

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

Instytut Filozofii

**FILOZOFICZNA DYSKUSJA WOKÓŁ PSYCHOLOGICZNEJ
ARGUMENTACJI PAULA BLOOMA W KWESTII
UNIWERSALNOŚCI MYŚLENIA DUALISTYCZNEGO**

mgr Anna Magdalena Pietryga

Nr albumu 140090

**Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. Zbigniewa Wróblewskiego, prof. KUL
oraz dr hab. Arkadiusza Guta, prof. UMK**

Lublin 2025

Z wdzięcznością i szacunkiem dedykuję niniejszą pracę

*Mężowi i córce – najbliższym mojemu sercu duszom,
bez których wsparcia i zrozumienia
nie mogłaby powstać.*

*Promotorom – za opiekę naukową, cierpliwość
i inspirację, które dodawały odwagi i były
pokrzepieniem duszy w trakcie jej powstawania.*

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	4
Rozdział 1. Potoczne i filozoficzne ujęcia dualizmu antropologicznego.....	10
1.1. Myślenie dualistyczne w poznaniu potocznym.....	12
1.2. Myślenie dualistyczne w poznaniu filozoficznym.....	22
Rozdział 2. Rozwojowe fundamenty dualizmu antropologicznego.....	30
2.1. Fizyka potoczna.....	31
2.2. Artyficzalizm i sztuka.....	33
2.3. Esencjalizm i kategoryzacja.....	36
2.4. Mindreading i empatia.....	38
2.5. Moralność.....	41
2.6. Teologia potoczna.....	53
Rozdział 3. Krytyka koncepcji dualizmu antropologicznego Paula Blooma.....	59
3.1. Główne osie sporu.....	60
3.2. Nauka a dualizm antropologiczny.....	77
3.3. Hipoteza trializmu antropologicznego.....	87
Podsumowanie.....	95
Bibliografia.....	99
Streszczenie.....	120
Summary.....	122

Wstęp

Możemy wyjaśnić wiele z tego, co czyni nas ludźmi, uznając, że jesteśmy z natury kartezjanami – myślenie dualistyczne przychodzi nam naturalnie. Mamy dwa odmienne sposoby postrzegania świata: jako zawierającego ciała i jako zawierającego dusze¹.

P. Bloom

Od wielu wieków na gruncie filozofii, teologii i nauk empirycznych toczy się dyskusja na temat ludzkiej natury. Odbywa się ona w ramach szerszego kontekstu filozoficznego, w którym człowiek jest ujmowany na tle całej rzeczywistości. Kategorie ontologiczne, stanowiska, hipotezy i systemy filozoficzne, wypracowane do poznawczego ujęcia rzeczywistości, są także stosowane do przedstawienia szczególnego bytu, jakim jest człowiek. Otrzymujemy wówczas monistyczne, dualistyczne lub pluralistyczne antropologie, które dziedziczą te ogólne schematy pojęciowe. Wśród nich na czoło wybija się dualizm ontologiczny, według którego istnieją dwa fundamentalne zbiory bytów, substancji lub własności. Na płaszczyźnie antropologicznej oznacza to, że człowiek składa się dwóch różnych substancji lub własności, czyli z ciała i duszy lub z własności fizycznych i psychicznych.

W ogólnym ujęciu termin *dualizm* może być rozumiany jako *opozycyjna i wykluczająca się dwoistość rzeczy, zasad, wartości i poglądów; stanowisko filozoficzne, w którym przyjmuje się w strukturze bytu istnienie dwóch przeciwnych pierwiastków, dwóch sprzecznych zasad rządzących światem, dwóch zwalczających się sił: dobra i zła.* (Maryniarczyk, 2001, s. 729). W szerokim ujęciu termin ten obejmuje także fundamentalne rozróżnienie między tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne. Na gruncie filozofii umysłu dualizm oznacza przekonanie, że mentalność i fizyczność – umysł i ciało bądź umysł i mózg – stanowią w pewnym sensie radykalnie odmienne rodzaje bytów (Robinson, 2023). Dualizm umysłu i ciała to doktryna głosząca, iż człowiek nie składa się wyłącznie z materii, bądź przynajmniej nie w pełni z niej. Zgodnie z różnymi wariantami tego stanowiska każda osoba posiada duszę, bądź jest z nią tożsama. Dusza, mająca niewiele wspólnego z ciałem i innymi bytami materialnymi, uznawana jest za zasadniczo odpowiedzialną za życie psychiczne człowieka (Zimmerman, 2005). Dyskusja wokół dualizmu zakłada zatem realność świata fizycznego, a następnie analizuje argumenty wskazujące, dlaczego umysł nie może być traktowany wyłącznie jako część tego świata (Robinson, 2023).

¹ *We can explain much of what makes us human by recognizing that we are natural Cartesians—dualistic thinking comes naturally to us. We have two distinct ways of seeing the world: as containing bodies and as containing souls* (Bloom, 2004a, s. 10). Wszystkie tłumaczenia w niniejszej pracy są własne, chyba że jest zaznaczone inaczej.

Na gruncie psychologii i antropologii potocznej funkcjonuje schemat dzielący obiekty na te, które posiadają przekonania, i na te, które ich nie posiadają; oraz na te, które mają intencje, i na te, które kierują się wyłącznie odruchami bezwarunkowymi. Przekonania te, przyjmowane spontanicznie i w sposób uniwersalny, ujawniają się w myśleniu antropologicznym. W dyskursie teoretycznym obszar ten – obejmujący zarówno psychologię potoczną, jak i psychologię naukową – jest przedmiotem refleksji filozoficznej rozwijanej od Platona, przez Kartezjusza, aż po współczesnych obrońców dualistycznej interpretacji świata, takich jak Richard Swinburne, Karl Popper, Stanisław Judycki czy Alvin Plantinga.

Dualizm antropologiczny systematycznie powraca na grunt kognitywistyki i psychologii, czego wyrazem jest wciąż tocząca się debata naukowa (m.in. Barlev i Shtulman, 2021; Bloom, 2004a; Cohen i Barrett, 2011; Hodge, 2008). Jedną z najważniejszych debat naukowych w tym obszarze zainicjował Paul Bloom, kanadyjsko-amerykański psycholog, profesor Uniwersytetu w Toronto oraz emerytowany profesor Uniwersytetu Yale. Jego działalność badawcza koncentruje się wokół psychologii rozwojowej, psychologii moralności oraz kognitywistyki. Ważnym obszarem jego zainteresowań są także poznawcze podstawy wierzeń religijnych oraz skłonność do myślenia dualistycznego, które interpretuje jako rezultat naturalnych mechanizmów umysłowych (Bloom, 2004a, 2004b, 2007). W swoich pracach analizuje również rozwój kompetencji moralnych u dzieci, wskazując na obecność elementarnych intuicji etycznych już we wczesnym dzieciństwie (Bloom, 2013). Bloom jest autorem licznych artykułów i książek popularnonaukowych, a jego prace przyczyniły się do rozwoju interdyscyplinarnej debaty wokół myślenia dualistycznego, natury moralności, religii oraz ludzkiej świadomości.

Stanowisko Blooma (2004a, 2004b) w sprawie natury myślenia dualistycznego odwołuje się do jednego z najsłynniejszych filozofów w historii – Kartezjusza. Dla zilustrowania swojej koncepcji, posługuje się metaforą *Descartes' Baby*. Nawiązuje tym samym do legendy o lalce, którą Kartezjusz miał stworzyć na podobieństwo swojej zmarłej córki. Lalka ta, mimo że mogła przypominać dziecko pod względem wyglądu, była jedynie obiektem materialnym i nie posiadała duszy. Bloom wykorzystuje tę metaforę, aby wskazać na stanowisko obecne we współczesnej nauce, zgodnie z którym świadome *ja* stanowi efekt funkcjonowania mózgu, a nie przejaw istnienia niematerialnej substancji. Człowiek – podobnie jak wspomniana lalka – nie dysponuje duszą w sensie klasycznie rozumianego pierwiastka duchowego; w tym sensie jesteśmy *dziećmi Kartezjusza*.

Kartezjusz w swojej teorii rozdzielał świat na rzeczy rozciągle – świat fizyczny oraz rzeczy myślące – świat umysłów. Tak rozumiane ciało było podzielne, natomiast umysł – nie.

Według Blooma (2004a, 2004b) ludzie są naturalnymi kartezjanami – rodzą się jako dualiści, co oznacza, że myślenie dualistyczne przychodzi im naturalnie. Od początku istnienia postrzegają świat w sposób dualistyczny: jako zawierający ciała i jako zawierający dusze. Bez dualizmu nie mogłyby istnieć religia oraz sztuka, ponieważ w wytworach artystycznych dostrzegany jest nie tylko materialny przedmiot, ale także zamysł twórcy, jego intencja, jego umysł. To pozwala sformułować tezę, że cała kultura ludzka jest tworzona na fundamencie wrodzonego dualizmu. W swojej argumentacji Bloom odwołuje się do świadectw z wielu dziedzin, w tym z religiologii, lingwistyki, filozofii oraz psychologii. Podejmowana przez niego problematyka jest wciąż obecna na gruncie nauki. Odkrycia z zakresu kognitywistyki, psychologii i neuronauk sprawiają, że coraz szerzej dyskutuje się nad możliwością naturalizacji myślenia dualistycznego, w tym również pojęcia duszy. Aktualność tego zagadnienia przyczyniła się do sukcesu książki *Descartes' Baby*, w której Bloom syntetycznie zebrał swoje poglądy na temat myślenia dualistycznego.

Według koncepcji Blooma myślenie dualistyczne można w ramach psychologii i nauk kognitywnych w sposób naturalistyczny opisać i wyjaśnić, przy jednoczesnym zdystansowaniu się od przyjęcia określonych wersji dualizmu ontologicznego. Psycholog ten przedstawił systematyczny przegląd różnych obszarów aktywności człowieka mających wyraźny związek z dualistyczną interpretacją świata. Sugeruje on, że od najmłodszych lat ludzie mają skłonność do myślenia, iż w ciałach znajduje się jakaś siła, esencja, która istotnie różni się od obiektów fizycznych i ma charakter duchowy bądź psychiczny. To spontaniczne przekonanie ma istotny wpływ na interpretację całego świata oraz na ludzkie zachowania, w tym na moralność, tworzenie kultury oraz praktyki religijne.

W pracy *Descartes' Baby* Paul Bloom (2004a) syntetycznie zebrał swoje poglądy, opisując eksperymenty, które – jego zdaniem – wyraźnie potwierdzają tezę o naturalności myślenia dualistycznego (np. Bering i Bjorklund, 2004; Kuhlmeier i in., 2003; Gergely i in., 1995; Gopnik i Repacholi, 1997; Premack i Premack, 1997). Argumenty Blooma (2004a) stały się punktem wyjścia dla wielu innych badań (Astuti i Harris, 2008; Gut i Stoch, 2018; Richert i Harris, 2006). W literaturze psychologicznej i filozoficznej można odnaleźć ponad 1800 publikacji cytujących jego analizy (stan na 27.09.2025 r.). Twierdzenia Blooma znajdują potwierdzenie również w badaniach prowadzonych w różnych grupach kulturowych (Gut, Stoch, 2018). Badania porównawcze kultur wschodu i zachodu pozwalają nie tylko uchwycić wpływ czynników kulturowych, ale również dokonać analizy uniwersalności zjawiska. Okazuje się, że nie tylko kultura zachodnia charakteryzuje się dychotomią umysł–ciało; przykładem może być zarówno społeczeństwo chińskie (Gut i Stoch, 2018), jak i plemię Vezo z Madagaskaru (Astuti

i Harris, 2008). Przedstawione eksperymenty sugerują, że szeroko dyskutowana naturalność myślenia dualistycznego wciąż pozostaje tematem aktualnym i istotnym.

Można więc przyjąć, że dualistyczny sposób myślenia wydaje się dla wielu psychologów i kognitywistów intuicyjny, uniwersalny i naturalny. Intuicyjność przejawia się w tym, że jest on w swych podstawach zrozumiały dla każdego; uniwersalność oznacza niezależność od kultury i jej historycznych etapów rozwoju; naturalność sugeruje, iż wyłania się on już w okresie wczesnego dzieciństwa, a ludzie myślą w ten sposób nie w wyniku społecznego treningu, lecz dzięki wrodzonym mechanizmom poznawczym. Na gruncie psychologii prowadzone są badania potwierdzające powyższe właściwości myślenia dualistycznego (Astuti i Harris, 2008; Bering i Bjorklund, 2004; Bloom, 2004a, 2004b; Richert i Harris, 2006).

Filozoficzne badania koncentrują się na różnych aspektach myślenia dualistycznego, szczególnie w obszarze filozofii umysłu, antropologii filozoficznej oraz epistemologii (Gloy, 2009; Judycki, 2004; Searle, 1999; Slingerland i Chudek, 2011). Pomimo tego, problem dualizmu – zwłaszcza w wymiarze potocznej kategoryzacji, tj. jako myślenia naturalnego, uniwersalnego i intuicyjnego – wciąż nie doczekał się systematycznego omówienia w kontekście współczesnych badań prowadzonych na styku filozofii i psychologii.

Z perspektywy filozoficznej propozycja Paula Blooma jest interesująca. Naturalistyczne wyjaśnienie myślenia dualistycznego (naturalizm metodologiczny) jest wyzwaniem dla filozoficznych dualistów, przyjmujących na przykład istnienie niematerialnych dusz. Wyjaśnienie to bowiem sugeruje, że świat obiektów duchowych w sensie ścisłym nie istnieje, a obiekty te są jedynie elementami naiwnej ontologii, konstruowanej w ramach poznania potocznego oraz psychologii potocznej.

W niniejszej pracy podejmuję próbę systematycznej i pogłębionej filozoficznie interpretacji koncepcji myślenia dualistycznego jako naturalnego, intuicyjnego i uniwersalnego sposobu interpretacji świata. Głównym analizowanym problemem są argumenty na rzecz myślenia dualistycznego przedstawiane przez P. Blooma oraz ich ocena z perspektywy filozoficznej. Płaszczyzną, na której przeprowadzę analizy, będzie filozofia psychologii. Filozofia psychologii jako dział filozofii zajmujący się analizą założeń, koncepcji, teorii i metod stosowanych w psychologii (Trzópek, 2007), umożliwia rekonstrukcję oraz dyskusję założeń filozoficznych z zakresu antropologii potocznej, jakie Bloom przedstawia w swojej psychologicznej koncepcji. W analizie filozoficznej nie podejmuję więc zagadnień systemowych, występujących w antropologii filozoficznej (np. argumentacja na rzecz istnienia substancji duchowej) lub zagadnień z zakresu historii filozofii (np. rekonstrukcja stanowiska Kartezjusza w kwestii dualizmu), ale koncentruję się na analizie psychologicznej koncepcji

myślenia dualistycznego. Przyjmuję, że rozstrzygnięcia, hipotezy oraz badania psychologiczne zawsze zawierają określone założenia filozoficzne, które mogą być wydobywane i analizowane w ramach filozofii psychologii (np. kartezjańska wizja umysłu, behawioryzm). W teoriach psychologicznych zakłada się bowiem określone modele człowieka, które tradycyjnie przypisywane są do wiedzy oraz antropologii filozoficznej. P. Bloom w swojej koncepcji również ujawnia tego rodzaju założenia – m.in. przedstawiając kartezjańską wizję umysłu, opowiadając się za natywizmem i fundacjonizmem oraz wysuwając propozycję naturalizacji duszy.

Metodologiczny profil pracy jest inspirowany koncepcją metafizyczną M. Hellera (1986) *filozofii w nauce*. Zasadnicza idea tego stylu filozofowania głosi, że problemy filozoficzne i ich rozwiązania powinny być formułowane w kontekście badań naukowych, np. badanie wpływu idei filozoficznych na powstanie i ewolucję teorii przyrodniczych, tradycyjne filozoficzne problemy uwikłane w teorie empiryczne, filozoficzna refleksja nad niektórymi założeniami nauk empirycznych (założenia matematyczności przyrody, idealizowalności przyrody, elementarności i jedności przyrody). Postulaty metafizyczne pierwotnie sformułowane dla badań prowadzonych w kontekście nauk przyrodniczych potraktowałam jako wytyczne do analizy teorii psychologicznych P. Blooma. W pierwszej fazie badań przeprowadziłam systematyczny przegląd literatury filozoficznej oraz psychologicznej dotyczącej problematyki dualizmu, a także literatury z zakresu antropologii kulturowej odnoszącej się do tego zagadnienia. Analiza ta umożliwiła sformułowanie syntezy kluczowych idei, koncepcji i teorii dualistycznych. W drugiej fazie projektu dokonałam szczegółowej analizy prac P. Blooma, w których autor przedstawia swoje stanowisko w zakresie myślenia dualistycznego. Na podstawie przeprowadzonych metaanaliz wyników badań empirycznych ukazujących uniwersalność tego typu myślenia możliwe było pełniejsze ujęcie jego koncepcji. Trzecia faza projektu obejmowała analizę podstaw filozoficznych przyjętych w psychologicznej teorii P. Blooma oraz ich krytyczną dyskusję w perspektywie filozoficzno-psychologicznej.

Na potrzeby pracy przyjmuję hipotezę, że uniwersalność myślenia dualistycznego oraz dane empiryczne potwierdzające dualistyczny sposób interpretacji świata są – z pewnymi korektami – trafne, tj. myślenie dualistyczne jest uniwersalne, ponieważ jest ontologicznie trafne. Za błędny uznaję wniosek, jaki wysuwa P. Bloom, że pojęcia duszy można znaturalizować. Ponadto staram się argumentować na rzecz stanowiska, że można zasadnie przyjmować pojęcie duszy w myśleniu naukowym; nie jest ono jedynie reliktem myślenia potocznego. Oprócz powszechności jego występowania w świadomości potocznej istnieją inne,

dodatkowe argumenty przemawiające za wprowadzeniem pojęcia duszy do słownika naukowego.

W celu analizy przedstawionego tematu i przedstawienia filozoficznych założeń występujących w dyskusji zainicjowanej przez P. Blooma niniejsza praca została podzielona na trzy główne części. Rozdział pierwszy zawiera przegląd historyczny poglądów powstałych w ramach dyskusji nad dualizmem antropologicznym. Wątki problemowe prezentowane są w perspektywie dwóch typów poznania: poznania potocznego (w tym także psychologii potocznej) oraz poznania naukowego (filozoficznego).

Rozdział drugi skupia się na przedstawieniu oraz rekonstrukcji koncepcji P. Blooma dotyczącej myślenia dualistycznego. Wyróżnione zostały główne wątki problemowe, wokół których autor buduje swoją argumentację: fizyka potoczna, artycyjalizm i sztuka, esencjalizm i kategoryzacja, mindreading i empatia, moralność oraz teologia potoczna.

Rozdział trzeci zawiera dyskusję filozoficzno-psychologiczną, obejmującą krytykę koncepcji P. Blooma oraz propozycje rozwiązań trudności i rozszerzenia jego stanowiska. Dodatkowym elementem jest analiza propozycji naturalizacji oraz miejsca pojęcia duszy w nauce.

W pracy korzystam zarówno ze źródeł filozoficznych (np. Bremer, 2010; Judycki, 2004; Moreland, 2014; Reale, 2005; *Stanford Encyclopedia of Philosophy*), jak i psychologicznych (np. Kugelmann, 2013; Pastuszka, 1971; Pinker, 2005) oraz antropologicznych (np. Czaja, 2005; Ravasi, 2008). Podstawowym źródłem są prace P. Blooma. Dokonałam analizy sztandarowej pracy *Descartes' Baby* (Bloom, 2004a) oraz książek rozwijających jego poglądy tj. *Against Empathy* (Bloom, 2016) i *Just Babies: The Origins of Good and Evil* (Bloom, 2013). Wykorzystuję również artykuły teoretyczne z zakresu psychologii moralności (np. Bloom, 2010a, 2012a, 2012b), psychologii rozwojowej (np. Bloom, 1996; Kuhlmeier i in., 2003, 2004; Chudek i in., 2013) oraz psychologii religii (np. Bloom, 2007, 2012a). Pośrednio uwzględniam także wyniki badań empirycznych: własnych dotyczących umysłów nadprzyrodzonych (Rydz i in., 2023) oraz badań nad przypisywaniem umysłu i duszy robotom humanoidalnym (Fortuna i in., 2023a).

Rozdział 1. Potoczne i filozoficzne ujęcia dualizmu antropologicznego

[...] Jednak osoby odrzucające dualizm zaliczyłbym do tej samej kategorii, co tych, którzy na podstawie rozumowania naukowego lub rozważań filozoficznych doszli do wniosku, że nie istnieje świat zewnętrzny, a jedynie wrażenia zmysłowe (jak biskup Berkeley), że myśli i uczucia nie istnieją (jak twierdzą niektórzy radykalni behawioryści) lub że nie ma czegoś takiego jak moralność, prawda czy ból. Ci naukowcy i filozofowie mogą być całkowicie szczerzy w swoich przekonaniach. Jednak poglądy te są utrzymywane na abstrakcyjnym poziomie intelektualnym, nakładanym na nasze fundamentalne przekonanie, że świat zawiera przedmioty, umysły, moralność, prawdę i doświadczenie. Na poziomie intuicyjnym dusze istnieją².

P. Bloom

Dualizm antropologiczny jest zagadnieniem dyskutowanym od wieków. Jak wskazano we wstępie do niniejszej pracy, problematyka ta nadal powraca w rozważaniach naukowych, gdyż dotyczy kwestii fundamentalnej – natury człowieka. Jednocześnie myślenie dualistyczne znajduje wyraźne odzwierciedlenie w potocznym sposobie pojmowania rzeczywistości. Jak zauważa P. Bloom w cytacie wprowadzającym, odrzucenie dualizmu pozostaje w konflikcie z naszymi podstawowymi i intuicyjnymi przekonaniem, według których świat składa się zarówno z przedmiotów, jak i umysłów oraz duszy.

Rozważania dotyczące dualizmu antropologicznego warto więc prowadzić na płaszczyźnie dwóch typów poznania³: poznania potocznego (w tym również psychologii potocznej) oraz poznania naukowego (filozoficznego). Obie płaszczyzny dostarczają zróżnicowanej wiedzy o człowieku i odpowiadają poziomom myślenia dualistycznego

² *But I would put those who reject dualism in the same category as those who, through scientific reasoning or philosophical deliberations, come to believe that there is no external world, just sensory impressions (as did Bishop Berkeley), or that thoughts and feelings do not exist (as some radical behaviorists assert), or that there is no such thing as morality, or truth, or pain. These scientists and philosophers might be perfectly sincere in these beliefs. But such views are held at an airy intellectual level, slapped on top of our foundational appreciation that the world contains objects, minds, morals, truth, and experience. At this gut level, souls exist* (Bloom, 2004a, s. 171-172).

³ W pracy posługuję się szerokim ujęciem pojęcia *poznania*: poznanie jako proces – świadoma czynność, dzięki której uzyskujemy informację i zaznajamiamy się z danym tematem (spostrzegamy, rozumiemy sens i dostrzegamy relacje między przedmiotami) i poznanie jako wytwór – treść lub skutek procesu; rozumiany jako rezultat procesów poznawczych, ujawniający się w formie posiadanego pojęcia, sądu lub wyrażony w formie sformułowania językowego (Stępień, 1971). Zakres znaczeniowy terminu *myślenie* jest węższy niż zakres terminu *poznania*, dotyczy bowiem operacji na pojęciach. W kontekście podejmowanej problematyki można jednak synonimicznie traktować oba pojęcia, pamiętając, że zajmujemy się zaawansowanymi strukturami pojęciowymi, np. teoriami potocznymi i naukowymi.

omawianym w koncepcji P. Blooma (rozdział 2). Przyjęty schemat umożliwia scharakteryzowanie myślenia dualistycznego z szerokiej perspektywy.

W niniejszej pracy poznanie potoczne (rozumiane również jako myślenie potoczne, zdroworozsądkowe lub wiedza potoczna) definiuje się jako zbiór przekonań przeciętnego człowieka w określonym obszarze. Jest ono niezreflektowane, nie wymaga specjalistycznych kompetencji ani określonej metodologii badawczej (Miłkowski i Poczubut, 2005). Tego rodzaju poznanie realizuje każdy dorosły, psychicznie zdrowy człowiek. Charakteryzuje się subiektywnym doświadczeniem jednostki i może zawierać elementy *mityczne* (Miłkowski i Poczubut, 2005). Myślenie potoczne ma charakter głównie praktyczny i umożliwia sprawne funkcjonowanie w codziennym świecie.

Poznanie naukowe natomiast stanowi systematyczny układ czynności poznawczych stosowanych w danej dziedzinie. Wymaga określonej wiedzy i metodologii oraz eliminuje czynniki pozapoznawcze w procesie odpowiadania na kluczowe pytania. Ma charakter głównie teoretyczny (Stępień, 2001). Analogicznie, poznanie filozoficzne spełnia kryteria poznania naukowego jako forma racjonalna i dogłębna (Kamiński, 1992). Poszukuje ono rozumowych prawd dotyczących fundamentalnych aspektów rzeczywistości, cechuje się systematycznością, metodycznością oraz sprawdzalnością (zgodnością z doświadczeniem).

W pierwszej części rozdziału dotyczącej poznania potocznego omówione zostaną zagadnienia z zakresu psychologii potocznej oraz wiedzy zdroworozsądkowej. Przedstawiony zostanie pogląd, według którego poznanie potoczne w różnych domenach poznawczych ma charakter dualistyczny. Omówione zostaną niezreflektowane formy myślenia dualistycznego, określane jako *naiwne teorie rzeczywistości*, które są intuicyjne (nie wynikają z procesu rozumowania ani refleksji nad źródłem i uzasadnieniem), naturalne (pojawiają się we wczesnym dzieciństwie i nie są efektem społecznego treningu) oraz uniwersalne (niezależne od kultury i jej historycznych etapów rozwoju). Wyszczególnione zostaną zagadnienia będące konsekwencją potocznego myślenia w sposób dualistyczny – jak człowiek rozumie siebie, zagadnienie duszy, rozumienie postaci Boga i religii jako zjawisk naturalnych.

Druga część rozdziału poświęcona będzie wybranym koncepcjom filozoficznym, będącym próbami racjonalnej wykładni uniwersalnych konceptów myślenia dualistycznego. Ramowo scharakteryzowany zostanie dualizm kartezjański oraz inne stanowiska pokrewne – dualizm platoński i arystotelesowski. Punktem centralnym tych przedstawień nie będą szczegółowe analizy źródeł historycznych, ale zreferowanie *podręcznikowych* modeli antropologicznych, które zostały wtórnie zasymilowane w różnych dziedzinach wiedzy pozafilozoficznej, takich jak teologia czy nauki społeczne, a także w popularnych wersjach tzw.

potocznych i naukowych obrazach świata⁴. Szczególną uwagę poświęcono wątkom dotyczącym definicji duszy, relacji umysł–dusza oraz problemu życia po śmierci.

1.1. Myślenie dualistyczne w poznaniu potocznym

Jednym z synonimów wyrażenia *poznanie potoczne* jest *myślenie zdroworozsądkowe*. J. Herbut (2000) wśród definicji zdrowego rozsądku wyróżnia te, które odnoszą się do mentalnych uzdolnień człowieka. Scharakteryzował on zdrowy rozsądek jako normalną zdolność rozumienia, zdolność do tworzenia adekwatnych osądów sytuacji czy zdolność poznawania podstawowych prawd (s. 95). Wiedzę zdobytą za pomocą tych zdolności określił wiedzą zdroworozsądkową. Zdrowy rozsądek pozwala człowiekowi wykształcić i zrozumieć powszechnie akceptowane przekonania, które tworzą potoczny obraz świata (np. w ramach fizyki, biologii naiwnej).

Obraz świata rozumiany jest jako wyobrażenie w umyśle, dotyczące struktury, funkcjonowania i rozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości. Jako taki jest kategorią antropologiczną i historyczną; stanowi globalną interpretację i ocenę świata lub uzasadnione samookreślenie się człowieka w aspekcie uniwersalnego zachowania się w świecie (Kamiński, 1989). Termin *obraz świata* używany bywa również w znaczeniu tła kultury danej epoki, ukształtowanego przez naukę. Naukowy element obrazu świata można rozumieć jako *uśrednienie* indywidualnych obrazów świata uczonych danej epoki. Zawiera on szereg przedzałożeń filozoficznych i powstaje na określonym tle kosmologicznym. W podobnym znaczeniu posługuje się tym terminem Wildiers, określając obrazem świata nauk przyrodniczych sumę aspektów, jakie nauki te uświadamiają nam w zakresie pojmowania świata, samorozumienia człowieka i wpływu na jego działanie (Wildiers, 1985, s. 176–179). W naszym przypadku dualistyczny obraz świata jest zakładany zarówno w spontanicznej, jak i w zreflektowanej samowiedzy, a zatem w wiedzy antropologicznej.

W myśleniu potocznym człowiek wykazuje skłonność do formowania dualistycznego obrazu świata i jego elementów. Rozważając strukturę rzeczywistości, dokonuje podziału na świat materialny i niematerialny, przy czym dostrzega również, że byty materialne mogą posiadać składniki niematerialne. Może być też tak, że dokonując dychotomicznego podziału

⁴ Wyrażenie *naukowy obraz świata* stosuje w następującym znaczeniu: obraz świata konstruowany i opisywany w ramach teorii różnych nauk, przy pomocy pojęć naukowych, potwierdzony badaniami empirycznymi (np. w obrazie naukowym – osoba to zbiór atomów, byt złożony z komórek, tkanek itd.) (Bremer, 2012; Sellars, 1991).

otaczającej go rzeczywistości kieruje się istnieniem ukrytych esencji, rzeczy (*esencjalizm biologiczny, psychologiczny*), aby przypisać bytom własności fizyczne i psychiczne.

W ramach potocznego myślenia dualistycznego laik przyjmuje, że człowiek – jako istota materialna – posiada również składnik niematerialny, np. duszę w tradycji zachodniej i chrześcijańskiej. Wydawać by się mogło, że rozważania wokół zagadnienia istnienia duszy powodują skrajny dystans myśli naukowej i myśli przeciętnego człowieka. Współczesny dyskurs naukowy zdominowany jest przez podejście materialistyczne (Searle, 2010). Mimo tego człowiek zapytany o własną naturę, najczęściej odpowiada, że składa się z ciała i duszy. Dariusz Czaja – antropolog kulturowy – stanowczo stwierdza, że w myśleniu potocznym *dusza jest* (Czaja, 2005). Różnice ujawniają się jednak na poziomie konceptualizacji duszy i ciała: myśl potoczna cechuje się subiektywizmem, a szerokie spektrum możliwych odpowiedzi sprawia, że problem istnienia duszy i jej relacji z ciałem nie daje się jednoznacznie rozstrzygnąć. Możliwe jest jednak przybliżenie rozumienia potocznego poprzez analizę powtarzających się schematów rozumowania dotyczących genezy i znaczenia duszy oraz ciała.

Istnieje pewien narzucający się potoczny (naiwny, ludowy) obraz świata, powstający w ramach ontologii naiwnych (intuicyjnych), a więc w oparciu o oczekiwania człowieka dotyczące tego, z czego zbudowana jest rzeczywistość i w jaki sposób funkcjonuje świat. Ontologie naiwne to wykształcone we wczesnych etapach rozwoju człowieka bezrefleksyjne oczekiwania, które kierują procesem myślowym (De Cruz i De Smedt, 2023; Keil, 2024). Tego rodzaju rozumowanie wpływa na postrzeganie struktury rzeczywistości – człowiek dokonuje podziału świata na sferę materialną i niematerialną (materia i duch: ludzie, anioły, Bóg itp.). W ramach dualistycznego obrazu świata rozwijają się także wyspecjalizowane ontologie – fizyka naiwna i biologia naiwna⁵.

Fizyka naiwna kształtuje sposób myślenia człowieka o zachowaniu i ruchu przedmiotów nieożywionych oraz ożywionych (De Cruz i De Smedt, 2023; McCloskey, 1983; Spelke i Kinzler, 2007). Już od wczesnego dzieciństwa (nawet w wieku kilku miesięcy) jednostka gromadzi informacje dotyczące materii, energii i ruchu na podstawie obserwacji świata, przyrody i kultury. Doświadczenia te są następnie organizowane i porządkowane w system pojęciowy umożliwiający rozumienie świata fizycznego (Vosniadou, 2002). W ramach fizyki naiwnej człowiek posługuje się również myśleniem dualistycznym. Elementy świata klasyfikuje pod względem ruchu lub jego braku, zakładając, że rozpoczęty ruch będzie kontynuowany aż do momentu zatrzymania. Uznaje istnienie niewidzialnych sił fizycznych, takich jak grawitacja czy

⁵ Ontologii naiwnych istnieje więcej niż tutaj wymienione, np. naiwna socjologia, matematyka, polityka, ekonomia. Można przyjąć, że każda domena poznawcza posiada własną naiwną ontologię. W niniejszej pracy odwołuję się zasadniczo do naiwnej biologii i fizyki, gdyż one stanowią rozwojowy fundament naszego myślenia o człowieku.

tarcie. Materia jest postrzegana jako widoczna i uchwytna, jednak jej ruch wywoływany jest przez niewidzialne czynniki. Nawet najmłodsze dzieci formułują oczekiwania dotyczące ruchu oraz struktury rzeczy materialnych (Spelke, 1990). Przedmioty klasyfikują jako materialne lub niematerialne, a wobec obiektów materialnych posiadają oczekiwania ich stałości – przedmioty same nie znikną, nie rozpadną się i nie poruszą bez działania określonej siły. W obrębie fizyki naiwnej pojawiają się jednak także błędne przekonania (np. dotyczące trajektorii ruchu piłki wystrzelonej z rury w kształcie litery C), które okazują się bliższe ludzkiej intuicji niż prawom fizyki Newtonowskiej.

Około czwartego roku życia dziecko rozwija biologię naiwną (De Cruz i De Smedt, 2023; Hatano i Inagaki, 1994). Już we wczesnym okresie rozwoju człowiek odróżnia rośliny od zwierząt (Caramazza i Shelton, 1998). Tego rodzaju rozumowanie umożliwia przypisywanie określonych obiektów do kategorii biologicznych.

Organizując wiedzę o świecie przyrody, człowiek dokonuje podstawowego podziału – na to, co ożywione, oraz na to, co nieożywione. Badania rozwojowe wykazały, że już w wieku przedszkolnym dzieci, w ramach myślenia potocznego, posługują się kryteriami pozwalającymi określić, czy dana istota jest ożywiona (Gelman, 1990; Inagaki i Hatano, 2004). Umysł ludzki koncentruje się na określonych cechach: zdolności do autonomicznego ruchu (Gelman, 1990), zdolności do wzrostu oraz na istnieniu siły życiowej czerpanej z pożywienia i wody (Inagaki i Hatano, 2004). Obiektom uznanym za ożywione przypisuje się także pewną esencję (*esencjalizm psychologiczny*⁶), rozumianą jako ukrytą i niezmienną cechę danego bytu (Boyer, 1996; De Cruz i De Smedt, 2023). To właśnie esencja decyduje o formie i zachowaniu istoty (dzięki esencji dzieci informowane o tym, że tygrys jest wychowany przez owce, wiedzą, że pozostanie tygrysem; Gelman i Wellman, 1991).

W kategorii istot żywych obserwuje się również intuicyjną skłonność do przypisywania organizmom teleologii, czyli postrzegania ich jako istniejących w określonym celu – dotyczy to zarówno całych organizmów, jak i ich części, np. narządów czy kończyn (De Cruz i De Smedt, 2023). Tego rodzaju rozumowanie pozwala lepiej rozumieć świat przyrody i jego różnorodność, na przykład poprzez poznanie celu zróżnicowanego upierzenia ptaków czy odmiennych odnóży ssaków.

Charakterystyczną cechą myślenia potocznego jest także rozszerzanie właściwości istot ożywionych na byty nieożywione w procesie animizacji oraz przypisywanie istotom ożywionym cech ludzkich w procesie antropomorfizacji (Boyer, 1996). Znaczącą rolę w podtrzymywaniu

⁶ Termin stosowany przez psychologów, by odróżnić ten rodzaj esencjalizmu od jego innych form (De Cruz i De Smedt, 2023)

tych sposobów rozumowania odgrywają koncepcje religijne. Choć może wydawać się to sprzeczne z intuicją, myślenie to pojawia się już we wczesnym dzieciństwie – małe dzieci w spontanicznej zabawie ożywiają lalki czy misie, a w swobodnych opowieściach nadają cechy ludzkie elementom przyrody.

Myślenie dualistyczne pojawia się również w rozumieniu przeciwieństw: życia i śmierci. Na tej płaszczyźnie rodzą się pytania o to, co dzieje się z człowiekiem po śmierci⁷. Zagadnienie to pozostaje w ścisłym związku z tym, jak rozumiana jest natura człowieka.

Natura człowieka stanowi istotny przedmiot poznania potocznego. Jak wspomniano wcześniej, w ramach ontologii naiwnych człowiek dokonuje podziału świata na to, co materialne, i to, co niematerialne. Zakłada również, że istoty materialne – takie jak człowiek – posiadają składniki niematerialne, takie jak dusza czy umysł. W ten sposób odróżnia własności mentalne od własności fizycznych. Potrafi także rozróżnić to, co istnieje realnie, od tego, co stanowi treść przekonań, pragnień czy myśli. Pogląd, zgodnie z którym człowiek składa się z elementów materialnych i niematerialnych (konceptualizowanych w tradycji zachodniej jako ciało i dusza), wydaje się mieć charakter uniwersalny. Potoczny dualizm antropologiczny wpisuje się w dualistyczny obraz świata. Człowiek wierzy w istnienie substancji niematerialnych – aniołów, duchów czy Boga. Koncept myślenia dualistycznego w tym przypadku wydaje się uniwersalny, podtrzymywany w wielu religiach, kulturach i językach.

Historycznymi źródłami myślenia dualistycznego są m.in. religie. Ze względu na ich wielość i różnorodność, w niniejszym opracowaniu przedstawiony zostanie obraz natury człowieka zgodny z podziałem na pięć wielkich religii świata: hinduizm, buddyzm, islam, judaizm oraz chrześcijaństwo. Ravasi (2008) wskazuje, że to właśnie na gruncie religii należy poszukiwać początków refleksji nad istnieniem duszy, a tym samym podziału na część materialną i niematerialną człowieka. Już starożytni Egipcjanie wierzyli w wyraźne rozdzielanie tych elementów, postulując nieśmiertelność duszy. Po śmierci człowiek miał zbliżać się ku słońcu, które stanowiło centralny element ich kultury (kult słońca). Jednocześnie Egipcjanie łączyli duszę z bogiem Ozyrysem, który odrodził się po śmierci. Trudno jednoznacznie zdefiniować, czym była dla nich dusza, ponieważ wyróżniali oni pięć składników człowieka (Nadbrzeżny, 2022). Można jednak stwierdzić, że była ona ściśle związana z ciałem – zwłoki należało balsamować, gdyż dusza po śmierci miała do niego powrócić (Ravasi, 2008).

⁷ W myśleniu potocznym mamy skłonność do postrzegania życia i śmierci jako opozycji. W myśli zachodniej życie kojarzone jest z dobrem, a śmierć ze złem. Ludzie chcą wierzyć, że dusza przetrwa śmierć ciała. Jak pisze John Searle (1999, s. 82-83): a) *to okropne wyobrazić sobie, że gdy moje ciało ulegnie destrukcji, ja również przestanę istnieć*; b) *trudno pogodzić się z całkowitym unicestwieniem tych, których głęboko szanuję i Kocham. Zbyt straszne jest uświadomienie sobie, że wszyscy ci wspaniali ludzie po prostu znikną wraz ze śmiercią, rozkładem i destrukcją ich ciał, które są ostatecznie tylko obiektami materialnymi, takimi jak wszystko inne*; c) *wszyscy mamy nasze własne, świadome doznania i łatwo możemy zauważyć, że różnią się one od otaczającego nas świata.*

Wiara w istnienie duszy jako elementu odmiennego od ciała stanowiła istotny składnik zarówno buddyzmu, jak i hinduizmu – dwóch wielkich religii powstałych w Indiach (Lehr, 2016). Podstawą tych wierzeń w hinduizmie był *atman*, pojęcie niemające odpowiednika w języku polskim⁸. Należy podkreślić jego niematerialny charakter – *atman* jest samodzielnym bytem, źródłem świadomości, o odmiennych właściwościach niż ciało. Nie jest utożsamiany z Bogiem, lecz pozostaje z nim w łączności. Pomimo odrębnego bytowania, wykazuje pewien związek z ciałem. *Atman*, wypracowany dzięki odpowiedniej dyscyplinie, obserwuje i rozumie to, co dzieje się z ciałem (np. choroby).

Na gruncie hinduizmu w tematykę duszy bezpośrednio wprowadzają święte teksty – *Upaniszady*, określane mianem *Atma Vidya*⁹. Dzięki nim wierny uzyskuje możliwość odkrycia duchowej części samego siebie. *Atman* bywa utożsamiany z *brahmanem* (absolutem, wiecznym, bezosobowym). To połączenie sprawia, że człowiek doświadcza boskości zarówno we własnym wnętrzu, jak i w otaczającym świecie – dostrzega ją w elementach materialnych i niematerialnych. Boski pierwiastek nieustannie przepływa w człowieku, co nie ma końca i znajduje swój wyraz w reinkarnacji (Ravasi, 2008). *Atman* przechodzi przez jej cykl, wielokrotnie rodzi się i umiera. W filozofii hinduistycznej ciało człowieka jest tymczasowe, stanowi przejściowe siedlisko duszy, umożliwiające jej doświadczenie świata zewnętrznego. Ciało nie podlega reinkarnacji, w przeciwieństwie do nieśmiertelnego *atman*.

W buddyzmie również pojawia się motyw reinkarnacji, lecz nie ona jest celem ostatecznym. Człowiek dąży do zbawienia poprzez przerwanie cyklu odradzania się i osiągnięcie stanu nirwany. W tym kontekście pojawia się pojęcie *anatman*, które odbiera duszy (rozumianej jako *atman*) konstytutywną funkcję przeżyć psychicznych człowieka. Pozbawienie się *atman*, a więc m.in. przeżyć psychicznych, napięć, opinii, pozwala dotrzeć do prawdy (Ravasi, 2008). Według buddyzmu dusza podlega skomplikowanym procesom – nie jest substancją stałą ani niezmienną. Podobnie ciało człowieka jest nietrwałe, zmienne i podatne na różnorodne zjawiska, takie jak choroby, starzenie się czy śmierć. Zrozumienie tej zmienności stanowi warunek zbliżenia się ku oświeceniu.

Podział na wymiar duchowy i materialny nie jest właściwy jedynie religiom Indii czy Bliskiego Wschodu. Wyraźnie ujawnia się on również w islamie, chrześcijaństwie oraz judaizmie. Filozof Al-Farabi przeniósł na grunt islamu platońską koncepcję dualizmu. W islamie występują pojęcia *nafs* – oznaczające duszę (odpowiednik hebrajskiego *nefes*) – oraz *ruh* –

⁸ Bywa tłumaczone jako *oddech* (niem. *atmen*), co pozostaje w związku z analizami językowymi przedstawionymi w dalszej części niniejszego rozdziału.

⁹ Sanskryckie określenie *wiedza o duchowym ja* (Assmann, 2008).

oznaczające ducha (również odnoszone do hebrajskiego *ruach*). *Nafs* rozumiany jest jako dusza niższego rzędu, mogąca ulegać wadom, natomiast *ruh* to dusza wyższego rzędu, moralna, zaszczerpiona człowiekowi przez Boga.

Szczególnie interesujący jest element duszy w islamskiej koncepcji śmierci człowieka. Bóg zabiera ze sobą duszę wyższą – *ruh*, a pozostawia zmarłemu duszę *nafs*. Dusze *ruh* stają się ptakami przebywającymi u Boga, które powrócą na ziemię w dniu ostatecznym (Ravasi, 2008). W islamie ciało człowieka nie jest przeciwieństwem duszy. Mistycy muzułmańscy określali je mianem miejsca spotkań z Bogiem (Sakowicz, 2009). Ciało nie jest siedliskiem zła, nie jest naznaczone grzechem pierworodnym; może zostać potępione wtedy, gdy wierzący popełni grzech politeizmu. Wszelkie ograniczenia dla ciała, tj. skrajny ascetyzm czy celibat¹⁰ są negowane i uznawane za niebezpieczne. Szczególne znaczenie przypisywane jest higienie ciała – jego czystość odzwierciedla czystość duszy. W chwili śmierci ciało i dusza ulegają czasowemu rozdzieleniu: dusza udaje się na sąd, a następnie powraca do ciała i oczekuje na zmartwychwstanie (Sakowicz, 2009).

W chrześcijaństwie człowiek pojmowany jest jako istota cielesno-duchowa (Katechizm Kościoła Katolickiego, 2002, s. 95–100). Posiada nieśmiertelną duszę i ciało, przy czym oba te elementy zostały stworzone przez Boga (Rdz 1,26–27)¹¹. Bóg włada duszą bez potrzeby pośrednictwa ciała. Dusza ludzka nie ma cech materialnych, jest nadrzędna względem ciała i kieruje jego działaniem (Czaja, 2005). W tradycji chrześcijańskiej ciało człowieka przez długi czas nie odgrywało znaczącej roli, obecnie teolodzy podejmują próbę nadania mu nowego znaczenia i przywrócenia jego wartości (Czaja, 2005). Zgodnie z nauką chrześcijańską ciało stanowi siedlisko duszy i jest określane mianem świątyni Ducha Świętego (1 Kor 6,19–20). W konsekwencji chrześcijanin powinien szanować swoje ciało i właściwie je traktować.

Na gruncie judaizmu koncepcja natury człowieka cechuje się zróżnicowaniem, wynikającym z istnienia różnych nurtów tej religii. Żydzi na ogół wierzą jednak, że człowiek został stworzony przez Boga i składa się z ciała oraz duszy. Różnice dotyczą interpretacji poszczególnych części człowieka¹². Ciało posiada w judaizmie szczególne znaczenie – traktowane jest jako dar Boga, któremu należy się szacunek (Marcinkowski, 2016). W praktykach religijnych dużą rolę odgrywają rytuały czystości ciała, łączące czystość fizyczną z

¹⁰ Muzułmanie negują celibat, jednak akt seksualny powinien odbywać się tylko w związku małżeńskim. W innym przypadku jest to nazywane profanacją człowieczeństwa (Sakowicz, 2009, s. 28).

¹¹ Wszystkie odwołania do Pisma Świętego pochodzą z: *Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (wyd. 5, Pallottinum, 2003).

¹² np. w niektórych tradycjach kabalistycznych pojawia się koncepcja *trzech dusz*: *neszama*, *nefesz* oraz *ruach* (Wilczura, 2010). Zgodnie z tym ujęciem człowiek posiada nie jedną, lecz trzy wymienione dusze. Każdej z nich przypisuje się odmienny los w chwili śmierci.

czystością duchową. Istotne znaczenie mają również przepisy dotyczące koszerności, których przestrzeganie postrzegane jest jako przejaw troski o zdrowie ciała i ducha.

Dusza w judaizmie kieruje ciałem; została tchnięta przez Boga w człowieka (Rdz 2,7). Podczas snu wznosi się z ciała, a następnie – odświeżona – powraca (Marcinkowski, 2021). Już w czasach pobiblijnych pojawiło się przekonanie o możliwości przetrwania duszy po oddzieleniu od ciała¹³. Istnieją dwa główne poglądy dotyczące jej losu: albo udaje się do Szeolu (dół, grób), gdzie oczekuje na zmartwychwstanie, albo trafia bezpośrednio do Boga, by stanąć przed sądem ostatecznym. Charakterystyczne dla judaizmu jest również przekonanie, że w czasie szabatu człowiek otrzymuje dodatkową duszę, która opuszcza go wraz z zakończeniem tego dnia. Zgodnie z ich wierzeniami dusza postrzegana jest jako czysta, a człowiek zobowiązany jest, by zachować ją w tym stanie, żyjąc zgodnie z Torą. W przeciwnym razie zostaje mu odebrana. W judaizmie celem nie jest wyzwolenie duszy od ciała, lecz jej pełne zamieszkanie w ciele. W dniu zmartwychwstania Bóg ponownie połączy ciało i duszę, aby osądzić człowieka jako jedność (Marcinkowski, 2021).

Ten skrótowy przegląd dualizmu antropologicznego w myśleniu religijnym (teologii potocznej) umożliwił dostrzeżenie dwóch zasadniczych kwestii. Po pierwsze, element niematerialny w człowieku stanowi uniwersalny koncept religijny – obecny we wszystkich wielkich religiach świata, choć odmiennie ujmowany pojęciowo: jako dusza, duch, *atman*, *nafs* czy *ruh*. Po drugie, element niematerialny w człowieku określany jest zawsze w odniesieniu do sfery transcendentnej (Boga, bogów, bóstw, duchów) oraz w relacji do elementu materialnego, czyli ciała. Element niematerialny pozostaje genetycznie związany ze sferą nadprzyrodzoną (poprzez stworzenie, pochodzenie, udzielenie) i posiada właściwości zbliżone do właściwości bytów transcendentnych. Jedność psychofizyczna człowieka interpretowana jest natomiast z perspektywy centralnej roli jednoczącej i organizującej elementu niematerialnego.

Przyjmując, że w myśleniu zdroworozsądkowym istnieje podział na duszę i ciało, należy przyjąć, że części duchowej i materialnej człowieka przypisywane są określone cechy. Charakterystyka duszy i ciała w odniesieniu do ich właściwości wskazuje na płaszczyzny, na których te dwie części człowieka są zróżnicowane. Przedstawione cechy odnoszą się głównie do myślenia zachodniego, do którego nawiązuję w niniejszej pracy.

Opisując językiem potocznym duszę, człowiek posługuje się często pojęciami abstrakcyjnymi, językiem symbolicznym, baśniowym, mitycznym: dusza bywa określana jako ptak, wiatr, ogień, tchnienie, powietrze, dusza skrzydlata (Czaja, 2005; Lehr, 2016; Ravasi,

¹³ Wcześniej śmierć ciała oznaczała również koniec duszy. Tak uważali m.in. Saduceusze, bo nie wspominała o tym Tora Spisana. Nieśmiertelność duszy przyjmuje judaizm ortodoksyjny i reformowany (Marcinkowski, 2021).

2008). Analiza świadectw językowych pozwala wyróżnić takie przymioty duszy, jak: trwałość, moc, żywotność (Czaja, 2005). Dusza bywa określana jako moralna i zdolna do uczuć (Czaja, 2005). W myśleniu naiwnym jawi się jako niematerialna część człowieka, mająca charakter niefizyczny – bezcielesna, różna od ciała, w tym także od mózgu (Czaja, 2005; Moreland, 2014; Ravasi, 2008). Kojarzona jest z czymś lekkim, ulotnym i delikatnym (Ravasi, 2008). Nie posiada granic przestrzennych (Czaja, 2005; Ravasi, 2008). Bywa porównywana do oceanu czy otchłani (Ravasi, 2008). Człowiek wyobraża sobie jej nieskończoną wielkość (np. Heraklit – *Krańców duszy nie odkryjesz, idąc nawet każdą drogą; tak głęboką ma miarę* (Kirk, Raven, Schofield, 1999, s. 206).

Dusza nie ma także granic czasowych, co prowadzi do uznania jej nieśmiertelności (Czaja, 2005; Ravasi, 2008). Nieśmiertelność duszy podtrzymywana jest zarówno w naukach religijnych, jak i w myśleniu zdroworozsądkowym (Czaja, 2005; Ravasi, 2008). Cechę tę odnajdujemy także w literaturze, np. w *Małej Syrence*, w której bohaterka pragnie osiąść nieśmiertelną duszę (*Czyż nic nie mogę zrobić, aby mieć nieśmiertelną duszę?*¹⁴; Andersen, 2001, s. 42). Wizja ta pozwala człowiekowi radzić sobie z myślą o skończoności życia oraz z trwogą przed śmiercią. Dusza postrzegana jest jako niezniszczalna, a więc trwająca po śmierci ciała (Czaja, 2005). W myśleniu religijnym uznaje się, że w chwili zmartwychwstania dusza powróci do ciała (3 Krl 17,21).

W myśli potocznej wyraźnie zarysowują się dwa sposoby rozumienia duszy. Jeden wiąże ją ze światłem i nadzieją, drugi z ciemnością i grzechem. Dusza łączy przeciwieństwa dotyczące jej cech, natury, postaci i przynależności. Jak zauważa Czaja (2005, s. 384), *myślenie potoczne przemienia pojęcie duszy w paradoks*. Dusza bywa postrzegana jako głęboko wewnętrzna część człowieka, obszar zarezerwowany dla Boga, określana jako *boska* (Czaja, 2005, s. 64). Uznawana jest za źródło światła, dostępna do zrozumienia jedynie dzięki łasce czy miłości Bożej. Ma charakter nieludzki, określana bywa jako *iskra Boża* (Czaja, 2005, s. 103). Traktowana jest jako coś niezwykle cennego, jako dar; w wielu religiach pojawiają się rytuały odnoszące się do duszy – jak ją osiąść, jak jej nie zatracić, jak sprawić, by przetrwała po śmierci. Dusza jawi się jako kluczowa dla ludzkiej egzystencji – źródło życia, sumienia i uczuć. Odpowiada za poczucie dobra i zła. Z drugiej strony, może być pojmowana jako siedlisko zła, skłonności do grzechu i nałogów – mroczna dusza wydobywa z człowieka jego słabości (Ravasi, 2008).

¹⁴ Baśń *Mała Syrenka* J. Ch. Andersena (2001) to opowieść o syrenie, która zapragnęła mieć nieśmiertelną duszę. Sposobem na to miało być zdobycie miłości księcia. Porzuciła swoją rodzinę i za pomocą czarownicy przemieniła się w człowieka. Zapłatą za przemianę było pozbawienie jej głosu. Syrenie nie udało się zdobyć miłości księcia. Książę poślubił inną kobietę, a syrena przeniosła się do cór powietrza, gdzie dostała szansę zapracować na nieśmiertelną duszę spełniając przez trzysta lat dobre uczynki.

W myśli antropologicznej kluczowym czynnikiem uzupełniającym koncepcję duszy jest ciało i jego właściwości. Człowiek postrzega siebie przez pryzmat cielesności, jako *zwierzę rozumne* (*animal rationale*). Ciało postrzegane jest głównie poprzez jego materialność i fizyczność. Posiada swoje określone miejsce w przestrzeni. Ma również cechy, za pomocą których można je opisać: jest przestrzenne, ma kolor, zapach, fakturę, kształt, symetrię (Moreland, 2014). Ciało postrzegane jest jako *ziemskie*, można je dotknąć (Ravasi, 2008). Mówi się o tym, że przemija (Czaja, 2005). Jest również określane jako kruche i nędzne – potrzebuje pokarmu, dotykają je choroby. Cechuje je bezsilność, ponieważ samo z siebie nie może dostąpić zmartwychwstania (potrzebny jest duch) (Leon-Dufour, 1990). Aż wreszcie jest śmiertelne i skończone – rozkłada się i nie pozostaje po nim ślad.

Podobnie jak dusza, ciało bywa interpretowane w dwóch odmiennych perspektywach. Z jednej strony przypisywana jest mu nieczystość – ciało zniewolone jest grzechem, ulega pragnieniom i żądom (Czaja, 2005; Ravasi, 2008). Bywało uznawane za *gorsze* od duszy, twór niższego rzędu (Leon-Dufour, 1990). Nie jest jednak grzeszne z natury – zależy to od moralności człowieka. Z drugiej strony ciało uznawane jest za święte – podarowane przez Boga, przeniknięte obecnością Ducha Świętego (Czaja, 2005). Określane bywa jako *godne szacunku*, ponieważ może oznaczać całą osobę ludzką (Leon-Dufour, 1990). Zróżnicowanie to odzwierciedla także Nowy Testament, w którym występują dwa pojęcia odnoszące się do ciała: *sarks* i *soma*¹⁵ (Leon-Dufour, 1990). *Sarks* oznacza ciało związane wyłącznie z tym, co ludzkie – pełne grzechu i pożądliwości. *Soma* natomiast odnosi się do ciała powiązanego z Bogiem. *Sarks* może zawładnąć *somą*, jeżeli człowiek ulegnie grzechowi (Leon-Dufour, 1990).

W myśli potocznej rozważane jest także pochodzenie duszy. Pojawiają się dwa zasadnicze obszary rozważań: *czy dusza istnieje przed narodzinami, a jeśli tak, to w jakim momencie się pojawia? czy dusza pojawia się dopiero po narodzinach, a jeśli tak, to w jakim momencie?* (Czaja, 2005). Niezależnie od tego, w jakim okresie zostaje umiejscowiona, rodzi się refleksja nad tym, co dzieje się z duszą, która nie została jeszcze złączona z ciałem. Antropolog kulturowy Dariusz Czaja (2005) przywołuje w tym kontekście motyw *bląkającej się duszy*. Odpowiedzi na pytania o pochodzenie duszy oraz o moment jej połączenia z ciałem ukazują sposób, w jaki człowiek konceptualizuje duszę.

¹⁵ Słowa *sarks* i *soma* dotyczą ciała (bywają nawet używane zamiennie; w polskich przekładach Nowego Testamentu tłumaczone jako ciało), jednak wykazują różne znaczenie. Szczególnie jest to widoczne w listach św. Pawła (*sarks* - np. J 1:14; 1 Kor 15:39; Rz 8: 12; Rz 8:3–9; Ga 5:16–19; *soma* – 1 Kor 6:13, 1 Kor 6:19; 1 Kor 11:24; Ef 1:23). *Sarks* oznacza zewnętrzną stronę człowieka, ciało fizyczne, doczesne (Szymik, 2008). Bywa związane z ograniczeniami, pożądaniem i grzechem. *Soma* odnosi się do całego ludzkiego organizmu, podkreśla jedność osoby, połączenie wszystkich członków ciała. Jak podaje Słownik Teologii Biblijnej (Leon-Dufour, 1990, s. 145): [...] *wyraża osobę w jej trzech głównych sposobach bycia, tzn. gdy jest w grzechu, gdy się poświęca Chrystusowi i gdy wkracza w życie uchwaleniowe*. Jest pozytywne lub neutralne moralnie (Bultmann, 2007).

Czaja (2005) podkreśla, że w tworzeniu potocznego obrazu duszy człowiek łączy różne wątki, sięgając do różnych tradycji historycznych, m.in. [...] *do wizji platońskiej (skrzydła duszy), do nauki gnostyckiej (dusza jako iskra, coś najcenniejszego), do rozważań stoickich (dusza jako twierdza), do antropologii plotyńskiej (boskie pochodzenie duszy), do chrześcijańskich wyobrażeń średniowiecznych (podróże duszy), do tradycji ludowej (dusza jako cień), do wiedzy katechizmowej itd.* (Czaja, 2005, s. 373). Mimo różnic w wypowiedziach, dominującym tłem teoretycznym dla potocznej koncepcji duszy wydaje się być dualizm antropologiczny. Człowiek zakłada, że dusza jest bytem niezależnym od ciała, wchodzi z nim w związki i konflikty, a po śmierci oddziela się od niego (Czaja, 2005). Takie rozumienie duszy implikuje obecność w myśleniu potocznym koncepcji życia po śmierci.

Pochodzenie ciała jest natomiast ujmowane zazwyczaj łącznie z koncepcją pochodzenia całego człowieka. Geneza człowieka zawiera w sobie również konceptualizację ciała i jego natury. W dziejach myśli poglądy dotyczące genezy ciała ulegały zmianom. W średniowieczu wierzono, że ciało powstało z prochu ziemi, w epoce renesansu pojmowano je jako stworzone przez Boga i kształtowane przez naturę. Oświecenie przyniosło nacisk na biologiczne ujęcie pochodzenia ciała, uwzględniające mechanizmy dziedziczenia. W XIX, XX i XXI wieku pogląd dotyczący pochodzenia ciała zmienił się poprzez osiągnięcia biologii, biotechnologii i medycyny – ciało zaczęto rozumieć jako wytwór natury i genetyki (Corbin i in., 2020a, 2020b, 2020c).

Mity dotyczące stworzenia człowieka odnajdujemy w literaturze. W mitologii greckiej ciało z gliny i łez uformował Prometeusz, obdarzając je duszą z ognia niebieskiego (Parandowski, 2006). W mitologii nordyckiej człowiek powstał z dwóch pni – z jednego kobieta, z drugiego mężczyzna – znalezionych przez bogów Wotana (Odyna), Wilego i We, którzy tchnęli w nie życie (Sawczyn, 2023). Mitologia chińska przedstawia różne wersje powstania człowieka, m.in. poprzez stworzenie lub wyplucie przez bogów, wysianie z nasion, powstanie z kamieni, z dźwięków, czy też przekształcenie zwierząt (Yang i in., 2005).

W wielu religiach ciało rozumiane jest jako stworzone przez Boga. W myśli potocznej szczególnie rozpowszechniona jest wizja zawarta w Piśmie Świętym: *Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą* (Rdz 2:7). W takim ujęciu ciało, powstałe z prochu, przynależy do świata materialnego, świata ziemi, natomiast Bóg nadaje mu formę i obdarza duszą. Odnosząc się do człowieka poprzez określenie *ciało*, podkreśla się więc jego ziemskie pochodzenie.

Powtarzające się motywy związane z powstaniem człowieka wskazują na określony sposób postrzegania ciała i natury człowieka. Ciało stworzone z gliny czy ziemi rozumiane jest jako część natury. Ciało powstałe z roślin ukazuje jego powiązanie ze środowiskiem. Tchnienie

życia dane przez Boga wskazuje natomiast na materialną genezę ciała, a jednocześnie na fakt, że to właśnie poprzez tchnienie Bóg umieszcza w człowieku część duchową.

1.2. Myślenie dualistyczne w poznaniu filozoficznym

Potoczne konceptualizacje duszy i ciała mogą być potraktowane jako punkt wyjścia do filozoficznych interpretacji, których efektem jest sformułowanie koncepcji dualizmu antropologicznego. W niniejszej części przedstawione zostaną filozoficzne ujęcia, które odegrały kluczową rolę w kształtowaniu zachodniego sposobu myślenia oraz w formułowaniu głównych prądów kulturowych w świecie zachodnim. Tytułem przykładu, filozoficzne koncepcje dualizmu antropologicznego były wykorzystywane do interpretacji doświadczenia religijnego w ramach określonych religii, np. hylemorfizm w teologii scholastycznej. Przedstawiony wybór koncepcji filozoficznych został dokonany według kryterium ich wpływu na historycznie i współcześnie dominujące nurty myślowe, w tym także na rozwój poznania naukowego.

Platon (424/423 p.n.e. – 348/347 p.n.e.) to grecki filozof, zajmujący znaczące miejsce w historii filozofii. Jego myśl wywarła fundamentalny wpływ na filozofię zachodnią, a zapoczątkowane idee pozostają żywe i rozwijane do dziś w tradycji intelektualnej określanej mianem platonizmu (Kraut, 2022; Linnebo, 2024, Balaguer, 2025). Pojawiają się trudności m.in. z określeniem trajektorii rozwoju jego koncepcji ontologicznych i antropologicznych, wyrażonych w bogatym języku metaforycznym i symbolicznym. Pomimo tego, platoński dualizm pozostaje wpływową teorią filozoficzną, ujmującą w sposób racjonalny szereg intuicji dualistycznych.

W dualistycznej myśli Platona byty dzielą się na żyjące (posiadające duszę) i nieożywione. Człowiek należy do istot żyjących, a jego struktura jest podzielona na element duchowy i cielesny. Platon sformułował koncepcję trójdzielnej duszy¹⁶: rozumnej (*noús*) umiejscowionej w głowie, wolitywnej (gniewliwej) w klatce piersiowej oraz pożądlivej w brzuchu (Platon, *Timajos*, 69d–71a). Dualizm Platoński odnosi się przede wszystkim do duszy rozumnej, przeciwstawionej materialnemu ciału, które określał jako zmysłowe, materialne i śmiertelne (Reale, 2001). Dusza rozumna – według Platona – jest nadrzędna, panuje nad innymi częściami (Platon, *Fedon* 94b; 79a–80b). To ona odróżnia człowieka od reszty przyrody, umożliwia poznanie prawdy i zrozumienie świata. Dusza wolitywna i pożądliva mają charakter materialny (Bremer, 2010), podczas gdy dusza rozumna stanowi wieczną, niematerialną substancję, zasadę życia, część boskiego pochodzenia, odrębną od ciała (Platon, *Fedon*,

¹⁶ W *Państwie* podział ten zastępowany jest analogicznie przez człowieka, lwa i potwora z wieloma głowami 588A-C, w *Fajdrosie* przez uskrzydłony rydwan prowadzony przez woźnicę z dwoma końmi: białym i czarnym 246-B.

79a–80b; Bremer, 2010). Platon postulował nieśmiertelność duszy (idea duszy ma źródło w idei życia, życie jest negacją śmierci = dusza nieśmiertelna; dowód z anamnezy; zło jej nie niszczy) (m.in. Platon, *Fedon*, 70c–72, 79b–80b, 103c–106e; Platon, *Państwo*, X, 609a–610b, 621b–d; Platon, *Fajdros*, 245c–d; Platon, *Menon*, 80d).

Platon postulował zależności własności materialnych od duchowych. W jego antropologii dusza jest nadrzędna i panuje nad ciałem (Platon, *Fedon*, 79a–80b). Według Platona człowiek poznaje świat idei za pomocą rozumu i to jest rzeczywista wiedza. Dane zmysłowe należą do ciała i nie prowadzą do wiedzy rzeczywistej (Platon, *Fedon* 65b–c). Dusza posługuje się ciałem, za jego pomocą rozpatruje zmysłami. Informacje ze zmysłów bywają jednak złudne; wiedza wieczna i trwała powstaje w wyniku poznania rozumowego. Platon nakazywał także realizowanie wartości duchowych – tylko one nadają sens egzystencji. Ciało określał jako miejsce pokuty dla duszy (jako *grób* lub *więzienie* dla duszy, która splamiła się grzechem), z którego wyzwala ją dopiero śmierć (konflikt ciało/dusza) (Platon, *Gorgiasz*, 492e; P. Siwek). Dobro to życie zgodnie z wartościami dyktowanymi przez duszę, zło to oddawanie się pielęgnacji ciała (Platon, *Fedon*, 66b–67b, 81d–83e). Myśl ta sprzyjała chrześcijańskiej nieufności wobec cielesności i akcentowaniu troski o duszę. W późniejszych dziełach stosunek Platona do ciała złagodniał, lecz nie uległ całkowitej zmianie (Reale, 2001).

Platon posługiwał się językiem mitu i metafory. Symbole odgrywały kluczową rolę w obrazowaniu jego koncepcji. Swoją metodę określał mianem *drugiego żeglowania* (Platon, *Fedon*, 99c–d), czyli nowego sposobu uprawiania nauki opartego na rozumowaniu i postulatach, a nie na danych zmysłowych (Platon przechodzi od metody stosowanej przez filozofów przyrody do odnalezienia nowej przyczyny i wypracowania własnej metody; Reale, 2001). W koncepcji natury ludzkiej opisał duszę za pomocą metafory zaprzęgu (Platon, *Fajdros*, 246a–254e), w której woźnica (rozum) kieruje dwoma końmi – jednym posłusznym i ambitnym oraz drugim opornym i niezdiscyplinowanym. Jeśli woźnica podąża za tym, co ziemskie i fizyczne, wtedy nieposłuszny koń kieruje zaprzęgiem. Woźnica oraz posłuszny koń przeżywają męki i podążają za nim. Jeśli jednak dąży ku doskonałości, nie oddaje się ziemskim przyjemnościom, prowadzenie zaprzęgu przejmuje posłuszny koń. Istotne jest więc, aby to woźnica przejął kontrolę nad zaprzęgiem i kierował tak, żeby zachować odpowiednią równowagę pomiędzy realizowaniem potrzeb fizycznych, a samodoskonaleniem człowieka. Jeszcze szerzej platońską naukę (m.in. w obszarze metafizyki, gnozeologii, dialektyki, etyki i polityki; Reale, 2001) obrazuje mit o jaskini (Platon, *Fedon*, 66c; Platon, *Państwo*, VI, 485a–b; VII, 514a–515a, 521c–d). Platon prowadził myśl, która nakazywała wyobrazić sobie ludzi mieszkających w jaskini i przykutych do jej ścian tak, że nie mogą się obrócić. Przy wejściu do jaskini stoi mur,

zasłaniający przechodniów. Mieszkańcy jaskini nie widzą światła ani ludzi, a jedynie cienie sylwetek niosących na barkach różne przedmioty. W jaskini jest echo, które niesie zwielokrotnione rozmowy osób mijających jaskinię. Cienie i echo stanowią dla nich rzeczywistość. Jeśli jednak ktoś uwolni się z jaskini i wyjdzie na zewnątrz przekona się i zrozumie, że rzeczywistość wygląda inaczej (ujrzy gwiazdy, księżyc, a w końcu słońce), a słońce było przyczyną wszystkich rzeczy. Mit o jaskini jest wieloznaczny (Reale, 2001). Symbolizuje zarówno strukturę rzeczywistości (poziomy bytu zmysłowego, ponadzmysłowego i ich podziały), płaszczyzny poznania, aspekt ascetyczny, mistyczny i teologiczny myśli Platona, jak i platońską koncepcję polityki (Reale, 2001).

Myśl Platona wywarła znaczący wpływ na filozofię europejską. W pierwszych wiekach wyznaczył sposób myślenia o człowieku w myśleniu religijnym. Ojcowie Kościoła posługiwali się jego kategoriami metafizycznymi, by przekazywać naukę wiernym (Reale, 2001). Jak stwierdza Reale (2001, s. 32): *Krótko mówiąc, filozofia Platona przez ponad tysiąc lat była najbardziej wpływowa i najbardziej pobudzająca*. Platon postrzegał człowieka w kategoriach dualistycznych – jako istotę złożoną z dwóch substancji odmiennych od siebie. Judycki (2004, s. 303) podkreśla: *Dualizm antropologiczny Platona był wyraźny [...]*. Formułując opisy duszy i natury ludzkiej, Platon zapoczątkował nurt natywistyczny¹⁷ (Judycki, 2004). Uważał, że umysł ludzki w swojej złożoności nie daje się wyjaśnić w sposób empiryczny. Przedstawił obraz duszy, która doświadczając przy pomocy zmysłów, przypomina sobie wiedzę ze *świata idei* – posiada wiedzę wrodzoną (Judycki, 2004). Pojęcia umysłu i duszy używał synonimicznie (Bremer, 2010). Obrazowe metafory Platona – jak jaskinia czy zaprzęg – wywarły wpływ na historię i kulturę europejską, inspirując m.in. literaturę i film (np. filmy *Matrix* i *Konformista* modelują jaskinię Platona; Irwin, 2002).

Arystoteles (384–322 p.n.e.) odnosił się do dualizmu antropologicznego z większą ostrożnością (Judycki, 2004). Nie prezentował dualizmu radykalnego – uznawał, że dusza nie może całkowicie istnieć bez ciała, choć pewne jej części są niezależne (*dualizm umiarkowany*; Bremer, 2010; Reale, 2001). W metafizycznej koncepcji złożenia bytów nie przedstawił jednoznacznego stanowiska w kwestii dualizmu antropologicznego. Człowieka pojmował jako byt ożywiony, obdarzony rozumem, którego zasadą życia jest dusza.

Arystoteles w swojej filozoficznej koncepcji bytów naturalnych wprowadził rozróżnienie między materią, a formą (hylemorfizm)¹⁸. Można to interpretować jako odróżnienie materialnego

¹⁷ Jak pisze S. Judycki (2004, s.222): *[...] nie wszystkie teorie natywistyczne mają charakter anamnetyczny w powyższych sensie*.

¹⁸ Stanowisko Arystotelesa może być interpretowane jako przejaw dualizmu i w taki właśnie sposób postrzega je większość filozofów (np. S. Judycki). Hylemorfizm może być jednak rozumiany zarówno w kategoriach materialistycznych, jak i pluralistycznych.

ciała (materii) od niematerialnej duszy (formy). Dusza stanowi substancjalną formę ciała (Judycki, 2004). Bóg, w akcie stwórczym, stworzył formę substancjalną, a materia pierwsza na mocy tego aktu stała się materią oznaczoną ilościowo (*drugą, quantitate signata*) – określonym czasowo i przestrzennie ciałem ludzkim (Judycki, 2004). W *De Anima* (Arystoteles) pojawia się teza podkreślająca niematerialność duszy – może przybrać dowolną formę.

Arystoteles rozumiał duszę jako siłę ożywiająca organizmy (Bremer, 2010). Określał ją *siłą konfigurującą*¹⁹, która łączy procesy biologiczne i mentalne w jedność organizmu (Judycki, 2004). Taki organizm posiada zdolność świadomego myślenia. To dusza nadaje ciału sposób funkcjonowania i specyficzne zdolności. Ciało ma życie, ale nie jest życiem – stanowi materialne podłoże dla formy, którą jest dusza (Reale, 2001).

Filozof używając pojęcia dusza odnosił się do ruchu ciał, którego nie można wyjaśnić czysto fizycznie (Arystoteles, *O duszy*, 413a26 nn). Wyróżnił trzy zdolności duszy: wegetatywną, zmysłową i rozumową (Bremer, 2010; Lehr, 2016). W poglądach Arystotelesa dusza jako forma żywego organizmu może być interpretowana materialistycznie (Judycki, 2004). Dusza wegetatywna i zmysłowa mogą tworzyć jedność funkcjonalną organizmu, zgodnie z zasadami rządzącymi materią (Judycki, 2004). W początkowym okresie swojej twórczości Arystoteles pisał, że dusza z natury nie potrzebuje ciała i porównywał, że dusza zamknięta w ciele jest jak organizm w stanie choroby (Reale, 2001). W tym sensie ciało postrzegał jako rodzaj udręki i ograniczenia dla duszy.

Na przestrzeni wieków wielokrotnie podejmowano problematykę umysłu i duszy²⁰. Szczególne miejsce w tym dyskursie zajmuje Kartezjusz (René Descartes; 1596–1650). Filozof ten, określany mianem *ojca filozofii nowożytnej*, wywarł znaczący wpływ na współczesne rozważania nad relacją między ciałem, umysłem i duszą. Jego myśl nazywana kartezjanizmem jest kluczowa i szeroko dyskutowana na polu filozofii, psychologii i innych nauk. Kartezjusz bywa traktowany jako ikona kultury i nauki, a jego nazwisko funkcjonuje jako autorytet na którego badacze powołują się hasłowo, nie znając i nie odnosząc się bezpośrednio do jego nauki. Wśród zagadnień szczególnie istotnych w jego filozofii, które wywarły trwałe wpływy na

¹⁹ Stanowisko Arystotelesa dotyczące *duszy jako siły konfigurującej* jest w dzisiejszych czasach uważane za mityczne (Judycki, 2004).

²⁰ W literaturze przedmiotu pojęcie umysłu wyparło z rozważań antropologicznych pojęcie duszy. W klasycznym problemie psychofizycznym jest dyskutowana relacja pomiędzy ciałem a umysłem, a nie ciałem i duszą. Sam Kartezjusz jest przykładem takiego przesunięcia problemowego, który niekonsekwentnie stosował oba pojęcia (umysłu i duszy) w relacji do ciała. Jak zauważa MacDonald (2019) w monumentalnej pracy poświęconej dziejom pojęciu psyche, że *Przed rozpoczęciem swych medytacji autor oznajmił, że przedstawi dowód na nieśmiertelność duszy, pod koniec jednak »Szóstej medytacji« takiego dowodu nadal nie ma. Stało się tak może dlatego, że w trakcie »Drugiej medytacji« musiał zaniechać samego pojęcia duszy i przypisanych jej z góry atrybutów na rzecz jej zastępnika, umysłu, którego nie może wszak wyposażyć w przymiot nieśmiertelności.* (MacDonald, 2019, s. 501).

współczesne dyskusje naukowe, należy wymienić racjonalizm, dualizm kartezjański oraz refleksję nad naturą człowieka.

Bezspornie należy stwierdzić, że René Descartes w świecie naukowym, jak i poza naukowym, zasłynął przede wszystkim jako twórca koncepcji dualizmu antropologicznego, znanej jako dualizm kartezjański. Jego nazwisko stało się wizytówką dualizmu, używaną niekiedy hasłowo, w oderwaniu od rzeczywistych treści jego filozofii. Pomimo tego, że współczesna nauka wykazuje niechęć wobec dualistycznych interpretacji, poglądy Kartezjusza pozostają obecne w dyskursie filozoficznym (Rozemond, 1998).

Warto przypomnieć, że Kartezjusz w koncepcji przyjmuje założenie o istnieniu dwóch rozłącznych, niezależnych substancji – fizycznej oraz metafizycznej. Istota tego dualizmu nie sprowadza się jednak do podziału na byty ożywione i nieożywione, lecz przebiega między przedmiotami świadomymi i nieświadomymi (Gut i Gut, 2013). Proces rozumowania rozpoczyna od wyobrażenia jasnych i wyraźnych idei – rzeczy, które można poznawać i nie trzeba ich dalej uzasadniać. Ideę możemy dokładnie poznawać, musimy więc mieć zdolność odróżnienia ich w rzeczywistości, a one same w sobie muszą być odróżnialne. Człowiek rozpoczynając od pojęć, przechodzi do bardziej zaawansowanego wnioskowania o ontycznej rzeczywistości. Skoro dostrzega i nazywa różnice pomiędzy tym, co fizyczne i metafizyczne, to istnieją one w rzeczywistości (Bremer, 2010).

Poglądy Kartezjusza mieszczą się w obrębie dualizmu substancji. Definicję substancji przyjmuje za Arystotelesem, rozumiejąc ją jako byt niezależny ontologicznie, niewywołany przez istnienie innych rzeczy (Bremer, 2010; MacDonald, 2019; Rozemond, 1998). Koncepcję buduje w oparciu o wiarę w Boga jako stwórcy człowieka i świata. Iwanicki (2012) określa dualizm substancji *spuścizną Kartezjusza*. Zgodnie z poglądem Descartesa istnieją dwie niezależne substancje, posiadające odmienne właściwości – fizyczne oraz metafizyczne. Substancje fizyczne można opisywać językiem fizyki (np. w kategoriach przestrzennych i czasowych), natomiast substancje metafizyczne nie poddają się takiej charakterystyce. Ciało należy do substancji fizycznych, natomiast dusza/umysł do substancji metafizycznych, posiadających własności mentalne (Miłkowski i Poczobut, 2012). Obie substancje – fizyczna i metafizyczna – tworzą człowieka i pozostają w interakcji, nie wpływając jednocześnie na inne ciała czy umysły (dualizm interakcjonistyczny). Zgodnie z jego poglądami umysł i ciało są rozdzielne, mogą być oddzielnie poznawane.

W *Szóstej Medytacji* Kartezjusz wyprowadza wniosek, że umysł może istnieć niezależnie od ciała (Rozemond, 1998). Pieter (2021) pisze, że Kartezjusz *zerwał pomost pomiędzy duszą, a ciałem*. Wątpić można we wszystko, poza faktem, że myślimy. Możliwe jest podawanie

w wątpliwość istnienia ciała, ale nie istnienia myślącej duszy (Bremer, 2010). W tej koncepcji umysł został określony jako *prosty, niematerialny i nieśmiertelny*, a jego główną funkcją i atrybutem jest myślenie.

Substancję fizyczną (*rzeczy rozciągle – res extensa*) można opisać za pomocą kategorii fizycznych; ciało ludzkie stanowi jej modyfikację (Iwanicki, 2012) i jest poznawalne przez zmysły (Bremer, 2010). Bóg ukształtował człowieka, a ciało jest posągiem lub maszyną (MacDonald, 2019). Substancji нефizycznych (*rzeczy myślące – res cogitans*) może być wiele (np. Bóg, aniołowie). Umysł człowieka jest jedną z tego rodzaju substancji (Iwanicki, 2012). Można go poznać dzięki poznaniu wewnętrznemu (Bremer, 2010). Nie można jednak uznać, że substancje нефizyczne są czysto mentalne. Sam Kartezjusz podkreślał, że nie da się ich sprowadzić wyłącznie do kategorii myśli czy świadomości (Hatfield, 2024). Substancje te są niepodzielne, nieprzenikliwe i niedostępne dla poznania zmysłowego (Bremer, 2010).

Mimo ontologicznej niezależności, ciało i umysł pozostają w interakcji. Kartezjusz postulował, że miejscem tej interakcji jest szyszynka mózgowa. Świat dzisiejszej nauki mówi nam o tym, że nie jest możliwe wskazanie konkretnego miejsca, w którym miałyby zachodzić tego rodzaju oddziaływanie (Bremer, 2010). Refleksja Kartezjusza w tym zakresie stała się punktem wyjścia dla współczesnego problemu relacji umysł–ciało (*mind–body problem*) (Rozemond, 1998; Żegleń, 2003). Można przyjąć, że to właśnie on stworzył tradycyjne stanowisko w tym zakresie (Rozemond, 1998; Żegleń, 2003). Kolejne poglądy zostały nadbudowane, jako konkurencyjne stanowiska do substancjalnego traktowania umysłu. W dyskusję z Kartezjuszem wchodzi również przedstawiciele ucieleśnionego poznania, uznając istotną rolę procesów zachodzących w ciele na poznanie.

Kartezjusz podtrzymuje także tezę o jedności ciała i umysłu (Bremer, 2010; MacDonald, 2019). Człowiek doświadcza tej jedności, która nie jest porównywalna z żadnym innym doświadczeniem (Bremer, 2010). Niepodzielny umysł łączy się z podzielnym ciałem, tworząc ludzkie jestestwo. Umysł staje się mieszaniną z ciałem, tworzą rozciągłość osoby. Zmysł wspólny odbiera informacje ze zmysłów i umożliwia umysłowi uzyskanie dostępu do nich oraz ich późniejsze przetwarzanie. W *Namiętnościach duszy* Kartezjusz (1986) wyróżnia czynności umysłu oraz namiętności. Do czynności umysłu zalicza akty wolicjonalne, a namiętności to spostrzeżenia ze zmysłów (zewnątrzna rzeczywistość wpływa na zmysły i powoduje odpowiednie doznania w mózgu), doznania pochodzące z ciała (np. głód, ból) oraz doświadczane emocje (np. radość, smutek) (MacDonald, 2019).

Ważnym aspektem dyskusji w świecie dzisiejszej nauki jest relacja pojęć *dusza i umysł*. Część badaczy wskazuje, że Kartezjusz używał ich synonimicznie (Possenti, 2007; Rozemond,

1998), inni natomiast utrzymują, że w jego filozofii pojęcia te są rozdzielne (Fowler, 1999; MacDonald, 2019). Niejasności wynikają z tego, że w różnych fragmentach dzieł Kartezjusz stosuje je odmiennie – raz utożsamiając, innym razem różnicując. W tym obszarze pojawiają się kontrowersje, historycy filozofii nie zgadzają się co do tego, czy rzeczywiście sformułował tezę o różnicy pomiędzy umysłem i duszą. Dyskusja ta wpłynęła na prowadzoną w świecie dzisiejszej refleksję na gruncie filozofii, teologii czy psychologii, dotyczącą trójstronnego modelu ciało/umysł/dusza (Fortuna i in., 2023a).

Istnieje sposób interpretacji myśli Kartezjusza, który uznaje, że rozróżniał wspomniane wyżej pojęcia, a w prezentowanej koncepcji natury ludzkiej skupił się na umyśle, odbierając tym samym uprzywilejowane miejsce duszy. Przyczyną tego miało być odrzucenie przez Kartezjusza dotychczasowych definicji duszy wyznawanej przez scholastycznych arystotelików (odrzuca przekonanie, że dusza jest tym, co ożywia ciało; Frede, 1992). W *Drugiej Medytacji* (Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*) odrzucił przyjmowane przez siebie poglądy i wyobrażenia dotyczące duszy (to coś rozrzedzonego, ulotnego; tchnienie, powietrze, wiatr ogień). Duszy wciąż przypisywał jednak nieśmiertelność (umysł nie posiadał tego przymiotu), obiecując wyprowadzenie dowodu w tej kwestii, czego ostatecznie nie dokonał (MacDonald, 2019). Przyjął Platónską koncepcję duszy, rozszerzając ją za św. Augustynem o element wznoszenia na wyższe stany przy pomocy dyscypliny ludzkiego umysłu. Umysł pojmował za to substancjalnie, jako specjalny rodzaj poznającej substancji (Żegleń, 2003). Głównym atrybutem umysłu jest myśl, która jest wystarczająca do tego, aby umysł uznać za substancję (Rozemond, 1998). Współczesne badania pokazują, że istnieje intuicyjne rozróżnienie funkcji, jakie sprawują ciało i dusza (Gut i in., 2021; Richert i Harris, 2006, 2008; Richert i Smith, 2012). Wydaje się więc, że gdyby taki sposób interpretacji myśli Kartezjusza był właściwy, jego intuicja oddzielająca umysł od duszy byłaby poprawna²¹.

Człowiek jest również samoświadomy, a Kartezjusz mówiąc o tym, że nie możemy wątpić w istnienie naszego Ja, jednocześnie uznaje ciało za zewnętrzne – w ten sposób je odczuwamy, kiedy ujmujemy je w świadomości (Rozemond, 1998).

Celem niniejszego rozdziału było wykazanie, że myślenie dualistyczne stanowi uniwersalną ramę interpretacyjną, obecną zarówno w potocznych intuicjach, jak i w dyskursie

²¹ Wpływ kartezjanizmu na stan dzisiejszej nauki jest znacznie szerszy. Wyróżniono problemy, które będą miały istotne odniesienie do dyskusji z P. Bloomem w rozdziale trzecim. Wśród wpływu kartezjanizmu na stan dzisiejszej nauki można wymienić m.in. uformowanie różnych stanowiska w kwestii myślenia zwierząt, nie jest to jednak przedmiotem niniejszej rozprawy

naukowym. Analizę przeprowadzono z dwóch perspektyw: (1) poznania potocznego (w tym psychologii potocznej) oraz (2) poznania naukowego (filozoficznego).

W obszarze poznania potocznego wykazano, że naiwne teorie rzeczywistości – rozwijane od wczesnego dzieciństwa – mają charakter dualistyczny: świat dzieli się na sferę materialną i niematerialną, a człowiek mimo swojej cielesnej natury posiada niematerialny składnik (duszę/umysł). Myślenie dualistyczne ujawnia się w tzw. naiwnej fizyce i biologii (m.in. poprzez esencjalizm, teleologiczne wyjaśnienia, animizację i antropomorfizację). Źródłem myślenia dualistycznego są także religie, które dostarczają spójnych narracji o podziale na część materialną i niematerialną człowieka. W potocznym obrazie dusza bywa opisywana jako niematerialna, nieśmiertelna, czysta i nadrzędna wobec ciała; ciało natomiast jako materialne, kruche, śmiertelne i grzeszne. Wątki pochodzenia duszy i ciała ilustrują zarówno mity, jak i tradycje religijne. Dualistyczne intuicje mają charakter intuicyjny, uniwersalny i naturalny – są zrozumiałe dla przeciętnego człowieka i pojawiają się na wczesnym etapie rozwoju, niezależnie od kultury.

Analiza poznania filozoficznego objęła wybrane znaczące koncepcje, które kształtowały debatę nad strukturą człowieka. U Platona dominuje silne rozróżnienie duszy i ciała przy zachowaniu praktycznej idei ich współdziałania (dusza ma rządzić, ciało podlegać). Platon postuluje trójdzielnią duszę z prymatem części rozumnej, nieśmiertelność oraz deprecjonowanie roli poznania zmysłowego (metafory zaprzęgu i jaskini). Arystoteles proponuje hylemorfizm i umiarkowany dualizm: duszę jako formę organizującą ciało, z rozróżnieniem władz wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej. Kartezjusz rozwija dualizm substancji (*res cogitans* – *res extensa*), łącząc tezę o ontologicznej odrębności z doświadczeniem jedności osoby; wskazuje na interakcję umysłu i ciała (problem umysł–ciało), a relację pojęć *umysł* i *dusza* pozostawia niejednoznaczną.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że od strony metodologicznej dualizm antropologiczny jest konceptem uniwersalnym. Występuje we wszystkich typach wiedzy—w poznaniu potocznym, filozoficzno-teologicznym oraz naukowym. Dualistyczne schematy są poznawczo głęboko zakorzenione, kulturowo trwałe i filozoficznie różnorodnie racjonalizowane. Pomimo współczesnych tendencji materialistycznych, problem relacji elementu niematerialnego i materialnego pozostaje jednym z kluczowych zagadnień antropologii filozoficznej.

Rozdział 2. Rozwojowe fundamenty dualizmu antropologicznego

Myślę, że dzieci od samego początku są dualistami. Nawet niemowlęta zaczynają od tego rodzaju rozdzielenia ciała i duszy. Ujmując to nieco inaczej, zaczynają od dwóch odrębnych sposobów interpretacji lub systemów podstawowej wiedzy, z których jeden odpowiada ciału, a drugi duszy²².

P. Bloom

Dualizm antropologiczny pozostaje jednym z tematów stale powracających w dyskursach potocznych, religijnych i filozoficznych. Jak wykazano w rozdziale 1., przejawia się on zarówno w myśli potocznej – obecnej m.in. w intuicyjnych ujęciach z zakresu fizyki i biologii – jak i w refleksji filozoficznej. Wpływa bezpośrednio na koncepcje osoby, a także na sposób rozumienia jej poszczególnych części: ciała oraz duszy. Jedną z propozycji wyjaśniających taki sposób myślenia zaproponował psycholog Paul Bloom.

Współczesna psychologia rozwojowa odrzuca klasyczne stanowiska filozoficzne i psychologiczne, według których dziecko rodzi się jako *tabula rasa*, pozbawione wrodzonej wiedzy i całkowicie zależne od doświadczenia zmysłowego (Hume, 2000; Locke, 1999; Piaget, 1952; Rousseau, 2017). W opozycji do tych poglądów Bloom (2004a, 2004b) rozwija koncepcję myślenia dualistycznego, wskazując, że niemowlęta od urodzenia wyposażone są w określone mechanizmy poznawcze pozwalające postrzegać świat jako złożony z obiektów materialnych oraz niematerialnych. Myślenie dualistyczne określił mianem *ewolucyjnego przypadku*, którego konsekwencje ujawniają się w potocznym rozumowaniu w sferze społecznej, duchowej oraz fizycznej (przyrodniczej) (Bloom, 2004a). Początkowa wiedza, choć elementarna, umożliwia im formułowanie oczekiwań wobec świata oraz rozumienie jego najprostszych prawidłowości. Z biegiem czasu wiedza ta ulega rozwinięciu dzięki interakcjom ze środowiskiem, nabywaniu nowych doświadczeń oraz dojrzewaniu struktur neurobiologicznych i motorycznych.

Badania rozwojowe prowadzone przez Blooma i innych autorów dostarczają licznych wyjaśnień, dlatego dualizm antropologiczny jawi się jako zjawisko uniwersalne, intuicyjne i naturalne (m.in. Bloom, 2004a, 2007; Chudek i in., 2013). Bloom zaproponował syntetyczną koncepcję, która interpretuje i wyjaśnia mechanizmy leżące u podstaw tej zdolności. Odwołuje się przy tym do tradycji filozoficznej, w szczególności do Kartezjusza – jednego z najsłynniejszych dualistów. Zdaniem Blooma, potoczny obraz człowieka ma charakter dualistyczny, a filozofia Kartezjusza stanowi jego filozoficzny wyraz. Ewolucja, poprzez procesy adaptacyjne, doprowadziła do ukształtowania takiego sposobu myślenia o ludziach

²² *I think children are dualists from the start. Even babies start off with this sort of body-soul split. To put it somewhat differently, they start off with two distinct modes of construal, or systems of core-knowledge, one corresponding to bodies, the other to souls* (Bloom, 2004b).

i przedmiotach, że współcześnie spontanicznie postrzegamy świat zgodnie z linią zaproponowaną przez René Descartesa – ojca filozofii nowożytnej. Jednocześnie Bloom podkreśla, że poznanie naukowe; psychologiczne, pokazuje, że zdroworozsądkowy i filozoficzny dualizm jest fałszywy.

Koncepcja Blooma stanowi próbę wskazania przyczyn myślenia dualistycznego. Autor akcentuje zarówno uwarunkowania biologiczne, jak i psychologiczne, które wyjaśniają mechanizm tego sposobu poznania. Jako psycholog rozwojowy podejmował analizy zjawisk takich jak fizyka potoczna, artyficyjizm, sztuka, esencjalizm, mindreading, empatia, moralność czy teologia potoczna. Wyniki badań w tych obszarach traktuje jako rozwojowe fundamenty dualizmu antropologicznego.

Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie koncepcji myślenia dualistycznego Paula Blooma. Szczególny nacisk położono na fundamenty rozwojowe dualizmu antropologicznego – wrodzone mechanizmy poznawcze ujawniające się we wczesnym dzieciństwie oraz ich rolę w kształtowaniu intuicji dotyczących świata. Analiza ta pozwoli ukazać, w jaki sposób pierwotne wyposażenie poznawcze dziecka wpływa na formowanie myślenia dualistycznego i jego konsekwencje dla dalszego rozwoju jednostki.

2.1. Fizyka potoczna

Paul Bloom (2004a, 2004b) zakłada, że niemowlęta przychodzą na świat z określonym wyposażeniem umysłowym. Ich początkowa wiedza ma charakter podstawowy, jednak już na tym etapie umożliwia im formułowanie oczekiwań wobec świata fizycznego i rozumienie jego najprostszych zasad. Stan wiedzy dziecka stopniowo wzbogaca się dzięki odkrywaniu świata poprzez percepcję nowych wrażeń zmysłowych oraz dojrzywaniu struktur mózgowych i motorycznych. Niektóre mechanizmy poznawcze ujawniają się na wczesnym etapie – przykładem jest zdolność wykrywania agencji, obserwowana już w pierwszych godzinach życia noworodka. Zdolności, takie jak rozumienie fundamentalnych reguł biologicznych dotyczących funkcjonowania żywych organizmów, wykształcają się później (Cohen i Barrett, 2011). Część wiedzy niemowlęta nabywają również poprzez bezpośrednie doświadczenia i interakcje ze środowiskiem.

W historii filozofii i psychologii pojawiały się koncepcje zakładające, że przychodzące na świat dzieci nie posiadają wrodzonej wiedzy (np. Hume, 2000; Locke, 1999; Piaget, 1952; Rousseau, 2017). Dzisiejszy stan wiedzy wskazuje jednak, że było to błędne założenie (Kellman i Spelke, 1983; Meltzoff i Moore, 1977; Spelke, 1994; Wynn i in., 2002). W przeciwieństwie do założeń Piageta, dzieci nie są całkowicie zależne od swoich zmysłów w zakresie pozyskiwania

informacji; wykazują bowiem oczekiwania dotyczące cech obiektów znajdujących się poza bezpośrednim zasięgiem percepcji.

Badania nad zakresem wiedzy czy umiejętności niemowląt napotykać istotne trudności metodologiczne: brak komunikacji werbalnej, ograniczone możliwości planowania i wykonywania skoordynowanych działań fizycznych, a także niewystarczająco precyzyjne narzędzia neuroobrazowania. Paul Bloom (2004a) wspiera swoje koncepcje badaniami, które wykorzystują obserwację zachowań niewerbalnych dzieci – m.in. kierunku i czasu spoglądania czy ruchu głowy (Baillargeon i in., 1985; Baillargeon, 2002; Kellman i Spelke, 1983; Kuhlmeier i in., 2004; Spelke i in., 1995a; Wynn, 1992; Wynn i in., 2002; Xu i in., 1999). Baillargeon i in. (1985) wykazali, że niemowlęta już w wieku pięciu miesięcy posiadają pojęcie trwałości obiektu. Rozumieją one zasadę solidności (zgodnie z którą dwa obiekty nie mogą zajmować tej samej przestrzeni fizycznej w tym samym czasie) oraz oczekują, że obiekt zatrzyma się, gdy napotka przeszkodę. W późniejszych pracach Baillargeon (2002) dowiodła, że od pierwszych miesięcy życia dzieci dysponują podstawowymi intuicjami na temat świata fizycznego, które rozwijają w złożone modele wraz z nabywaniem doświadczenia. Badania Kellmana i Spelke (1983) pokazały, że niemowlęta już we wczesnym okresie życia potrafią postrzegać spójność obiektów, nawet jeśli są one częściowo zasłonięte. Kuhlmeier i in. (2004) stwierdzili natomiast, że pięciomiesięczne niemowlęta stosują zasadę ciągłości ruchu do obiektów nieożywionych, lecz nie do ludzi. Na tej podstawie wysunęli hipotezę, że dzieci dysponują odrębnymi systemami uczenia się i rozumowania: jednym odnoszącym się do materialnych obiektów fizycznych, a drugim do podmiotów intencjonalnych. Spelke i in. (1995a) odkryli, że kilkumiesięczne dzieci dysponują regułami percepcji obiektów, które pozwalają im zachować poczucie ciągłości świata fizycznego, nawet jeśli obiekty znikają z pola widzenia. Wynn (1992) zasugerowała, iż niemowlęta posiadają wrodzoną zdolność wykonywania prostych operacji arytmetycznych. Z kolei wyniki badań Wynn i in. (2002) wskazują, że dzieci mogą mieć wrodzoną zdolność abstrakcyjnej reprezentacji liczby, co stanowi podstawę późniejszego uczenia się matematyki i pojęć liczbowych. Xu i in. (1999) wykazali, że niemowlęta początkowo rozwijają zdolność śledzenia obiektów na podstawie wskazówek przestrzennych, ruchowych i ciągłości trajektorii, zanim zaczną posługiwać się bardziej abstrakcyjnymi kategoriami poznawczymi umożliwiającymi identyfikację i różnicowanie obiektów. Przytoczone badania wskazują, że niemowlęta już w pierwszych miesiącach życia wykazują rozumienie podstawowych zasad fizyki. Te wrodzone lub bardzo wczesnie rozwijające się mechanizmy stanowią fundament dalszego rozwoju.

Rozważając fundamentalną naturę rzeczywistości, Bloom (2004a) analizuje założenia, jakie ludzie przypisują światu fizycznemu. Wspomina o pewnych stałych cechach, których od niego oczekujemy. Odwołuje się do badań Elizabeth Spelke (1994; Spelke i in., 1993), która wyróżniła cztery podstawowe właściwości przedmiotów, spontanicznie im przypisywane: spójność (przedmiot stanowi całość i przemieszcza się jako całość), solidność (przedmiot nie przenika przez inny obiekt), ciągłość (przedmioty trwają w przestrzeni w sposób ciągły, nie znikają i nie pojawiają się w innym miejscu) oraz kontakt (przedmioty materialne mogą zmieniać położenie jedynie wskutek kontaktu z innymi przedmiotami).

Mimo tego zestawu podstawowych właściwości, które spontanicznie przypisujemy światu fizycznemu (wyartykułowanie tych cech nie jest łatwe, nie przychodzi nam to z łatwością), nie zawsze zachowujemy się w sposób spójny. Ludzie potrafią bowiem świadomie przyjmować przekonania sprzeczne z tymi intuicyjnymi założeniami dotyczącymi świata zewnętrznego – na przykład negując prawa fizyki i akceptując możliwość istnienia sił nadprzyrodzonych.

Fizyka potoczna stanowi jeden z filarów omawianego wrodzonego podziału poznawczego w ramach myślenia dualistycznego. Dostarcza *świata ciał i obiektów*, który jest odgórnie ograniczony przez prawa fizyki. Z intuicji potocznych formujemy naszą potoczną koncepcję ciała. Mechanizmy poznawcze ujawniające się na gruncie fizyki potocznej stanowią podstawę międzykulturowo rozpowszechnionych koncepcji osoby, obejmujących zarówno aspekty cielesne (np. właściwości fizyczne i biologiczne), jak i te niezwiązane bezpośrednio z cielesnością, lecz pozostające w ścisłej relacji z funkcjami organizmu (takie jak sprawczość czy procesy umysłowe) (Cohen i Barrett, 2011). Dzieci mają inne oczekiwania wobec przedmiotów fizycznych niż wobec istot żywych (Bloom, 2004a, 2004b). O ile wobec przedmiotów obowiązują prawa spójności, solidności, ciągłości i kontaktu (Spelke, 1994; Baillargeon i in., 1985), o tyle wobec ludzi oczekują działania intencjonalnego. Fizyka potoczna jest podstawowym filarem rozumowania o osobie. Dzięki niej jednostka, bez potrzeby świadomej refleksji, rozpoznaje na przykład, że ciało nie może przenikać przez przeszkody fizyczne, a podmiot jako sprawca jest zdolny do realizacji celów. To wskazuje na kluczowy związek z postulowanym przez P. Blooma myśleniem dualistycznym.

2.2. Artyficyjizm i sztuka

Bloom (1996, 1998) argumentuje, że kategorie artefaktów są określane przede wszystkim przez intencje twórcy i kontekst ich powstania, a nie jedynie przez cechy materialne czy funkcjonalne. Ludzkie myślenie charakteryzuje artyficyjizm – przekonanie, że wszystko na

świecie, zarówno byty, jak i zdarzenia – posiada swojego twórcę. Ten sposób myślenia cechuje nie tylko dzieci, ale również dorosłych. Bloom (2004a) odwołuje się w tym kontekście do badań Kelemen (1999a, 1999b, 1999c), która wykazała, że dzieci postrzegają każdy element rzeczywistości jako stworzony w określonym celu. Ponadto zarówno dzieci, jak i dorośli interpretują funkcję przedmiotu przede wszystkim w odniesieniu do czynności, dla której został zaprojektowany. Gelman i Bloom (2000) wykazali również, że artyficyalizm wiąże się z procesem nazywania obiektów – intuicje dotyczące intencji odgrywają istotną rolę w przypisywaniu im nazw. Artyficyalizm wpisuje się tym samym w dualistyczny sposób ujmowania rzeczywistości: świat fizyczny postrzegany jest jako posiadający drugą warstwę, którą stanowi intencja jego twórcy (Bloom, 2004a).

Piaget (1929) w swojej teorii rozwoju poznawczego tłumaczył to zjawisko wskazując, że dzieci nie mają wystarczającej dojrzałości poznawczej, aby rozumieć świat w kategoriach innych niż działania intencjonalne, i nie potrafią zrozumieć zjawisk fizycznych. Wraz z rozwojem psychologii wykazano jednak, że nie jest to prawdą – nawet niemowlęta są w stanie pojąć niektóre własności fizyczne, takie jak grawitacja, odróżniać wytwory naturalne od sztucznych oraz rozumować na temat ciał i dusz.

Ludzie rozszerzają wrodzoną zdolność mindreadingu na świat fizyczny, postrzegając artefakty jako stworzone celowo przez działania ludzi, a świat przyrody jako rezultat działania projektanta, co stanowi podstawę wiary w kreacjonizm. Daje to ludziom poczucie bezpieczeństwa i emocjonalne ukojenie, zapewniając, że świat przyrody powstał z myślą o nich, a oni sami są wytworem boskiego działania. Tendencja do przypisywania twórcy w świecie przyrody jest silniejsza u dzieci, co tłumaczy ich większą podatność na przyjmowanie wyjaśnień opartych na interwencji Boga (Evans, 2000).

Bloom (2004a) analizując źródła skłonności do wiary w kreacjonizm, odwołuje się do popularnego argumentu z inteligentnego projektu (Paley, 1828, za: Dawkins, 1986). Złożoność świata i jego funkcjonowanie prowadzą do przyjęcia wyjaśnienia, że musi ono być efektem celowego, zaplanowanego działania stworzonego przez boski umysł. Bloom wskazuje, że obraz celowego stworzenia świata jest powszechny we wszystkich religiach. Jednocześnie podkreśla istnienie teorii wyjaśniającej powstanie świata bez odwołania do projektanta – teorii doboru naturalnego Darwina. Teoria Darwina wyklucza celowościowe istnienie świata oraz obecność twórcy, zakładając, że organizmy żywe powstają w wyniku przypadku. Jest to jednak koncepcja sprzeczna z naszą intuicją; ludzie rzadko przyjmują ją wprost, ponieważ zaburza ona ich naturalną tendencję do myślenia w kategoriach celowości i esencjalizmu.

Artyficyalizm odnosi się również do dzieł sztuki. Człowiek od najmłodszych lat

przypisuje im intencje twórcze. Dzieci mają tendencję do postrzegania dzieł sztuki przede wszystkim przez pryzmat intencji przypisywanych twórcy (Preissler i Bloom, 2008). Już w wieku niemowlęcym dzieci doceniają przedstawienia wizualne (Bloom, 2004a). Nie oznacza to jednak pełnej kompetencji – dzieci wraz z rozwojem i doświadczeniem osiągają coraz wyższe umiejętności w tym zakresie. Potrafią dostrzec na zdjęciu obiekt, który widziały w rzeczywistości, np. swoją zabawkę. Po nabyciu zdolności mowy małe dzieci nazywają także przedmioty przedstawione na zdjęciach i obrazach. Są jednak zainteresowane obrazami przede wszystkim jako czymś, co istnieje w rzeczywistości, ale wygląda inaczej – jest płaskie. Zdarza się, że próbują sięgnąć po to, co widzą na obrazku.

Ludzie uczą się tego, co istnieje w świecie, również przez reprezentacje – np. widząc fotografię dzieła sztuki, poznają jego wygląd; nie muszą oglądać dzieła w rzeczywistości. Bloom (2004a) popiera to założenie, przedstawiając eksperymenty, które pokazują, że już półtoraroczne dzieci są w stanie odróżnić reprezentację rzeczywistości od tego, co jest na zdjęciu (Preissler i Carey, 2004). Wskazuje także, że niektórzy psychologowie kwestionują tę zdolność dzieci, prezentując eksperymenty dowodzące ich niewiedzy (Beilin i Pearlman, 1991; Thomas i in., 1994). Tłumaczy jednak te rozbieżności trudnością zrozumienia przez dzieci pytań zadawanych przez eksperymentatorów (Bloom, 2000). Podkreśla również, że dzieci rozumieją, iż to, co dzieje się z reprezentacją obiektu na obrazie, nie jest równoznaczne ze zdarzeniami dotyczącymi obiektu w rzeczywistości.

Obrazy, rzeźby i inne niepokojące wytwory wywołują u ludzi emocje – zarówno negatywne, jak i pozytywne. Mogą również powodować reakcje fizjologiczne organizmu, takie jak łzy, wymioty czy ból brzucha. Sztuka dodatkowo pełni funkcję komentarza wobec kultury, bieżącej sytuacji oraz konkretnych problemów społecznych, co zbliża ją do filozofii – wywołuje bowiem podobne reakcje emocjonalne. Rzeczywiste obiekty i sytuacje wywołujące określone reakcje u ludzi wywołują je także wówczas, gdy stają się przedmiotem sztuki. Ponadto ludzie lubią obserwować obrazy i reprezentacje obiektów, których nie mogą posiadać w rzeczywistości.

Nie jest to jednak wyczerpujące wyjaśnienie, gdyż emocje wywołują także abstrakcyjne obrazy (Bloom, 2010b), a mechanizm ich oddziaływania na psychikę ludzką pozostaje niejasny. Najsilniejszy wpływ na ludzi mają dzieła wywołujące uczucie niepokoju. W tym kontekście Bloom (2004a) przywołuje słowa Harolda Rosenberga (1973), który określa je mianem *niepokojących przedmiotów*. Te kontrowersyjne wytwory bywają sprzedawane za wysokie sumy, co stanowi przejaw luksusu, potwierdzenie statusu społecznego oraz dowód pożądania dzieł wartościowych. Przedstawia również pogląd na to, dlaczego ludzie chcą oglądać i posiadać *niepokojące przedmioty* – są to wizualizacje nieoczywiste, które prowokują ciekawość

i wywołują silne emocje (Bloom, 2004a).

Artyficyjizm podkreśla, że obiekty posiadają intencję twórcy, niezależnie od warstwy fizycznej posiadają warstwę niematerialną. To wprost wpisuje się w dualistyczny sposób myślenia, który rozdziela świat materialny od świata niematerialnego. Podobnie w sztuce ułatwia rozróżnienie tych dwóch sfer, chociaż pierwotnie dotyczy postrzegania obiektów w świecie fizycznym, rozszerza się na interpretację dzieł sztuki, łącząc percepcję celowości, emocje i kontekst kulturowy, co odzwierciedla zarówno dualistyczny sposób postrzegania rzeczywistości, jak i wrodzoną skłonność człowieka do przypisywania intencji twórczych.

2.3. Esencjalizm i kategoryzacja

Nasze potoczne myślenie cechuje esencjalizm. Bloom (2004a) podkreśla rolę esencjalizmu (w wersji proponowanej przez J. Locke'a) w procesie myślenia o obiektach ze świata przyrody, jak i o przedmiotach sztucznie wytworzonych. Ludzie wierzą, że istnieją określone esencje – realne istoty rzeczy, ukryte właściwości – które umożliwiają przypisanie poszczególnych egzemplarzy do danej kategorii. Obrazuje to przykładem składu chemicznego wody, który pozwala na zaklasyfikowanie substancji o identycznym składzie chemicznym do kategorii *woda*. Co istotne, ludzie nie muszą posiadać świadomej konceptualizacji esencji, mimo to wierzą, że esencje istnieją.

Bloom (2004a) określa ten sposób myślenia jako uniwersalny, obecny nawet u małych dzieci. Uniwersalność oznacza w tym ujęciu niezależność od formalnej edukacji, wychowania przez rodziców czy też od kontekstu kulturowego. Zdaniem Blooma jest to adaptacyjny i podstawowy sposób rozumowania na temat świata. Uzasadniając ten element swojej koncepcji, Bloom przedstawia dowody empiryczne, które – jego zdaniem – potwierdzają założenie o uniwersalności esencjalizmu. Odwołuje się między innymi do badań przeprowadzonych na grupach dzieci, które potrafią wnioskować na temat ukrytych właściwości przedmiotów i uznają je za ważniejsze w procesie przypisywania egzemplarzy do kategorii niż cechy powierzchowne (Diesendruck i in., 1998; Gelman i Wellman, 1991; Gelman, 2003; Keil, 1989). Diesendruck i in. (1998), Gelman i Wellman (1991), Gelman (2003) i Keil (1989) wykazali, że dzieci nie traktują obiektów wyłącznie w kategoriach ich wyglądu zewnętrznego. Kategoryzując obiekty odwołują się do ukrytych właściwości (w przypadku bytów naturalnych) oraz intencji (w przypadku artefaktów), co potwierdza wczesny rozwój naiwnego esencjalizmu.

Esencjalizm dostarcza *ukrytego kryterium* dla psychologicznych i filozoficznych podstaw kategoryzacji, ponieważ zakłada, że kategorie nie są arbitralnymi zbiorami cech, lecz mają głębsze, ukryte kryterium przynależności. Zakwalifikowanie do kategorii odbywa się na

podstawie stałych cech, które są wyrazem esencjalizmu. Bloom uważa, że dzięki ewolucji człowiek został wyposażony w specyficzny sposób myślenia o przedmiotach — tworzy pojęcia, a następnie łączy je w kategorie (Bloom, 1996, 2004, 2010). Pod nazwą danego pojęcia może kryć się nieskończona ilość egzemplarzy. Dzięki temu oszczędzamy nasze procesy pamięciowe, unikając konieczności tworzenia nowych, pojedynczych konceptów. Kategorie mogą mieć charakter naturalny (np. gatunki zwierząt), ale mogą dotyczyć również podziałów sztucznych, dokonywanych ze względu na potrzeby człowieka. O przynależności do kategorii decydują między innymi określone właściwości przedmiotów, które odróżniają je od innych. Właściwości te nie są jednak wystarczające do stworzenia kategorii. Opisując mechanizm kategoryzowania przedmiotów sztucznych, tzw. artefaktów, Bloom odwołuje się do ustaleń takich autorów jak Carey (1985) czy Levinson (1979, 1989, 1993). Artefakty przydziela się do kategorii zgodnie z intencją twórcy. Prezentując ten pogląd, Bloom wskazuje, że człowiek postrzega przedmioty w sposób dualistyczny: widzi w nich zamysł, a więc produkt umysłu twórcy. Jest to możliwe dzięki rozwiniętej teorii umysłu.

Posiadamy również zdolność rozumowania pojęciowego umożliwiającą przypisywanie egzemplarzy do kategorii poprzez analizę informacji dostarczanych przez zmysły i ich poznawcze przetwarzanie. Bloom (2004a) powołuje się na argument J. Locke'a (1999), zgodnie z którym zapamiętywanie pojedynczych przedmiotów oraz doświadczeń nie byłoby możliwe — przekraczałoby to bowiem możliwości naszego systemu pamięciowego, chociaż nie da się tego w pełni zweryfikować. Kategorie umożliwiają człowiekowi naukę, pozwalają na tworzenie analogii oraz na przypisywanie nowo poznanych przedmiotów do istniejących już w umyśle kategorii.

Ponadto Bloom (2004a) twierdzi, że wszystkie kategorie mają swoje esencje. W przypadku kategorii odnoszących się do obiektów naturalnych (ze świata przyrody) esencje dotyczą ukrytych właściwości fizycznych czy struktury genetycznej. Esencje związane z obiektami sztucznie wytworzonymi obejmują intencje twórcy oraz funkcję przedmiotu (Bloom, 1996, 1998). To właśnie intencje twórcy odgrywają szczególnie istotną rolę w procesie myślenia dzieci o przedmiotach. Istnieją przypadki, które mimo określonych cech ciężko przypisać do kategorii. Człowiek wyróżnia się jednak intuicją co do esencji, która pozwala mu klasyfikować nietypowe egzemplarze. Nie zawsze jednak udaje się uchwycić właściwą esencję kategorii czy przedmiotu – w takich sytuacjach konieczna staje się konsultacja z ekspertem (np. w przypadku obiektów naturalnych z genetykiem lub chemikiem, a w przypadku obiektów sztucznie stworzonych z archeologiem lub historykiem).

W historii myśli filozoficznej pojawiły się różne rodzaje esencjalizmu. Bloom (2004a) przywołuje wersję rozwiniętą przez Arystotelesa i Platona, którą określa mianem *bad essentialism*. Zakłada ona istnienie idealnych i niezmiennych form. Może to jednak prowadzić do negatywnych konsekwencji, zwłaszcza w odniesieniu do kategorii biologicznych, takich jak gatunki. W przypadku aplikacji tego rodzaju esencjalizmu do człowieka pojawia się niebezpieczeństwo kategoryzacji ludzi na rasy, a w konsekwencji – powstawania uprzedzeń na tle rasowym.

Esencjalizm ujawnia się jako forma myślenia dualistycznego: człowiek nie ogranicza się do percepcji materialnych cech obiektów, lecz przypisuje im także niematerialny wymiar, który uznaje za kluczowy dla kategoryzacji. To, co fizyczne (cechy powierzchniowe), często odgrywa rolę drugorzędną w stosunku do tego, co ukryte, czyli istoty, intencji lub umysłu twórcy. Myślenie dualistyczne dostarcza więc ram interpretacyjnych, w których esencjalizm i kategoryzacja znajdują swoje psychologiczne uzasadnienie.

2.4. Mindreading i empatia

W koncepcji myślenia dualistycznego Blooma można zauważyć, że określa on zdolności werbalne dzieci jako umożliwiające opisywanie stanów psychicznych własnych oraz innych osób. Popiera tezę, że dzieci przed czwartym rokiem życia rozumieją umysł w sposób odmienny od dorosłych. Wskazuje, że dzieci w wieku przedszkolnym nie potrafią także kłamać w wiarygodny sposób ani utrzymywać informacji w tajemnicy. Jednocześnie dostrzega ich ograniczenia w niektórych obszarach poznawczych, np. podczas rozwiązywania zadań dotyczących teorii umysłu (ToM). Podkreśla, że rozumienie fałszywych przekonań jest złożonym procesem i małe dzieci mogą nie osiągać wystarczającego poziomu rozwoju, aby w pełni opanować tę umiejętność. Wraz z gromadzeniem doświadczeń z otaczającego świata dzieci stopniowo zwiększają swoją wiedzę z zakresu teorii umysłu. Bloom (2004a) zaznacza także rolę kontekstu kulturowego w procesie rozumienia fałszywych przekonań: dzieci wychowujące się w określonej kulturze muszą nauczyć się zasad funkcjonowania umysłów ludzi w swoim otoczeniu. Zdolności werbalne ujawniają się w tym procesie we wszystkich obszarach poznania.

Bloom (2004a) przypisuje małym dzieciom zdolności społeczne i traktuje mindreading jako wrodzoną oraz adaptacyjną umiejętność, odnosząc się przy tym do dzieci zdrowych i różnicując je od dzieci w spektrum autyzmu. Zakłada, że dzieci traktują ludzi w sposób odmienny niż przedmioty. Umiejętność ta pozwala im efektywnie funkcjonować w świecie społecznym. Dzieci wykazują silne zainteresowanie twarzami, odróżniają je od innych obiektów,

naśladować mimikę oraz rozpoznają emocje na podstawie wyrazu twarzy. Dzięki tym zdolnościom mogą ocenić, na czym dorośli skupiają uwagę, gdzie może wystąpić niebezpieczeństwo oraz korygować własne zachowanie, obserwując miny innych osób.

Dzieci zwracają również uwagę na ręce, dostrzegają celowość ruchów oraz formułują wobec nich oczekiwania. Wykorzystują swoje ręce do wskazywania tego, o co im chodzi lub co chciałyby otrzymać. Rozumieją, że gest wskazywania niesie ze sobą określoną intencję, a tę informację nabywają dzięki umiejętności *mindreading* — potrafią przewidzieć, że dorosły odczyta ten gest i zinterpretuje go w myślach. Bloom (2004a) podkreśla także wyższość zdolności społecznych małych dzieci w porównaniu do młodych osobników innych gatunków, takich jak szympansy. Zwraca uwagę, że małe dzieci chętnie przypisują stany psychiczne ludziom, a tendencję tę rozszerzają także na przedmioty w zjawisku zwanym antropomorfizmem.

Bloom (2004a) przytacza również eksperyment Repacholi i Gopnik (1997), który dowodzi, że umiejętność rozumienia przekonań i intencji innych osób rozwija się w drugim roku życia. Małe dzieci dostrzegają intencję i sprawstwo w wielu sytuacjach oraz potrafią zrozumieć, że inne osoby mają pragnienia odmienne od ich własnych. Muszą uczyć się szczegółów dotyczących zawartości umysłów, np. co jest przyczyną wzburzenia emocjonalnego innej osoby. Natomiast wiedza o tym, że inni ludzie mają intencje i przekonania, pojawia się naturalnie i nie wymaga nauki. Badanie Kuhlmeier i in. (2003) wykazało, że już dwunastomiesięczne niemowlęta potrafią przypisywać innym podmiotom dyspozycje psychiczne oraz przewidywać spójność ich zachowań w czasie. Uzyskane wyniki stanowią istotny dowód na bardzo wczesny rozwój zdolności związanych z teorią umysłu i rozumieniem intencjonalności.

Mindreading jest podstawą współpracy, komunikacji i rozwoju moralnego. Umiejętność ta, stanowiąca podstawę rozwoju teorii umysłu, pozostaje w ścisłym związku z rozwojem empatii, ponieważ rozpoznawanie stanów mentalnych innych osób umożliwia nie tylko przewidywanie ich zachowań, lecz także współodczuwanie emocji oraz podejmowanie działań o charakterze prospołecznym. Bloom (2016), jako zwolennik teorii doboru naturalnego, zaprzecza, aby empatia mogła być przypadkowym efektem ewolucji. Uważa, że zdolność ta istnieje po to, aby uruchamiać współczucie²³ i altruizm wobec innych osób. Zdolność ta pojawia się już u niemowląt (Bloom, 2004a). Wraz z rozwojem wyraźnie widać, że ludzie nie lubią oglądać krzywdy innych osób. Zjawisko to wiąże się z tzw. *zarażeniem afektywnym*, czyli odczuwaniem emocji innych ludzi i przenoszeniem ich z osoby na osobę. Proces ten przebiega

²³ P. Bloom (2016a) rozróżnia współczucie od empatii. Empatię definiuje jako zdolność myślenia o innej osobie, postawienia się w jej sytuacji i odczuwania podobnych uczuć. Współczucie natomiast nie wymaga odzwierciedlania uczuć; przejawia się w postaci troski i chęci pomocy drugiej osobie.

dwuetapowo: obejmuje instynktowną imitację reakcji drugiej osoby oraz zmianę naszego nastroju w wyniku tej imitacji.

Bloom (2016) traktuje empatię jako akt odczuwania uczuć innych osób. Doświadczenie emocji innych wskazuje na obecność empatycznej świadomości u człowieka. Dostrzega także powiązanie pomiędzy empatią a moralnością. Jednocześnie uznaje zaawansowaną moralność za zdolność wyższego rzędu niż empatia (Bloom, 2004a). Choć empatia stanowi podstawę moralności, to dojrzały zmysł moralny wykracza poza nią. Bloom podąża tu za myślą współczesnych filozofów, takich jak Martha Nussbaum, oraz psychologów rozwojowych, takich jak Martin Hoffman czy Jerome Kagan. Zdarza się jednak, że moralność nie pozostaje w zgodzie z empatią. Bloom (2004a) przytacza przykład policjanta, który musi aresztować osobę niezależnie od jej cierpienia, które może współodczuwać. Zwraca uwagę, że empatia kierowana jest przez nasze własne emocje i nie powinna brać udziału w procesie podejmowania decyzji, w tym decyzji moralnych. W tym kontekście potrzebne jest racjonalne rozumowanie, np. racjonalne współczucie (Bloom, 2017).

Odnosi się przy tym do wątpliwości, jakie podziela wraz z wieloma badaczami (np. J. Decety, D. DeSteno, J. Greene, M. L. Hoffman, L. MacFarquhar, M. Nussbaum, M. Ricard, T. Singer, S. Pinker), co do ścisłego związku empatii ze współczuciem, a tym samym z troską o innych (Bloom, 2004a, 2017). Według Blooma (2016, 2017) zdolność do odczuwania emocji innych osób nie jest fundamentem zachowań prospołecznych, lecz stanowi punkt zapalny, który uruchamia współczucie i altruizm (Bloom, 2013). Współodczuwanie nie zawsze prowadzi jednak do troski o innych — czasem towarzyszy mu pragnienie pozbycia się uczuć związanych np. z cierpieniem innych osób. Mimo to umysł ludzki funkcjonuje w taki sposób, że najczęściej empatia prowadzi do dobrego traktowania innych osób, do chęci pomagania i do współczucia.

Mindreading opiera się na założeniu, że za obserwowalnymi zachowaniami kryją się ukryte stany umysłowe. Empatia wzmacnia ten schemat – człowiek nie ogranicza się do rejestrowania fizycznych sygnałów (np. wyrazu twarzy, tonu głosu), lecz przypisuje im niematerialny wymiar emocjonalny i często sam go współodczuwa. Mindreading oraz empatia wpisują się w ramy myślenia dualistycznego, ponieważ zakładają istnienie ukrytego, niematerialnego wymiaru ludzkich doświadczeń, który wykracza poza obserwowalne cechy i zachowania. Obie zdolności stanowią zatem psychologiczne konsekwencje myślenia dualistycznego, które umożliwia człowiekowi nie tylko dostrzeganie materialnych właściwości rzeczywistości, lecz także interpretowanie ich w kategoriach niematerialnych, psychicznych i emocjonalnych.

2.5. Moralność

Według P. Blooma koncepcja dualizmu antropologicznego pozostaje w istotnym związku z moralnością. Myślenie dualistyczne odgrywa zasadniczą rolę w rozumieniu moralności, ponieważ potoczna psychologia moralności łączy nasze poczucie moralne²⁴ i rozumowanie moralne²⁵ z pojęciem niematerialnej duszy. Z tego względu procesy ściśle powiązane z ciałem, takie jak emocje moralne czy poczucie wstrętu, stoją w sprzeczności z intuicjami moralnymi zakorzenionymi w dualistycznym postrzeganiu człowieka. Akcentując znaczenie rozumowania moralnego oraz kulturowego uczenia się moralności, podkreśla, że nie należy utożsamiać jej wyłącznie z duszą. Przedstawia ciągłość pomiędzy zmysłem moralnym a rozumowaniem moralnym, przy czym zmysł moralny traktuje jako element uwarunkowany biologicznie, a rozumowanie moralne jako w dużej mierze zależne od czynników kulturowych. Zmysł moralny, oparty na instynkcie, ma zatem charakter uniwersalny, natomiast rozumowanie moralne jest zróżnicowane i nie ma charakteru uniwersalnego.

Bloom jest zwolennikiem koncepcji wrodzonej i uniwersalistycznej moralności (2013). Uznaje, że nasze poczucie moralne ma podstawę biologiczną i jest związane z człowiekiem jako organizmem biologicznym. Moralność przejawia się w takich wrodzonych zdolnościach jak zmysł moralny, empatia czy współczucie, które stanowią naturalne wyposażenie jednostki ujawniające się w trakcie rozwoju. Dodatkowo człowiek obdarzony jest instynktem równości – dąży do bycia traktowanym na równi z innymi, rodząc się jako istota egalitarna. Wyniki badań prowadzonych przez Blooma potwierdzają biologiczne zakorzenienie moralności, wskazując na jej związek z ewolucją gatunku ludzkiego (Bloom, 2013). Zmysł moralny, rozumiany jako zdolność oceny wartości moralnej zachowań i rozróżniania dobra od zła, jest zatem integralnym elementem ludzkiej natury.

Zdroworoządkowe przekonania sugerują jednak odmienny punkt widzenia – moralność bywa interpretowana jako dar od Boga, a sumienie uznawane jest za głos Boga umożliwiający rozróżnianie dobra i zła. Zgodnie z potocznymi intuicjami, moralność nie jest kwestią biologii. Wiąże się to z poglądem, że procesy moralne są zakorzenione w sferze niematerialnej, podczas gdy Bloom (2013) wskazuje, iż moralność wynika z interakcji zmysłu moralnego i rozumu

²⁴ Poczucie moralne – zmysł moralny – w ujęciu Blooma (2013) odnosi się do wrodzonej, intuicyjnej zdolności jednostki do rozpoznawania i wartościowania działań oraz sytuacji w kategoriach dobra i zła. Funkcjonuje ono w znacznej mierze automatycznie, bazując na emocjach, empatii oraz szybkim osądzie. Bloom wskazuje, że zdolności tego typu ujawniają się już we wczesnym dzieciństwie, stanowiąc rodzaj *moralnego zmysłu*.

²⁵ Rozumowanie moralne – to refleksyjny, świadomy proces poznawczy, polegający na analizie i uzasadnianiu ocen moralnych. Obejmuje rozważanie konsekwencji działań, porównywanie alternatyw, stosowanie zasad etycznych oraz korektę intuicyjnych sądów. Bloom (2017) podkreśla, że rozumowanie moralne pełni funkcję regulującą wobec poczucia moralnego, umożliwiając podejmowanie bardziej spójnych i sprawiedliwych decyzji.

moralnego. Zmysł moralny, nacechowany emocjonalnie, bywa zawodny, dlatego konieczne jest wsparcie w postaci racjonalnego rozumowania, które filtruje intuicje i prowadzi do postępu moralnego.

Jako zwolennik tezy o wrodzonej moralności Bloom (2013) odwołuje się do rozwoju dziecka. Podkreśla, że niemowlęta wykazują zdolność odróżniania dobrych i złych zachowań innych ludzi na długo przed tym, zanim same opanują umiejętność postępowania zgodnie z zasadami moralnymi. Zmysł moralny początkowo ukierunkowany jest na ocenę zachowań innych osób, natomiast wraz z rozwojem odwraca się ku wnętrzu jednostki – dzieci zaczynają dostrzegać własną sprawczość moralną.

W swoich rozważaniach Bloom (2013) krytycznie odnosi się do teorii rozwoju moralnego Lawrence'a Kohlberga (1958). Przypisuje dzieciom większą złożoność moralną, podkreślając, że Kohlberg skłonny był przeceniać moralność dorosłych, jednocześnie umniejszając moralnym zdolnościom dzieci. Zgadza się natomiast z poglądem, że racjonalny umysł odgrywa istotną rolę w procesach podejmowania decyzji moralnych, traktując go jako element psychiki i zarazem aspekt fizyczny.

Na przestrzeni wieków ludzkość prezentowała pogląd mówiący o tym, że moralne zobowiązania mamy tylko wobec osób nam znanych – rodziny, bliskich. Dzieci preferują obecność ludzi, którzy są im znani. Są także skłonne do uprzedzeń wobec osób, które wyglądają inaczej, niż te w ich bliskim otoczeniu. Bloom (2013) podkreśla rozwojowe pochodzenie rasizmu opowiadając się za *hipotezą kontaktu* – kontakt z osobami o innym kolorze skóry, osłabia uprzedzenia. Rasizm nie jest czymś wrodzonym, pojawia się w trakcie rozwoju społecznego dziecka, aktywowany przez środowisko. Postuluje jednak wrodzoną skłonność człowieka do faworyzowania własnej grupy, kosztem innej. Potwierdza teorię G. Allporta (1954) mówiącą o tym, że człowiek myśli za pomocą kategorii, w ten sposób grupuje ludzi. Przypisywanie do kategorii powoduje stereotypizacji osób, uprzedzenia i dyskryminację.

Bloom (2004a) zauważa także, że problemy moralne byłyby łatwiejsze do rozwiązania, gdyby sprowadzały się do pytania, czy dany byt posiada odrębną duszę i ciało. Nie jest to jednak możliwe, gdyż duszy nie da się uznać za byt niezależny od ciała i mózgu. Świadomość i ból pojawiają się bowiem jako wynik procesów neuronalnych. Problematyka duszy pojawia się jako element wielu dyskusji moralnych, obejmuje między innymi zagadnienia istnienia wielu dusz w jednym ciele, aborcji, klonowania, praw zwierząt czy sztucznej inteligencji. Rozwój nauki dostarcza coraz więcej informacji o funkcjonowaniu organizmu ludzkiego i jego zdolnościach, lecz nadal brakuje jednoznacznych kryteriów pozwalających określić, jakie warunki musi spełniać jednostka, aby mogła zostać włączona do kręgu moralnego. To, które zdolności należy

uznać za istotne, pozostaje przedmiotem sporów i dylematów etycznych, których wspólnie nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć.

Stanowisko, które reprezentuje Bloom (2012b; Bloom i Wynn, 2016) w odniesieniu do moralności, można określić mianem moralnego natywizmu. Podstawy moralności²⁶ traktuje jako wrodzone (Bloom, 2004a, 2010a, 2012b, 2013; Bloom i Wynn, 2016). Przez wrodzoność rozumie *coś nie wyuczonego*, nie zaś tradycyjne znaczenie tego terminu jako *coś obecnego przy urodzeniu* (Bloom, 2012b). W badaniach prowadzonych przez Hamlin i in. (2007) wykazano, że mechanizmy oceny społecznej oraz załączki moralności pojawiają się na bardzo wczesnym etapie rozwoju. Sześciomiesięczne niemowlęta preferują jednostki przejawiające zachowania pomocne w stosunku do tych, które działają przeszkadzająco. W kolejnych badaniach (Hamlin i in., 2010) udowodnili, że już trzymiesięczne dzieci dokonują społecznych ocen działań, ujawniając wyraźne uprzedzenie negatywne – silniej reagują na zachowania antyspołeczne niż na prospołeczne.

Wiedza wrodzona, według Blooma, ma charakter uniwersalny i pojawia się we wszystkich grupach ludzkich. Podobnie moralność traktuje jako cechę uniwersalną, a zdolności moralne uznaje za adaptacyjne, związane z funkcjonowaniem jednostki w społeczeństwie. Bloom (2004a) zakłada, że intencje ludzkie są zasadniczo dobre i stanowią cechę uniwersalną społeczeństwa.

Swoje poglądy dotyczące moralności przedstawia głównie w artykułach empirycznych (m.in. Hamlin i in., 2007, 2010; Pizarro i in. 2003) i teoretycznych m.in. *The Moral Life of Babies* (Bloom, 2010c), *How do morals change?* (Bloom, 2010a), *What Develops in Moral Development?* (Bloom i Wynn, 2016), *The Creativity of Everyday Moral Reasoning* (Pizarro i in., 2006), a ich syntetyczny opis umieścił w książce: *Just Babies: The Origins of Good and Evil* (Bloom, 2013).

W książce *Just Babies: The Origins of Good and Evil* (Bloom, 2013) autor przedstawia własną koncepcję fundamentów moralnych, określając Wielką Trójkę Moralności R. Shwедера i in. (1997) oraz Teorię fundamentów moralnych J. Haidta (2012) koncepcjami poprawnym, lecz niewystarczającymi do pełnego wyjaśnienia natury moralności. W Wielkiej Trójce Moralności Shweder i in. (1997) wyróżnili trzy podstawowe i uniwersalne zasady moralne: kodeks

²⁶ Paul Bloom (2004, 2010a, 2012b, 2013) postrzega moralność jako wynik interakcji wrodzonych predyspozycji psychologicznych (*zmysł moralny*) z doświadczeniem społecznym i kulturowym. Moralność w jego ujęciu obejmuje zarówno sądy moralne, jak i emocje moralne, do których zalicza m.in. empatię, poczucie sprawiedliwości, współczucie, gniew czy odrazę (Bloom, 2012b; Wynn i Bloom, 2014). Autor (Bloom, 2013) podkreśla, że zdolność do dokonywania ocen moralnych nie jest wyłącznie rezultatem socjalizacji, lecz stanowi element konstytutywny ludzkiej natury, ujawniający się już we wczesnym okresie rozwoju ontogenetycznego. Tym samym moralność jawi się jako efekt interakcji czynników biologicznych z czynnikami środowiskowymi, co czyni ją jednocześnie uniwersalną i podatną na kulturowe zróżnicowanie (Bloom, 2010a, 2013).

autonomii, wspólnoty i boskości. W kodeksie autonomii podstawą jest jednostka jako niezależna osoba, posiadająca prawa i wolność wyboru. Moralność opiera się na zasadach sprawiedliwości, krzywdy, praw jednostki. W kodeksie wspólnoty podstawą jest jednostka jako część większej wspólnoty (rodziny, grupy, narodu). Moralność dotyczy obowiązków, lojalności, tradycji, posłuszeństwa wobec autorytetów. W kodeksie boskości podstawą jest człowiek jako istota duchowa podlegająca wyższemu porządkowi. Moralność dotyczy czystości, świętości, grzechu, zgodności z boskim porządkiem. Shweder i in. (1997) pokazali, że moralność nie ogranicza się do krzywdy i sprawiedliwości, ale obejmuje też obowiązki wobec wspólnoty i wymiar duchowo-religijny. Haidt (2012) rozwinął myśl Shwедера i in. (1997), tworząc koncepcję fundamentów moralnych. Zgodnie z nią, moralność opiera się na sześciu uniwersalnych, dwubiegunowych fundamentach, które są biologicznie zakorzenione, ale modulowane przez kulturę: troska/krzywda, sprawiedliwość/oszustwo, lojalność/zdrada, autorytet/podważanie, świętość/degradacja, wolność/ucisk. Przytoczone fundamenty odnoszą się m.in. do wrażliwości na cierpienie innych osób, równości, lojalności wobec grupy, szacunku do tradycji, wrażliwości na kwestie dotyczące czystości oraz świętości, potrzeby wolności.

Bloom (2013) koncentruje się na kategoriach, do których odnoszą się nasze sądy oraz rozumowanie moralne. W jego propozycji moralne zachowania człowieka skupiają się wokół trzech kategorii, które posiadają niejasne granice (np. istnieją sytuacje, w których do kategorii krewnych zaliczamy osoby niespokrewnione z nami). Pierwsza z kategorii dotyczy naszych krewnych – troska o osoby spokrewnione z nami wynika z doboru naturalnego oraz wspólnych genów. Ta kategoria stanowi podstawy moralności. Powszechnie odczuwamy, że powinniśmy utrzymywać relacje z rodziną, i niepokoi nas brak tych relacji. Chcemy mieć dobre stosunki z krewnymi i być wobec nich życzliwymi. Druga kategoria obejmuje osoby z naszej własnej grupy – społeczności lub plemienia. Życzliwość wobec nich wykształciła się w toku ewolucji jako adaptacja do życia w społeczeństwie. Istotną rolę odgrywają w tym kontekście szacunek wobec innych członków grupy oraz lojalność wobec niej. Trzecia kategoria obejmuje osoby nieznaną. Życzliwość wobec tych osób nie jest wrodzona. Troska o nie stanowi osiągnięcie ludzkości i wynika z wychowania oraz życia w społeczeństwie. Zdarza się, że obserwacja osób nieznaną doznających krzywdy wywołuje w nas empatię. W koncepcji Blooma (2013) jedynie pierwsza kategoria – życzliwość wobec członków rodziny – posiada charakter uniwersalny. Kluczowa część moralności jest w dużym stopniu wyuczona i stanowi produkt kulturowy, a nie uniwersalną cechą gatunku. Autor wyraża wątpliwość, czy stworzenie prawdziwie uniwersalnej etyki, niezależnej od podziału ludzi na grupy, jest kiedykolwiek możliwe. Nie porusza przy tym kwestii, że opracowanie takiej etyki wymagałoby przyjęcia

obiektywnych norm moralnych.

Bloom (2012b) przywołuje również propozycję porównania wrodzonej gramatyki moralnej do koncepcji Noama Chomsky'ego, dotyczącej wrodzonych zdolności językowych. Wiedza językowa, którą posiadamy w umyśle, ma charakter milczący – wiemy, że dane zdanie jest niepoprawne, ale nie potrafimy uzasadnić, dlaczego. Zgodnie z analogiczną zasadą działa moralność. Posiadamy intuicję wskazującą, że dane zachowanie jest niemoralne. Możemy powstrzymać się od pewnych działań, nawet jeśli zdajemy sobie sprawę, że powinniśmy je podjąć. Filozofia moralności podejmuje próby wyjaśnienia, dlaczego kategoryzujemy działania lub ludzi jako moralnie złe. Bloom (Bloom i Jarudi, 2006) zauważa jednak, że analogia między wiedzą językową a moralną nie jest całkowicie trafna. Chociaż uznaje generatywność obu typów wiedzy, wskazuje zasadnicze różnice między nimi. Moralność jest powiązana z emocjami, takimi jak wstyd czy współczucie, podczas gdy wiedza lingwistyczna (np. zasady tworzenia zdań czy rozbiór gramatyczny) jest emocjonalnie neutralna i niezależna od reakcji emocjonalnych człowieka. Zdaniem Blooma (2013) te dwie zdolności znacząco się różnią.

Chociaż P. Bloom opowiada się za moralnym natywizmem, zauważa jednocześnie, że moralność ludzka nie jest wyłącznie wrodzoną zdolnością; należy ją raczej traktować jako osiągnięcie ludzkości, które wyłoniło się dzięki inteligencji i empatii. Wiele zachowań, które w ciągu wieków zostały uznane za moralne lub niemoralne, uległo zmianom wraz ze wzrostem dostępnej wiedzy, która precyzuje tło problemów oraz dostarcza wskazówek, jak je rozpatrywać. Ludzie są jednak także kierowani emocjami, dążeniami i uprzedzeniami. Moralność jest ponadto powiązana z kulturą – niektóre zachowania uznawane są za normatywne w danym społeczeństwie, podczas gdy w innym nie znajdują akceptacji.

Uznając wymiar wiedzy w rozwoju moralności, Bloom (2004a) odrzuca równocześnie racjonalność jako jedyną podstawę tej zdolności. Ludzie nie muszą posiadać obszernej wiedzy, by dokonywać czynów moralnych – dysponują zdrowym rozsądkiem i zdolnością przyjmowania punktu widzenia innych osób. Oceniamy dane zachowanie, a następnie poszukujemy argumentacji, która uzasadni nasz wybór. W ten sposób podejmujemy także trudne decyzje dotyczące działań moralnych – wybieramy określoną opcję, a później szukamy jej racjonalnych uzasadnień. Nasze wybory determinują silne reakcje emocjonalne i uczucia moralne; zdarza się, że uznajemy coś za niemoralne bez świadomego rozważania lub poszukiwania powodów.

Zapoznając się z poglądami Blooma (2004a, 2010a; Bloom, Wynn, 2016) można zauważyć, że łączy moralność zarówno z rozumem, jak i emocjami. Odrzucenie roli rozumu w kształtowaniu moralności człowieka i formułowaniu przez niego ocen moralnych uznaje za błędne. Ewolucja moralności potrzebowała refleksyjnego rozumowania, a nie tylko emocji.

W codziennym życiu ludzie podejmują się rozwiązywania dylematów np. wybór pomiędzy rodziną a pracą. Moralność łączy się z doświadczaniem emocji, a jedną z nich – gniew – Bloom (2004, 2010a; Bloom, Wynn, 2016) określa jako szczególnie z nią powiązaną. Według niego ocena czynu jako złego wiąże się z odczuwaniem gniewu.

Uznając rolę rozumu w moralności, autor (Bloom, 2004a) wymienia altruizm wobec osób nieznanym, szczególnie mieszkających w dalekich odległościach od nas, jako zdolność powstałą dzięki działaniu intelektu, na drodze rozumowania. Przypisuje także dużą rolę empatii w rozwoju tej zdolności. Współodczuwamy ból ludzi z dalekich krajów, dzięki empatii potrafimy wczuć się w sytuację cierpiących. Empatia pozwoliła na rozwinięcie adaptacyjnych zdolności człowieka – wpłynęła na rozwój zdolność predykcji, motywowała ludzi do poszukiwania sprawiedliwości. Przyjęcie perspektywy innej osoby może być poparte procesem rozumowania. Dzięki temu potrafimy przewidzieć reakcję osób na hipotetyczne zdarzenia oraz możliwe do wyobrażenia konsekwencje naszych zachowań w danej sytuacji. Rozum pozwala nam podejmować również działania obronne – chronić się od odczuwania empatii (odwracamy wzrok, widząc bezdomne osoby; podejmujemy szybkie działania, by nie zdążyć się w nie zaangażować emocjonalnie).

Altruizm w najprostszej formie odnosi się do pomocy swoim potomkom (opieka nad nimi, także cechy fizjologiczne np. gruczoły sutkowe). Z punktu widzenia teorii Darwina jest to oczywiste. Bloom (2004a) nie skupia się jednak na sferze biologicznej. Nie chodzi mu o fizyczne przystosowanie organizmów do zachowań altruistycznych. Prezentuje założenia dotyczące altruizmu z obszaru psychologii oraz teologii. Rozważa to, czy i w jaki sposób na drodze doboru naturalnego, życie psychiczne człowieka kształtuje się tak, by stał się on altruistą – ludzie stają się chętni do pomagania, poświęceń.

Wiemy, że altruizm wykracza poza najbliższe otoczenie społeczne i istoty pozaludzkie – rozciąga się na osoby niespokrewnione, dotyczy to nie tylko ludzi, ale także zwierząt. Altruizm wśród zwierząt przynosi korzyść grupie, a niekoniecznie poszczególnym jej członkom. Tego rodzaju zachowania mogłaby wyjaśniać teoria doboru naturalnego (Darwin, 1859), dobór krewniaczy (Dawkins, 1976; Hamilton, 1964a, 1964b) lub teoria *samolubnego genu* (Dawkins, 1976). Jednak wszystkie te wyjaśnienia napotykały problemy. Bloom (2004a) uważa, że najtrafniejszym wyjaśnieniem jest współczesna teoria odwzajemnionego altruizmu (Trivers, 1971). U podstaw tej teorii leżą częściowo czynniki genetyczne oraz normy kulturowe. Jeśli jednostka postrzega swoją grupę jako stabilną i może obserwować jej poszczególnych członków, będzie skłonna ponosić okazjonalne straty, spodziewając się w przyszłości odwzajemnionej

pomocy. W ten sposób człowiek przewiduje sytuacje, w których potrzebne będzie wsparcie innych, i działa w sposób przynoszący korzyść nie tylko sobie, lecz także szerszej grupie społecznej.

Rozszerzenie altruizmu na dalsze grupy nie wynika z religii ani myślenia życzeniowego. Ludzie mają zdolność okazywania życzliwości i działają celowo, np. oddając krew nieznanym w odległych krajach czy powstrzymując się od jedzenia mięsa ze względu na dobro zwierząt. Przyjęcie postaw moralnych – takich jak sprzeciw wobec niewolnictwa czy przekonanie o równości praw mężczyzn i kobiet – stanowi nowe osiągnięcie dla gatunku ludzkiego. Postęp moralny wpływa na rozwój altruizmu, a nasz krąg moralny ulega stopniowemu rozszerzeniu.

Bloom (2004, 2010a) uważa, że w dzisiejszych czasach można zaobserwować wyraźny postęp moralny, a krąg moralny ulega rozszerzeniu. Oznaką tego postępu jest zmniejszona liczba morderstw w porównaniu z ubiegłymi stuleciami; pojawia się również nacisk na lepsze traktowanie innych ludzi. Zauważa się dążenie do ujednoczenia kodeksów moralnych, tak aby różnice w ocenie postępowania na świecie były jak najmniejsze. Ludzie rozszerzają swój krąg moralny z rodziny i krewnych na innych ludzi, także nieznanym. Rozszerzenie kręgu społecznego naturalnie wpływa na poszerzenie kręgu moralnego (Bloom, 2004a, 2010a).

P. Bloom (2004a) nie uważa jednak, że postęp moralny jest procesem stałym; jego poziom nie będzie stale rósł ani utrzymywał się na obecnym poziomie. Sądzi, że wciąż w ludziach drzemią emocje, uczucia i sentymenty. Pomimo rozszerzenia kręgu moralnego w niektórych sytuacjach wciąż preferujemy bliższą relację z członkami własnej grupy i jesteśmy skłonni ignorować osoby spoza niej. Szczególnie widoczne jest to w obliczu zagrożenia, kiedy następuje regres moralny, a ludzie stają się bardziej brutalni, dążąc do ochrony siebie i swoich bliskich. Bloom (2004a) porusza także kwestię nierównej wagi moralnej obiektów – nie wszystko powinno zostać włączone do kręgu moralnego, a podjęcie jednoznacznej decyzji w tym zakresie jest trudne. Człowiek powinien wciąż poszukiwać odpowiedzi i wyjaśnień w tym obszarze, co stanowi podstawę postępu moralnego.

Moralność cechuje zmienność w czasie i w różnych częściach świata (Bloom, Wynn, 2016). W historii można zaobserwować zmiany poglądów moralnych dotyczących np. niewolnictwa. Koncepcja Blooma obrazuje postęp moralny zachodzący w społeczeństwie. Ludzie wykazują zdolność moralnej generatywności (Bloom, 2012a), modyfikując istniejące postrzeżenia moralne oraz tworząc nowe, przy użyciu rozumu, emocji i wyobraźni.

Uwzględniając rolę tych trzech czynników, Bloom (2004a) wyróżnia trzy obszary istniejące we wszystkich grupach społecznych, związane z rozszerzaniem kręgu moralnego:

bezstronność ludzi, rozszerzenie empatii oraz intelektualne formułowanie wyjaśnień i uogólnień. Bezstronność umożliwia tworzenie zasad i praw obowiązujących w społeczeństwie. Rozszerzenie empatii na osoby inne niż nasi bliscy pozwala przyjąć ich perspektywę. Formułowanie wyjaśnień i uogólnień umożliwia zrozumienie, dlaczego konkretne osoby można włączyć do kręgu moralnego. Moralność mogłaby się nie rozwijać, a krąg moralny zawęzić lub być stały, jednak na przestrzeni lat dzieje się inaczej. Bloom (2004a) wskazuje, że na poszerzenie kręgu moralnego wpływają także cztery czynniki: wzajemna współzależność, kontakt, perswazja poprzez obrazy i historię oraz wzrost wglądu moralnego. Jest to koncepcja kulturowego rozwoju kręgu moralnego, odpowiadająca na pytanie: *W jaki sposób krąg moralny rozszerzył się w historii ludzkości?*

Wzajemna współzależność zakłada, że społeczeństwo rozwija się, gdy ludzie współpracują, dostrzegając wzajemne korzyści płynące z interakcji. Kontakt z innymi sprzyja powiększaniu się sieci powiązań społecznych. Szczególne znaczenie ma obcowanie z różnorodnymi osobami, co sprzyja redukcji uprzedzeń (Allport, 1954). Kontakt może odbywać się także bez interakcji fizycznej, np. poprzez sztukę. Perswazja poprzez obrazy i historie umożliwia przyjęcie perspektywy innych osób i wyobrażenie sobie własnej osoby w adekwatnej sytuacji. Najbardziej skuteczna jest wtedy, gdy potencjalni odbiorcy empatii są podobni do nas. Wzrost wglądu moralnego odnosi się do rozwoju wiedzy moralnej – wraz z wiekiem nasze struktury mózgowe dojrzewają, pozwalając generować nowe przemyślenia moralne. Dodatkowo korzystamy z wiedzy moralnej poprzednich pokoleń, co pozwala tworzyć własne poglądy i modyfikować istniejące, sprzyjając postępowi moralnemu.

Bloom (2004a) odnosi się również do sytuacji moralnej niezgody. Różni ludzie mają odmienne odczucia wobec np. homoseksualizmu, wyzywającego ubioru czy używek. Autor (Bloom, 2004a) podkreśla jednak, że głównym założeniem moralności powinna być jej powszechność – określenie czegoś jako dobra lub zła powinno być jednolite dla wszystkich. Postęp moralny nie prowadzi do całkowitego ujednolicenia systemu moralnego; Bloom porównuje moralność do opisu świata botaniki. Grupy ludzi mogą funkcjonować niezależnie, w różnych regionach, opisując lokalne zjawiska botaniczne i uzupełniając je wiedzą innych społeczności. W ten sam sposób można rozumieć różnice w moralności. Niektóre z zasad obowiązujących w danej kulturze wynikają z historii i organizacji społeczeństwa. Podobnie różnice w moralności wynikają z historii i organizacji społeczeństwa.

Bloom (2004a) podkreśla, że postęp moralny jest procesem skomplikowanym. Zmiana moralności u innych osób jest trudna, ponieważ moralność ma charakter osobisty i nie jest

powszechnie znanym faktem. Ponadto moralność jest powiązana z religią – wierzenia i święte teksty często określają, co należy traktować jako dobre, a co jako złe. Wraz z rozwojem nauki interpretacja świętych zapisów ulega zmianie. Niektóre społeczeństwa przyjmują te zapisy bezwzględnie, lecz Bloom (2004a) określa je jako względnie odizolowane od postępu moralnego, interakcji ze światem zewnętrznym i mediów. Rozwój moralny wyłonił się ze zdolności mindreadingu i empatii, będzie kontynuowany, a krąg moralny będzie się stopniowo rozszerzał.

Rozszerzanie kręgu moralnego wiąże się także z pojęciem bezstronności. Bloom (2004, 2013) uważa, że bezstronność i obiektywizm w sytuacjach dylematów moralnych umożliwiają odniesienie się do standardów etyki i prawa oraz łączenie poglądów filozoficznych i religijnych. Przyjęcie takiej postawy pozwala oderwać się od własnego interesu, obierając bardziej ogólny punkt widzenia i rozważając sytuację z różnych perspektyw. Bezstronność postaw i przekonań moralnych pojawia się jako produkt uboczny rozumowania moralnego (Singer, 1981). Inteligencja pozwala człowiekowi zrozumieć, że na świecie istnieją inni ludzie, a żaden z nich nie jest bardziej uprzywilejowany. Łączy się to z przyjęciem złotej reguły etycznej, mówiącej o traktowaniu innych tak, jak sami chcemy być traktowani. Przyjęcie tej zasady wymaga jednak określenia jej uniwersalności, tj. czy odnosi się do wszystkich ludzi, czy także do zwierząt. Bez określenia uniwersalności zasady nie może istnieć spójna etyka ani prawo, a nie jest jasne, jak można rozszerzyć krąg moralny.

Jak wspomniano wyżej, wśród czynników wpływających na moralność Bloom (2004a) wskazuje na rolę emocji. Emocje, jako forma przedracjonalnego poznania, ukazują człowiekowi świat wartości – ucieleśnione reakcje wskazują kierunki działania. Wśród emocji powiązanych z myśleniem dualistycznym i istotnie oddziałujących na moralność Bloom (2004, 2013) wymienia obrzydzenie/wstręt, pożądanie oraz miłość. Wspomina także o poczuciu humoru, które, choć nie jest emocją, posiada silny komponent emocjonalny. Rozważając emocje moralne, Bloom (2004a) zwraca uwagę na uczucia związane z sytuacjami społecznymi oraz relacjami interpersonalnymi.

Bloom (2004a), poruszając problematykę obrzydzenia i rzeczy postrzeganych jako obrzydliwe, określa je jako wskaźnik istnienia dualizmu antropologicznego w myśleniu. Jeśli postrzegamy człowieka jedynie jako ciało, wówczas substancje wydalone z organizmu lub jego fragmenty wywołują odrazę i reakcje wymiotne. Jeżeli natomiast dostrzegamy w człowieku duszę, wówczas możliwe staje się inne odniesienie do cielesności i procesów zachodzących w ciele.

Autor (Bloom, 2004a) odwołuje się do definicji obrzydliwości, określając ją mianem *złego smaku*. To znaczenie automatycznie przywołuje konotacje związane z jedzeniem. Niesmaczny posiłek wywołuje wstręt, nudności i grymas na twarzy. Wymioty traktuje jako niewerbalną formę komunikacji, omijając procesy racjonalne – człowiek zwraca pokarm w odruchowej reakcji na doświadczenie obrzydzenia. Przyczyn uczucia obrzydliwości jest wiele, jednak najczęściej dotyczy ono produktów mięsnych oraz substancji mogących powodować choroby. Człowiek nie chce mieć styczności z rzeczami budzącymi odrazę, nie chce ich dotykać. Bloom (2004a) zakłada, że zjawisko to jest powiązane z prawami magii sympatycznej opisanymi przez J. G. Frazera (1959): prawem podobieństwa oraz prawem zarażania. Prawo podobieństwa odnosi się do wyglądu rzeczy – podobieństwo utożsamiane jest z rzeczywistością (np. lalka voodoo). Prawo zarażania dotyczy natomiast kontaktu fizycznego – dotyk przenosi własności. Taki sposób postrzegania obrzydliwości ma swoje uzasadnienie, ponieważ zarazki rzeczywiście mogą się przenosić, a przedmioty mogą być zakażone. W odbiorze przedmiotów musimy ufać naszym zmysłom, lecz należy zachować ostrożność, aby nie dać się zwieść.

Obrzydzenie nie pojawia się jako rezultat popędów (jak proponował Freud, 1989). Emocje człowieka na skutek ewolucji uległy przekształceniu tak, aby powstrzymywać popędy. Nie jest ono również efektem społecznego treningu ani wychowania. Pojawia się w trakcie rozwoju jednostki jako biologiczna adaptacja ukształtowana na drodze ewolucji. Pewne obiekty są powszechnie określone i odczuwane jako odrażające, a nasze reakcje ostrzegają przed popełnieniem błędu. Bloom (2004a) nie analizuje tego, w jaki sposób człowiek nabywa informacje o tym, co jest obrzydliwe; interesuje go raczej to, jak jednostka ocenia to, czego nie należy klasyfikować jako obrzydliwe.

Psychologowie określają etap, w którym dziecko jest szczególnie podatne na naukę tego, co należy uznawać za obrzydliwe, mianem *wrażliwego okresu*. Przypada on na trzeci i czwarty rok życia. Dzieci w tym wieku reagują obrzydzeniem na kontakt z przedmiotami, które miały styczność z obiektem powszechnie uznawanym za odrażający, np. karaluchem.

Bloom (2004a) rozszerza pojęcie wstrętu poza produkty spożywcze, wymieniając jako jego źródła śmierć, zabiegi ingerujące w ciało, brak higieny oraz niektóre praktyki seksualne (np. seks ze zwierzętami czy z osobami zmarłymi). Przywołuje teorię Rozina i in. (2000), zgodnie z którą obrzydzenie jest emocją odnoszącą się zarówno do ciała, jak i do duszy. Zgodnie z założeniami tej koncepcji, wstręt to *preadaptacja*, pojawił się na drodze ewolucji, w celu ochrony ludzkiego ciała. Wydaje się jednak, że uległ modyfikacjom i teraz służy również temu, co w potocznym rozumieniu określamy jako duszę. Jeśli człowiek postrzegany jest jedynie jako ciało, wówczas wydzieliny i procesy fizjologiczne wywołują odrazę. Wstręt budzą sytuacje

przypominające o zwierzęcej naturze człowieka, naruszające wizerunek istoty czystej. Emocja ta może prowadzić do obojętności wobec innych osób, a nawet do znieczulenia na ich cierpienie. Jest przeciwieństwem empatii i sprawia, że drugi człowiek traktowany jest jak istota odrażająca, pozbawiona człowieczeństwa. Jeśli jednak dostrzegamy w jednostce duszę, wówczas możliwe jest odmienne odniesienie do cielesności i procesów biologicznych. Różnica ta wynika z przypisywania duszy wartości moralnej – obrzydzenie nie dotyczy tej niematerialnej sfery. Bloom (2004a) uznaje jednak wspomnianą koncepcję za nadmiernie kognitywną. Według niego wstręt nie jest procesem poznawczym, lecz doświadczeniem zmysłowym. Intelktualne przyjęcie zwierzęcej natury człowieka nie wywołuje obrzydzenia. Wstręt wywołuje natomiast to, co na poziomie sensorycznym przypomina zepsute mięso – np. zwłoki, a nie sama abstrakcyjna idea śmierci. Uczucie wstrętu zostaje w ten sposób sprowadzone do fizyczności. Odniesienia do wstrętu w języku potocznym (np. *brzydzi mnie czyjeś zachowanie*) uznaje za silne metafory, a nie przejaw omawianej emocji.

Bloom (2004a, 2013) określa wstręt jako emocję uniwersalną. Nie jest on wyuczony, lecz pojawia się w określonym momencie rozwoju dziecka i kształtuje się w zależności od środowiska. Wstręt pełni funkcję adaptacyjną – chroni przed spożyciem produktów niejadalnych i zepsutych. Może być jednak pozbawiony wartości moralnej, np. w reakcji na kałużę wymiocin. Autor (Bloom, 2013) podkreśla, że wstręt wywołuje wszystko, co wiąże się z cielesnością. Ciała bywają odrażające, jednak uczucie obrzydzenia wobec drugiego człowieka jest szczególnie niepokojące. Według Blooma wstręt bywa niepotrzebny, a w pewnych sytuacjach wręcz szkodliwy, prowadząc do nieludzkich zachowań.

Określenie czegoś jako wstrętnego lub obrzydliwego sprawia, że człowiek nabiera negatywnych uczuć wobec danego obiektu lub podmiotu. Bloom (2004a) sugeruje, aby nie traktować wstrętu jako przewodnika moralnego. Jego zdaniem może być to emocja bardziej podstawowa, niż na ogół sądzimy. Obrzydzenie pojawia się także w odpowiedzi na postrzeganie innych ludzi – przez wieki obserwowano wstręt wobec homoseksualistów, Żydów, kobiet czy osób niższej klasy społecznej. Niechęć ta skutkowałą dyskryminacją, złym traktowaniem, a nawet ludobójstwem. Tak rozumiany wstręt można traktować jako przejaw dualizmu antropologicznego: niechęć do ciała przy jednoczesnym wyłączeniu duszy z tej negatywnej oceny. Dusza zachowuje wartość moralną, ciało natomiast może budzić odrazę. Traktowanie drugiego człowieka jako obiektu wstrętu obniża jego godność, pozbawia indywidualności i prowadzi do degradacji. Jednocześnie uczucie obrzydzenia może wzmacniać szacunek wobec niematerialnej duszy.

Emocją wykraczającą poza wstręt jest według Blooma (2004a) uczucie pożądania drugiej osoby. Człowiek decyduje się na akt seksualny, nie rozważając mało atrakcyjnego wyglądu poszczególnych części układu rozrodczego. Podniecenie seksualne może przewyższać wstręt, jednocześnie poprzez skupienie się na cielesności może także uniemożliwić postrzeganie drugiej osoby jako człowieka, posiadającego godność i moralną wartość.

Miłość również może przewyższać wstręt, lecz czyni to w zupełnie inny sposób niż pożądanie. W relacji miłosnej druga osoba postrzegana jest przede wszystkim jako dusza. Bloom (2004a) powołuje się na badania Carstensen i in. (1995), które wykazały, że na rozpad małżeństwa istotny wpływ mają uczucia wstrętu i pogardy wobec partnera. Miłość z kolei zmniejsza odczucie wstrętu w sytuacjach wymagających poświęcenia, np. podczas zmiany pieluch dziecka.

Nie tylko miłość redukuje wstręt wobec obiektów obrzydliwych. Zmniejsza go również habituacja – przyzwyczajenie. Powtarzana ekspozycja na obiekt wywołujący odrazę stopniowo redukuje reakcję emocjonalną. Inną strategią radzenia sobie jest ograniczenie refleksji w sytuacjach potencjalnie obrzydliwych, takich jak jedzenie zawierające bakterie czy wykonywanie mało sterylnej czynności, jak zmiana pieluchy. Ludzie wykształcili także społeczne formy ochrony przed wstrętem – np. dobre maniery. Rzeczy budzące odrazę mogą być również elementami rytuałów, pełniącymi funkcję sprawdzianu dla członków grupy. Ludzie wykazują skłonności do oglądania obrzydliwych treści, traktując to jako sposób doświadczania świata.

Z wstrętem Bloom (2004a) wiąże także poczucie humoru. Śmiech wywołuje to, co sprzeczne z oczekiwaniami, jednak niespójność musi wynikać ze zmiany perspektywy. Oczekujemy pewnego przebiegu sytuacji, zostajemy zaskoczeni, ale wydarzenia zachowują sens w innych ramach interpretacyjnych. Jest to jednak śmiech powierzchowny – naprawdę dobre żarty zawierają także element okrucieństwa. Na przestrzeni wieków ludzi bawiły osoby zdeformowane, psychicznie chore, torturowane czy skazywane na publiczne egzekucje. Element naruszenia godności stawał się źródłem komizmu, co wskazuje, że śmiech może pełnić funkcję broni. Człowiek może także śmiać się z samego siebie i tym rozśmieszać innych. Bloom (2004a) wiąże humor z dualizmem antropologicznym. W pewnych przypadkach wymaga on postrzegania człowieka jedynie jako ciała, nie jako duszy, co koresponduje z propozycją Bergsona (1900)²⁷.

²⁷ H. Bergson (1900) w pracy *Le Rire. Essai sur la signification du comique* sformułował koncepcję, zgodnie z którą źródło komizmu ujawnia się w sytuacjach, gdy w ludzkim zachowaniu rozpoznawalne stają się elementy mechaniczne, sztywne i automatyczne, pozostające w opozycji do właściwej człowiekowi płynności oraz elastyczności. W szczególności, jak ukazuje to konwencja slapsticku, jednostka przedstawiana jest jako sprowadzona do cielesności, natomiast wymiar duchowy i intencjonalny zostaje zdominowany lub zawieszony przez mechanikę ruchów i zdarzeń.

Szczególnie widoczne jest to w komedii slapstickowej, w której centralne miejsce zajmują wypadki ciała wpływające na samopoczucie duszy. Dostrzegamy w niej człowieka jako istotę posiadającą duszę, pragnienia i cele, które jednak zostają stłumione przez jego fizyczność – ciało.

Paul Bloom pokazuje, że moralność opiera się zarówno na naturze biologicznej człowieka, jak i na wpływach kultury. W codziennym myśleniu ludzie często postrzegają moralność w kategoriach duszy i ciała, zgodnie z dualistycznym sposobem myślenia. Dualizm antropologiczny – utożsamiający człowieka z dwiema odmiennymi substancjami: ciałem i duszą – kształtuje intuicje moralne, prowadząc do interpretacji procesów psychicznych i etycznych jako zakorzenionych w niematerialnej sferze duchowej. Bloom podkreśla jednak, że moralność ma w istocie charakter naturalny: zmysł moralny jest biologicznie uwarunkowany i ujawnia się w postaci wrodzonych zdolności, takich jak empatia, poczucie sprawiedliwości czy instykt egalitarny, natomiast rozumowanie moralne stanowi efekt kulturowego i społecznego uczenia się. W ten sposób moralność opiera się na kontinuum – od uniwersalnych, instyktownych sądów moralnych po zróżnicowane kulturowo procesy refleksyjnego uzasadniania.

Bloom wskazuje, że zdroworozsądkowe przekonania utożsamiają moralność z duszą. Jednocześnie emocje moralne, takie jak wstręt czy gniew, ukazują napięcie pomiędzy cielesnością a duchowością, co potwierdza rolę myślenia dualistycznego w kształtowaniu doświadczeń moralnych. Moralność, choć w dużej mierze wrodzona, podlega więc kulturowym modyfikacjom, a jej rozwój wiąże się z rozszerzaniem „kręgu moralnego” dzięki refleksji, kontaktowi społecznemu i rozwojowi wiedzy. Bloom uważa, że moralność ma naturalne, biologiczne podstawy, ale żeby ją dobrze zrozumieć, trzeba brać pod uwagę także zakorzenione w kulturze przekonanie, że człowiek składa się z duszy i ciała.

2.6. Teologia potoczna

Głównym założeniem koncepcji Blooma jest postrzeganie świata w kategoriach dwóch odrębnych bytów: ciała i duszy. Człowiek w toku ewolucji wykształcił myślenie dualistyczne, co wiąże się ze skłonnością do używania pojęć religijnych oraz rozważań nad istnieniem duszy czy życia po śmierci (Bloom, 2004a, 2004b, 2007). Bloom (2007) dowodzi, że religia jest *naturalna*, ponieważ opiera się na wrodzonych mechanizmach poznawczych, takich jak dualizm antropologiczny. Mechanizmy te prowadzą do spontanicznego przyjmowania przekonań religijnych najpierw przez dzieci, a następnie przez dorosłych, co wyjaśnia ich powszechność i trwałość w różnych kulturach. Jest to element teologii potocznej, który nie wynika

z systematycznej nauki teologicznej ani doktryn religijnych, lecz z intuicji, doświadczeń i zdroworozsądkowego rozumowania ludzi.

Według Blooma (2004a, 2007) skłonność do przyjmowania kategorii religijnej jest naturalnym wyposażeniem ludzkiego umysłu. Dokonuje rozróżnienia między pojęciami teologicznymi, opartymi na autorytecie religijnym i zgodnymi z doktryną danej religii, a pojęciami intuicyjnymi, które spontanicznie pojawiają się w świadomości człowieka. Ludzie są w stanie przypisać Bogu nadnaturalne właściwości, takie jak wszechwiedza czy wszechmoc, co jest zgodne z doktryną religijną, jednocześnie w sposób zdroworozsądkowy nadają mu cechy antropomorficzne, np. ograniczenia fizyczne czy starczą aparycję. Tego rodzaju sprzeczność nie powoduje jednak, że przekonania religijne są mniej szczerze lub należy je odrzucić. Bloom (2004a) analizuje nie to, czy Bóg istnieje, lecz w jaki sposób ludzie formułują przekonania o nim i w jaki sposób je nabywają.

Koncepcja Blooma opiera się na ustaleniach psychologii rozwojowej. Argumentuje, że dzieci nie tworzą poglądów teistycznych spontanicznie, lecz nabywają je kulturowo (Banerjee i Bloom, 2013). Nie istnieje wrodzony moduł religijny. Zdolność do przypisywania innym ludziom intencji, przekonań czy emocji – tzw. mindreading – pozwala dzieciom rozumieć byty nadprzyrodzone. Dzieci wykazują otwartość poznawczą wobec przekazywanych im poglądów religijnych, które włączają do własnego systemu przekonań. Obecność religii w życiu dzieci jest zatem uwarunkowana kulturowo – postrzegają Boga zgodnie z przekazem, jaki otrzymują. Zrozumienie, że Bóg jest bytem nadprzyrodzonym, rozwija się około piątego roku życia. Bloom (2004a) odwołuje się również do osób autystycznych, które mimo trudności w interpretowaniu intencji innych ludzi, są w stanie dostrzec racjonalność wiary w Boga, nie angażując się emocjonalnie w samą postać nadprzyrodzoną.

Bloom (2004a) analizuje także wpływ wiary w magię na rozwój przekonań religijnych. W odróżnieniu od klasycznych koncepcji Piageta, które przypisują dzieciom prostą percepcję nadprzyrodzonych bytów, Bloom podkreśla ich zdolność do odróżniania wyobraźni od rzeczywistości. Rozwój technologii stwarza dodatkowe możliwości, dzięki którym dzieci mogą uwierzyć w nadprzyrodzone postacie i zdarzenia. Bloom przedstawia nadprzyrodzone byty jako element kulturowo wyuczony, odnosząc się do hipotezy Pascala Boyera (2001), zgodnie z którą byty te powinny być interesujące, częściowo sprzeczne z intuicją biologiczną, psychiczną lub fizyczną, lecz jednocześnie posiadać cechy ludzkie ułatwiające ich zapamiętanie i utrwalenie w kulturze.

Prezentując wspomnianą wyżej hipotezę, Bloom (2004a) proponuje własną, trzyetapową metodę tworzenia pojęcia istoty nadprzyrodzonej: po pierwsze, należy rozpocząć od pojęcia

niematerialnej duszy; po drugie, dobrać odpowiednie wcielenie dla duszy, np. ciało, drzewo lub zwierzę; po trzecie, dodać interesujący szczegół, np. zdolność opuszczania ciała, specjalne zdolności percepcyjne lub kontrolowanie innych istot. Psycholog odnosi się również do współczesnych teorii naukowych, które – choć sprzeczne ze zdroworozsądkowym myśleniem – dotyczą m.in. stworzenia świata, jego struktury czy psychologii człowieka. Bloom (2004a) interesuje się jednak nie różnicami między przekonaniami religijnymi a naukowymi, lecz procesem powstawania, modyfikacji i utrwalania przekonań.

P. Bloom (2004a) analizuje argument przetrwania duszy przy zmianach zachodzących w ciele jako możliwe wsparcie dla jej istnienia, uznając go jednak za słaby. Silniejszym założeniem jest koncepcja, że dusza może przetrwać całkowite zniszczenie ciała. Bloom (2004a) przytacza twierdzenia religijne dotyczące przetrwania duszy i uznaje je za zrozumiałe nawet dla sceptyków. Wiara w życie pozagrobowe wiąże się z dualizmem antropologicznym – przyjmując nieśmiertelność duszy, zachowujemy szacunek dla ciała, co stanowi wyraz troski o duszę.

Autor (Bloom, 2004a) rozważa dwa konkurencyjne stanowiska: ciało może istnieć bez duszy/dusza może istnieć bez ciała. Materialistyczna perspektywa zakłada, że świadomość wynika z procesów fizycznych, a wiara w życie pozagrobowe nie jest istotna. Dzieci mają trudności ze zrozumieniem śmierci; dorośli tłumaczą ją jako sen, odejście, pochowanie w ziemi lub przejście do nieba, co często wprowadza zamieszanie. Dzieci zastanawiają się, które rzeczy mogą być martwe, oraz czy zmarli mają potrzeby fizjologiczne (Carey, 1985). Zrozumienie, że śmierć jest nieodwracalnym procesem, przychodzi między piątym a siódmym rokiem życia. Wiara w życie pozagrobowe jest powiązana z wychowaniem człowieka w kulturze. Z jednej strony pełni funkcję społeczną, z drugiej pomaga wciąż czuć więź ze zmarłymi. Zmniejsza strach przed tym, co nieuniknione, przed nicością. Bloom (2004a) określa wiarę w życie po śmierci jako naturalną konsekwencję intuicyjnego dualizmu kartezjańskiego. Człowiek akceptuje śmierć ciała, lecz trudno mu wyobrazić sobie nieistnienie duszy. Badania wskazują, że nawet małe dzieci wierzą w przetrwanie duszy – wiedzą, że funkcje biologiczne ustają, podczas gdy właściwości psychiczne pozostają (Banarjee i Bloom, 2013; Bering i Bjorklund, 2004). Tego rodzaju myślenie wynika z intuicyjnego, uniwersalnego dualizmu, który sprawia, że trwanie życia psychicznego bez ciała wydaje się naturalne.

Bloom (2004a) rozważa zasadność myślenia dualistycznego, wskazując, że wrodzona skłonność do jego przyjmowania nie implikuje prawdziwości dualizmu. Istnienie ciała jest łatwe do zaobserwowania i opisanego w kategoriach nauk przyrodniczych. Dusza natomiast pozostaje zagadką. Zdrowy rozsądek podpowiada nam, by wierzyć, że świat jest pełen bytów z życiem psychicznym. Przypisujemy ludziom intencję, zachowania celowe. Wiemy także, że istnieją

emocje, uczucia, popędy. Nauka koresponduje z tymi potocznymi intuicjami. Zarówno nauka, jak i religia dążą do opisu świata, choć problem pojawia się przy interpretacji teorii ewolucji w kontekście duszy. Według perspektywy ewolucyjnej dusza jest epifenomenem materii lub wytworem procesów mózgowych i biochemicznych, a nie efektem tchnienia Boga. Bloom (2004a) wskazuje, że brak istnienia duszy nie ma istotnych konsekwencji moralnych ani społecznych – wciąż można być wartościowym człowiekiem. W tej kwestii zgadza się z Dawkinsem (1986) – można być moralnie optymistycznym materialistą. Jednocześnie istnienie duszy odpowiada intuicyjnemu postrzeganiu ludzkiej natury, a wiara w życie po śmierci działa uspokajająco. Bloom (2004a) przewiduje, że ujawnienie koncepcji, iż dusza jest zjawiskiem biologicznym, wywoła liczne dyskusje, co zapowiada wyzwania dla nauk kognitywnych w najbliższej przyszłości.

Myślenie dualistyczne jest poznawczym fundamentem teologii potocznej, która opiera się na naturalnej tendencji ludzi do rozróżniania ciała i duszy. Wykorzystuje ten schemat, ponieważ pozwala ludziom intuicyjnie rozumieć istnienie Boga, duchów czy życia po śmierci. Dzięki myśleniu dualistycznemu ludzie naturalnie zakładają, że dusza może istnieć niezależnie od ciała, co stanowi fundament przekonań o nieśmiertelności duszy i życiu pozagrobowym w teologii potocznej.

Koncepcja Paula Blooma stanowi jedną z najbardziej wpływowych współczesnych prób wyjaśnienia źródeł i mechanizmów myślenia dualistycznego. Wyniki przytoczonych wcześniej badań z psychologii rozwojowej dowodzą, że jest to element wrodzonego wyposażenia poznawczego człowieka. Na podstawie analiz koncepcji można wyszczególnić trzy fundamentalne właściwości, które P. Bloom przypisuje myśleniu dualistycznemu: intuicyjność²⁸ (nie wynika z procesu rozumowania ani refleksji nad źródłem i uzasadnieniem), naturalność (pojawia się we wczesnym dzieciństwie i nie jest efektem społecznego treningu) oraz uniwersalność (niezależne od kultury i jej historycznych etapów rozwoju).

Z perspektywy Blooma (2004a, 2007) intuicyjność myślenia dualistycznego pełni istotną funkcję adaptacyjną: umożliwia szybkie rozumienie i przewidywanie działań innych osób, pozwala odróżniać żywe od nieożywionego, a także sprzyja konstruowaniu spójnych narracji o świecie. Dzięki temu stanowi fundament zarówno rozwoju poznawczego jednostki, jak i powstawania uniwersalnych zjawisk kulturowych, takich jak religia, sztuka czy moralność.

²⁸ Intuicja w psychologii może być definiowana jako szybki, automatyczny i w dużej mierze nieuświadomiony proces poznawczy, prowadzący do powstania sądów lub decyzji bez udziału świadomego, analitycznego rozumowania. Charakteryzuje się ona całościowym ujmowaniem informacji, często nacechowanym afektywnie, i bazuje na niejawnych skojarzeniach oraz wcześniejszych doświadczeniach jednostki (Dane i Pratt, 2007; Hodgkinson i in., 2008).

Intuicyjny charakter tego sposobu myślenia ujawnia się również w powszechnych przekonaniach i wierzeniach. Ludzie spontanicznie zakładają, że dusza może istnieć niezależnie od ciała – co tłumaczy popularność idei życia po śmierci, duchów czy bytów nadprzyrodzonych (Bloom, 2004a; Banerjee i Bloom, 2013; Bering i Bjorklund, 2004).

Paul Bloom (2004a, 2004b) wskazuje, że dualistyczny sposób myślenia jest także naturalny – wpisany w biologiczne i psychologiczne mechanizmy człowieka. Już we wczesnym dzieciństwie człowiek przejawia tendencję do odróżniania sfery fizycznej od psychicznej, traktując ciało i umysł jako dwa jakościowo różne byty (Bloom, 2004a, 2004b). To rozróżnienie nie jest wynikiem wychowania, edukacji czy tradycji kulturowych, lecz efektem wrodzonego mechanizmu poznawczego. Bloom podkreśla, że takie rozróżnienie jest efektem procesów ewolucyjnych (Bloom, 2004a, 2013).

Myślenie dualistyczne nie tylko jest intuicyjne i naturalne, ale również uniwersalne. Uniwersalność ta uwidacznia się we wczesnym dzieciństwie, kiedy dzieci w różnych kulturach w podobny sposób przejawiają przekonania o odrębności ciała i umysłu oraz o możliwości istnienia *ja* poza ciałem (Bloom, 2004a). Badania rozwojowe wskazują, że dzieci wykazują podobne intuicje: łatwo akceptują ideę życia po śmierci, przypisują intencje obiektom nieożywionym, ich myślenie cechuje artyficyjizm i esencjalizm (Bloom, 1996, 1998, 2007; Chudek i in., 2013). Myślenie dualistyczne nie jest więc wyłącznie produktem tradycji filozoficznej czy religijnej, lecz stanowi naturalny sposób organizowania doświadczenia i interpretowania rzeczywistości. Te same wzorce poznawcze występują w odmiennych tradycjach kulturowych, co sugeruje, że mają one wspólne, ewolucyjnie ukształtowane podłoże (Chudek i in., 2013). Zjawisko to tłumaczy, dlaczego w niemal wszystkich kulturach pojawiają się wierzenia dotyczące duszy, życia po śmierci czy bytów nadprzyrodzonych, a także dlaczego ludzie, niezależnie od kontekstu społecznego, wykazują podobne intuicje moralne i społeczne (Bloom, 2004a).

Intuicyjność, naturalność i uniwersalność myślenia dualistycznego wskazują, że jest pierwotnym sposobem interpretowania rzeczywistości, ułatwiającym funkcjonowanie jednostki w świecie społecznym i kulturowym. Choć nauka podważa jego trafność ontologiczną, pozostaje podstawą wielu przekonań, intuicji i praktyk, które kształtują rozwój człowieka i organizację życia społecznego.

Bloom pokazuje, że mechanizmy leżące u podstaw myślenia dualistycznego pojawiają się na wczesnym etapie rozwoju, a następnie pogłębiają się i utrwalają w toku interakcji dziecka ze środowiskiem społecznym i kulturowym. Fizyka potoczna, artyficyjizm, esencjalizm, mindreading, empatia, moralność oraz teologia potoczna stanowią fundamenty rozwojowe

dualizmu antropologicznego. Dzięki fizyce potocznej jednostka od wczesnego dzieciństwa nabywa wiedzę o tym, czym są przedmioty materialne podlegające prawom fizyki, w odróżnieniu od istot żywych. Artyficzalizm wskazuje, że obiekty posiadają intencję twórcy, a zatem – niezależnie od swojej warstwy fizycznej – obdarzone są również warstwą niematerialną. Esencjalizm sprawia, że człowiek nie ogranicza się do percepcji materialnych cech obiektów, lecz przypisuje im również niewidzialny wymiar, uznawany za kluczowy dla kategoryzacji i rozumienia ich tożsamości. Podobny schemat obecny jest w mindreadingu, który opiera się na założeniu, że za obserwowalnymi zachowaniami kryją się ukryte stany umysłowe. Empatia dodatkowo wzmacnia ten mechanizm – człowiek nie poprzestaje na rejestrowaniu fizycznych sygnałów (np. wyrazu twarzy, tonu głosu), lecz przypisuje im znaczenie emocjonalne i często współodczuwa te stany. Potoczna psychologia moralności łączy sądy i intuicje moralne z ideą niematerialnej duszy. W ramach teologii potocznej człowiek ma naturalną tendencję do rozróżniania ciała i duszy, co umożliwia intuicyjne rozumienie istnienia Boga, duchów czy życia po śmierci. Dzięki dualistycznemu sposobowi myślenia ludzie naturalnie zakładają, że dusza może istnieć niezależnie od ciała. Założenie to stanowi fundament przekonań o nieśmiertelności duszy oraz życiu pozagrobowym, szeroko rozpowszechnionych w ramach teologii potocznej.

Opisane powyżej zdolności ujawniają się we wczesnym okresie rozwoju i są w dużej mierze niezależne od nauczania czy kultury. Razem tworzą podłoże dla intuicyjnego, naturalnego i uniwersalnego rozróżniania ciała i duszy. W ujęciu Blooma myślenie dualistyczne pełni funkcję adaptacyjną: pozwala skutecznie orientować się w świecie społecznym i przyrodniczym, a zarazem dostarcza podstaw dla powstawania przekonań religijnych oraz moralnych. Jednocześnie Bloom podkreśla, że choć dualizm wydaje się *naturalny* z punktu widzenia zdroworozsądkowych intuicji, to z perspektywy naukowej stanowi stanowisko błędne. Ostatecznie jego koncepcja ukazuje dualizm nie jako trwałą ontologiczną prawdę o człowieku, lecz jako ewolucyjnie ukształtowany sposób interpretowania rzeczywistości, głęboko zakorzeniony w ludzkim umyśle i praktykach kulturowych.

Rozdział 3. Krytyka koncepcji dualizmu antropologicznego Paula Blooma

Jest coś w idei bezdusznego ciała, czysto fizycznego stworzenia, które zachowuje się jak osoba, co wiele osób uważa za niepokojące, a nawet odrażające. Ta reakcja jest niepokojąca, biorąc pod uwagę naukowy konsensus, że Kartezjusz się mylił. Współczesna nauka głosi, że świadome ja powstaje z czysto fizycznego mózgu. Nie mamy niematerialnych dusz; jesteśmy istotami materialnymi, [...]. Jesteśmy dziećmi Kartezjusza²⁹.

P. Bloom

Myślenie dualistyczne stanowi zjawisko szeroko dyskutowane i wciąż powracające w dyskursie naukowym. Wokół tego zagadnienia narastają liczne kontrowersje. Rozważania dotyczące tej problematyki koncentrują się najczęściej na pytaniu o genezę myślenia dualistycznego i lokują się w centrum jednego z najstarszych oraz najbardziej fundamentalnych sporów filozofii umysłu – sporu pomiędzy natywizmem a empiryzmem.

Jedną z koncepcji wyjaśniających mechanizmy myślenia dualistycznego przedstawił P. Bloom. Starał się wykazać, że myślenie dualistyczne jest intuicyjne, uniwersalne i naturalne. W jego ujęciu dzieci od początku istnienia postrzegają świat w sposób dualistyczny: jako zawierający ciała i jako zawierający dusze. Bloom traktuje myślenie dualistyczne jako konsekwencję funkcjonowania wrodzonych systemów poznawczych. Jego propozycja zyskała dużą popularność i była szeroko komentowana (np. Barlev i Shtulman, 2021; Hodge, 2008).

Dyskusja wokół koncepcji Blooma dotyczy fundamentalnego pytania, czy człowiek rodzi się z określonym wyposażeniem poznawczym, czy też wiedza i zdolności poznawcze stanowią rezultat uczenia się oraz doświadczenia. Odpowiedź na to pytanie nie sprowadza się wyłącznie do problemu definicyjnego – determinuje bowiem sposób rozumienia natury ludzkiej.

W niniejszym rozdziale podjęta zostanie dyskusja filozoficzno-psychologiczna koncepcji P. Blooma. W pierwszej części przedstawione zostaną główne osie sporu toczącego się wokół myślenia dualistycznego. Omówiona zostanie geneza tego sposobu myślenia w kontekście sporu natywizm–empiryzm, a także wskazane zostaną trudności, jakie napotyka koncepcja Blooma, wraz z próbami odpowiedzi na nie.

W drugiej części rozdziału przeanalizowane zostanie miejsce pojęcia duszy w nauce. Podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie: *Czy naturalizacja prowadzi do likwidacji duszy?* Analiza tego zagadnienia zostanie przeprowadzona z perspektywy filozoficznej; uwaga

²⁹ *There is something that many find disturbing, even revolting, about the notion of a soulless body, a purely physical creature that acts as though it were a person. This reaction is worrisome, given the scientific consensus that Descartes was mistaken. Modern science tells us that the conscious self arises from a purely physical brain. We do not have immaterial souls; we are material beings [...]. We are Descartes' babies* (Bloom, 2004a, s. 10).

skoncentrowana będzie przede wszystkim na problemie, czy w poznaniu empirycznym mamy do czynienia z procesem naturalizacji tego pojęcia. Zdaniem części badaczy, w tym P. Blooma (2004a, 2007) oraz W. Ducha (1999), proces ten rzeczywiście zachodzi – w myśli potocznej pojęcie duszy stopniowo ulega zanikowi. Jednakże przyjąć można stanowisko odmienne: pojęcie duszy oraz związane z nim myślenie dualistyczne zachowują swoją aktualność i mogą być opracowywane w sposób naukowy. Możliwe jest wprowadzenie pojęcia duszy do języka naukowego. Nie chodzi tu o dyskusję filozoficzną dotyczącą zasadności istnienia duszy (choć sama ta kwestia jest interesująca i wciąż aktualna), lecz o analizę prób wyjaśnienia myślenia dualistycznego w ujęciu psychologii i kognitywistyki.

W końcowej części zaprezentowana zostanie propozycja rozszerzenia koncepcji myślenia dualistycznego w kierunku trializmu. Pojawiające się trudności związane z koncepcją myślenia dualistycznego dotyczą przyjmowanej formuły relacji ciało–umysł. W myśleniu potocznym pojawia się jednak trializm, zakładający istnienie trzech zasadniczych składników natury ludzkiej (np. ciało/umysł/dusza).

3.1. Główne osie sporu

Dyskusja dotycząca tego czy człowiek posiada wiedzę wrodzoną czy wiedzę pochodzącą z doświadczenia toczy się na gruncie sporu natywizm vs. empiryzm. Spór ten stanowi jedno z fundamentalnych zagadnień filozofii umysłu. Określenie źródła ludzkiej wiedzy jest istotnym elementem definiującym naturę człowieka. Natywiści utrzymują, że człowiek przychodzi na świat z pewnym stanem początkowym. Empiryści natomiast zajmują stanowisko alternatywne, wskazując, że cała wiedza opiera się na doświadczeniu (Samet i Zaitchik, 2017). Debata ta wciąż nie została zakończona – brak jednoznacznej zgody co do tego, czy wiedza człowieka ma charakter wrodzony, czy wyuczony (Gross i Rey, 2012). Na gruncie tego sporu można prowadzić rozważania nad poszczególnymi zdolnościami człowieka, w tym także nad omawianym w niniejszej pracy myśleniem dualistycznym.

Dualistyczny sposób postrzegania świata stanowi przedmiot współczesnych dyskusji. Jednym z analizowanych zagadnień jest jego geneza (wrodzony vs. wyuczony). W literaturze wskazuje się na dwa konkurencyjne podejścia: pierwsze popiera tezę o dualizmie wrodzonym (m.in. koncepcja Blooma, 2004a; De Cruz i De Smedt, 2023; Kelemen, 1999a, 1999b, 1999c; McGinn, 1999; Robbins i Jack, 2006), drugie natomiast akcentuje społeczno-kulturowy (wyuczony) charakter jego nabywania (m.in. Hodge, 2008; Barlev i Shtulman, 2021). Dyskusja nad tym, co wrodzone, a co nabyte w wyniku socjalizacji i kultury, jest w tym obszarze szczególnie intensywna.

W rozdziale 2 dokonano rekonstrukcji koncepcji P. Blooma, który postuluje istnienie dualizmu wrodzonego (intuicyjnego). Bloom zakłada, że już małe dzieci, znajdujące się w okresie przedwerbalnym, dysponują mechanizmami poznawczymi pozwalającymi im postrzegać umysły i ciała jako oddzielne (Bering, 2011; Bloom, 2004a, 2004b, 2007; Chudek i in. 2013; Spelke i Kinzler, 2007). Taki sposób myślenia jest według niego naturalny i intuicyjny. Konsekwencją dualizmu wrodzonego jest między innymi skłonność do przyjmowania przekonań o istnieniu istot bezcielesnych, do wierzeń religijnych, wiary w reinkarnację, transfer umysłu czy życie pozagrobowe. Prowadząc rozważania nad koncepcją Blooma, warto dokonać przeglądu definicji wrodzoności oraz krótkiego historycznego ujęcia tego zagadnienia, aby precyzyjnie ocenić, jakie rozumienie jest najbliższe jego stanowisku.

Zagadnienie wrodzoności od wieków stanowi przedmiot refleksji filozoficznej i psychologicznej, a jego początki sięgają czasów Sokratesa, Platona i Arystotelesa (Gut i Haman, 2016). Rozważania dotyczyły między innymi sposobu, w jaki wiedza wrodzona miałaby trafiać do umysłu człowieka. Sokrates w dialogu *Menon* Platona przedstawia swoje stanowisko, ilustrując je przykładem rozmowy z chłopcem pracującym u Menona, który – pomimo braku wcześniejszej edukacji – posiadał podstawowe pojęcie o zasadach geometrii (Platon, *Menon*, 82b–85). Platon, formułując teorię form (idei), twierdził, że człowiek posiada wiedzę wrodzoną na temat takich pojęć jak równość, piękno czy koło. Odwoływał się przy tym do koncepcji duszy, argumentując, iż dusze przed narodzeniem miały bezpośredni kontakt z formami, a zadaniem filozofii jest odzyskanie utraconej wiedzy, czyli jej przypomnienie (Platon, *Fedon*, 72e–77a; *Menon*, 81a–86c). Kartezjusz i Leibniz utrzymywali natomiast, że wiedzę wrodzoną w duszy człowieka umieścił sam Bóg, a człowiek poprzez jasne myślenie może ją ujawnić. Twierdzili, że człowiek posiada wiedzę wrodzoną dotyczącą zasad matematyki i geometrii (Carruthers, 2005). Darwin (1859) postulował, że wiedza wrodzona może być dziedziczona od naszych przodków, jako produkt doboru naturalnego (Carruthers, 2005).

W nurcie psychologii XX i XXI wieku problem wrodzoności rozwijali między innymi Piaget, Chomsky (uznawany za prekursora postulatu wiedzy wrodzonej w kognitywistyce od lat 50. XX wieku; Haman i Gut, 2016) oraz Pinker. Piaget przyjmował istnienie wrodzonych mechanizmów poznawczych, które umożliwiają rozwój dziecka poprzez doświadczenie (Piaget, 1923, 1947, 1955). Chomsky zasłynął ze swojej koncepcji wrodzoności języka, postulując istnienie gramatyki uniwersalnej i wrodzonego mechanizmu przyswajania języka (*Language Acquisition Device*, LAD), obejmującego m.in. uniwersalia językowe i mechanizm formułowania hipotez (Haman i Gut, 2016). Utrzymywał, że zdolność uczenia się języka jest cechą wrodzoną i specyficzną dla gatunku ludzkiego. Dzięki temu mechanizmowi dziecko może

opanować język nawet przy ograniczonej liczbie bodźców, w tym także w warunkach błędnych lub niepełnych danych językowych (Chomsky, 1972, 1977).

Współcześnie Steven Pinker (2005) rozwija stanowisko natywistyczne, wskazując na wrodzoność określonych struktur poznawczych i elementów wiedzy. Według niego człowiek dysponuje wbudowanymi mechanizmami umysłowymi, tzw. modułami, które umożliwiają nabywanie wiedzy i dalszy rozwój. Na gruncie psychologii pojęcie wrodzoności jest kluczowe w kontekście sporu natura vs. wychowanie. Podejście natywistyczne znajduje swoje odzwierciedlenie m.in. w badaniach nad teorią umysłu (np. Onishi i Baillargeon, 2005; Scott, Baillargeon, 2017). Hipotezy dotyczące wrodzoności odegrały istotną rolę w rozwoju nauk kognitywnych, stanowiąc punkt odniesienia przy wyjaśnianiu wielu zjawisk psychologicznych, takich jak teoria umysłu, arytmetyka, fizyka ludowa czy nabywanie języka (Samuels, 2004).

W psychologii rozwojowej, filozofii umysłu (np. BonJour, 1998; Fodor, 1975, 1998; Leibniz, 1921) oraz w naukach kognitywnych wrodzoność definiowana jest między innymi jako obszar wiedzy pojawiający się na bardzo wczesnym etapie rozwoju, w takim momencie, że człowiek nie miał możliwości zdobycia jej poprzez doświadczenie ani w wyniku wpływu społeczeństwa czy kultury (De Cruz i De Smedt, 2023). Griffiths (2002) wyróżnia trzy podstawowe twierdzenia, wokół których można dokonać charakterystyki wrodzoności: po pierwsze, wrodzone właściwości człowieka są zaprogramowane rozwojowo i ujawniają się w określonym momencie życia jednostki w szerokim zakresie środowisk; po drugie, wrodzone właściwości mają charakter uniwersalny i występują u całego gatunku; po trzecie, wrodzone właściwości są ewolucyjnymi adaptacjami, które powinni posiadać wszyscy członkowie gatunku.

Griffiths (2002) interpretuje koncepcję wrodzoności jako przejaw *potocznego esencjalizmu*, który sam w sobie jest uniwersalny i ujawnia się we wczesnym dzieciństwie na całym świecie (Gelman, 2003). Potoczny esencjalizm definiuje jako formę przednaukowego myślenia o bytach ożywionych, zgodnie z którą istnieją *natury* wspólne dla konkretnego gatunku. Według autora definicja wrodzoności powinna służyć dokładniejszemu rozumieniu systemów żywych, a nie odwoływać się wyłącznie do intuicji zakorzenionych w biologii potocznej (np. wspomniany wyżej esencjalizm ludowy). Griffiths (2002) porusza również kwestię natury ludzkiej, którą określa jako pojęcie niemal synonimiczne wobec wrodzonych cech człowieka. Jeżeli dana właściwość zostaje określona jako element natury ludzkiej, z dużym prawdopodobieństwem zostanie ona odebrana jako cecha wrodzona – trudna do zmiany i mająca charakter uniwersalny. Koncepcja wrodzoności umożliwia także zmianę sposobu ujmowania cech: od przypisywania im historii adaptacyjnej po traktowanie ich jako niewrażliwych na

wpływy środowiskowe. Wrodzoność jako termin funkcjonuje powszechnie i jest zgodna z intuicyjnymi sposobami myślenia o bytach ożywionych.

Samuels (2004) wskazuje kilka możliwych definicji cech wrodzonych w psychologii: (1) można je scharakteryzować poprzez twierdzenie, że nie są nabyte (co rodzi jednak trudności definicyjne, m.in. w odniesieniu do tego, czym jest cecha nabyta); (2) muszą być obecne przy narodzinach (tj. nabywane w momencie przyjścia na świat); (3) są rezultatem przyczyn wewnętrznych działających w organizmie, a nie skutkiem oddziaływań środowiskowych. Autor (Samuels, 2004) podaje również możliwe definicje wrodzoności w kognitywistyce: (1) wrodzone jest to, czego nie można się nauczyć; (2) wrodzone jest to, co nie jest nabywane dzięki procesom poznawczym, lecz zostaje przyswojone na niższym, biologicznym poziomie (Cowie, 1999; Samuels, 2002).

Fodor (1983), w ramach koncepcji modularnej teorii umysłu³⁰, postulował, że wrodzone struktury rozwijają się już w trakcie ontogenezy jako wyspecjalizowane moduły odpowiedzialne za przetwarzanie określonych typów informacji, takich jak język czy percepcja twarzy. Filozof twierdził, że istotna część ludzkiej wiedzy oraz zdolności poznawczych nie pochodzi z doświadczenia ani ze środowiska, lecz jest biologicznie zdeterminowana – niejako *wbudowana* w strukturę umysłu.

W naukach kognitywnych wiedza wrodzona stanowi bazową podstawę dla późniejszego nabywania wiedzy pochodzącej ze środowiska (Wellman i Gelman, 1998). Leży ona u podłoża takich mechanizmów kognitywnych, jak mechanizm przyswajania języka (LAD), mechanizm wspólnej uwagi (SAM) czy mechanizm teorii umysłu (TOMM) (Haman i Gut, 2016). Wiedza wrodzona nie jest biernym modułem umysłu – stanowi aktywny system poznawczy, który umożliwia uczenie się (Pinker, 2005) oraz rozwój zdolności takich jak posługiwanie się językiem, postrzeganie stałości przedmiotów czy nabywanie teorii umysłu (Haman i Gut, 2016). Można ją określić mianem uniwersaliów poznawczych, które kształtują w umyśle naiwne teorie świata (Haman i Gut, 2016; Bloom zakłada, że myślenie dualistyczne przejawia się między innymi w biologii potocznej, fizyce potocznej oraz antropologii potocznej).

Przyjmując istnienie wiedzy wrodzonej, odrzuca się koncepcję *tabula rasa*, zakładając jednocześnie, że od momentu urodzenia człowiek dysponuje określonym wyposażeniem poznawczym. Wyposażenie to przejawia się w postaci pojęć, kategorii i innych struktur poznawczych, stanowi treść myśli, ma strukturę analogiczną do wiedzy nabywanej poprzez

³⁰ Moduł według Fodora (1983) – to wrodzone, względnie niezależne (od woli człowieka, innych systemów poznawczych i działające poza świadomością (automatyczne) systemy przetwarzania informacji w umyśle. Są związane z konkretnymi strukturami w mózgu i wyspecjalizowane dziedzicowo (przetwarzają określony rodzaj informacji). Na potrzeby niniejszego rozdziału pojęcia modułu i mechanizmu poznawczego używane są zamiennie.

uczenie kulturowe i wchodzi w relacje z tym, co poznawane empirycznie (Chomsky, 1977; Fodor, 1992; Haman i Gut, 2016; Leslie, 1987; Spelke, 2003). Koncepcję wyposażenia poznawczego rozwinęła Elizabeth Spelke (2000, 2003; Spelke i Kinzler, 2007), autorka hipotezy wiedzy podstawowej (*core knowledge*). Zgodnie z tą hipotezą ludzie posiadają wrodzone systemy wiedzy podstawowej (np. zdolność reprezentowania obiektów i ich trwałości w czasie, zdolność reprezentowania przybliżonych liczebności, zdolność nabywania języka), które umożliwiają rozumienie świata i stanowią fundament poznania. Systemy te mają charakter uniwersalny, wspólny zarówno ludziom, jak i innym gatunkom. Dzięki nim człowiek nabywa wiedzę o obiektach, istotach żywych czy geometrii.

Najdokładniej przebadanym dotychczas systemem jest zdolność reprezentowania obiektów, którą w swojej koncepcji omawiał także Bloom. Wyróżniono zasady, którymi kieruje się człowiek przy postrzeganiu obiektów: zasadę spójności (przedmiot ma określone granice i porusza się jako całość), zasadę ciągłości (przedmiot nie znika i nie pojawia się nagle w innym miejscu, lecz porusza się w sposób ciągły) oraz zasadę kontaktu (przedmiot nie oddziałuje na inny na odległość) (Aguiar i Baillargeon, 1999; Spelke, 1990). Drugi system wiedzy podstawowej służy do reprezentacji agentów i ich działań (Spelke, 2007). W odróżnieniu od systemu obiektów, agenci nie muszą być spójni, mogą poruszać się w sposób nieliniowy i wchodzić w interakcje z innymi agentami także na odległość. Agenci podejmują działania celowe, osiągają cele za pomocą określonych środków, a ich intencje można odczytywać m.in. poprzez podążanie za kierunkiem wzroku. Spelke (2007) wskazuje na liczne badania empiryczne (m.in. Johnson i in., 2001; Kuhlmeier i in., 2004; Meltzoff i Moore, 1977; Spelke i in., 1995b; Watson, 1972; Vishton i in., 1998), które potwierdzają założenia dotyczące agentów i wskazują, że system ich reprezentacji jest ewolucyjnie bardzo stary.

Wiedza wrodzona umożliwia dokonywanie przewidywań (np. co do trajektorii ruchu przedmiotu), lecz nie jest to jej jedyna funkcja. Pełni także inne role, związane m.in. z systemem reprezentacji obiektów czy z teorią umysłu. Zgodnie z koncepcją Spelke (2000, 2003, 2007), zasady wiedzy podstawowej pozwalają określić, że coś należy do kategorii przedmiotu (Bloom, 2000; Haman i Gut, 2016; Spelke, 1994). W odniesieniu do teorii umysłu, wiedza wrodzona umożliwia rozumienie reprezentacyjnej funkcji stanów mentalnych, w tym przekonań i pragnień (Haman i Gut, 2016).

Idea wrodzoności znajduje także odniesienie w perspektywie biologicznej, zwłaszcza w teorii ewolucji. W tym kontekście wrodzoność definiuje się jako niezależność pojawienia się danej cechy od doświadczenia, rozumianą jako efekt procesów ewolucyjnych (np. K. Lorenz, N. Tinbergen). Można przyjąć, że podstawowe mechanizmy kognitywne – takie jak stałość

postrzegania przedmiotów, teoria umysłu czy język – ukształtowały się na drodze doboru naturalnego (Haman i Gut, 2016). Prowadzi to do wniosku o istnieniu wcześniejszego *przygotowania* mózgu do ich rozwoju, opartego na wiedzy wrodzonej.

W biologii wrodzoność bywa również rozumiana jako cecha dziedziczna, przekazywana w informacji genetycznej od przodków. Może być także interpretowana jako coś obecnego od urodzenia, niezależnie od podłoża genetycznego (np. w medycynie i biologii rozwojowej, w odniesieniu do wad wrodzonych). W neurobiologii oznacza zdolność lub mechanizm, który rozwija się niezależnie od uczenia się, aktywowany przez zaprogramowany genetycznie układ nerwowy (np. W. McDougall, S. Freud). W immunologii termin ten łączy się z formą odporności obecnej od urodzenia, aktywującej się natychmiast po kontakcie z patogenem (Metchnikoff, 1901).

Na gruncie nauk biologicznych wrodzoność można definiować także w kategoriach wzrostu lub jego braku. Przykładem jest koncepcja N. Chomsky’ego zakładająca, że wrodzone zdolności *wzrastają* w odróżnieniu od zdolności nabywanych w procesie uczenia się. Ariew (2007) wskazuje jednak, że wszystkie cechy podlegają wzrostowi, a zatem wszystkie należałoby uznać za wrodzone, przy czym istotne staje się pytanie o sposób tego wzrostu oraz o środowiskowe wyzwalacze cechy (wskazówki środowiskowe). Kluczowe jest nie tyle to, czy dana cecha rozwija się niezależnie od środowiska, ile to, jaką różnicę dla jej rozwoju stanowi obecność lub brak określonych czynników środowiskowych.

Samuels (2004) przedstawia dodatkowe definicje wrodzoności z punktu widzenia biologii: (1) w ujęciu genetycznym cecha fenotypowa jest wrodzona, jeśli jest determinowana przez czynniki genetyczne; (2) wrodzoność można utożsamiać z niezmiennością rozwojową – cechy fenotypowe są wrodzone dla danego genotypu, jeśli ten fenotyp ujawnia się w każdym środowisku (Sober, 1999); (3) zgodnie z teorią kanalizacji, cecha jest wrodzona (u osób z danym genotypem G) w takim stopniu w jakim jest kanalizowana w organizmach (u osób z danym genotypem G); a cecha jest kanalizowana w takim stopniu, w jakim na jej rozwój nie wpływają warunki środowiskowe (Ariew, 1996, 1999; Samuels, 2004); (4) wrodzoność można także definiować poprzez warunek dziedziczności – cecha jest wrodzona wtedy i tylko wtedy, gdy charakteryzuje się wysokim stopniem dziedziczności. Ostatecznie Samuels (2004) sugeruje, że struktury wrodzone to takie, których nie da się wyjaśnić na gruncie psychologii (są psychologicznie pierwotne), a ich wyjaśnienia należy poszukiwać w biologii.

Natywizm przyjmowany w naukach poznawczych nie w pełni uwzględnia postęp w dziedzinie biologii i nie jest spójny ze współczesnym stanem wiedzy biologicznej (Mirski, 2019). Mirski (2019, s. 20), powołując się na T. P. Racine (2013), zauważa, że *podejścia*

zakładające wrodzoną wiedzę zazwyczaj wykorzystują neodarwinowski pogląd na wrodzoność, że wrodzone pojęcia były obiektem presji selekcyjnych w filogenezie ze względu na ich adaptacyjność i stąd są one zakodowane w genach i przez to koniecznie rozwijają się w ontogenezie (zob. np. Carruthers, 2013, s. 151). Współczesna biologia unika jednak uproszczonego utożsamiania wrodzoności z zapisem w genach (Mirski, 2019, s. 20), przyjmując tezę o aktywacji zapisów w genach przy odpowiedniej interakcji z czynnikami środowiskowymi. Badania biologiczne (Elman, 1996, za: Mirski, 2019; Gould i Lewontin, 1979; Gould i Vrba, 1982; Mameri i Bateson, 2011; Oyama, 2000; Pigliucci i Müller, 2010) wskazują, że rozwój człowieka przebiega na wielu płaszczyznach jednocześnie, pod wpływem różnorodnych czynników. Psychologia rozwojowa postuluje dalsze badania nad wrodzonością z uwzględnieniem tych ustaleń.

Pojęciem często pojawiającym się w dyskusjach dotyczących wrodzoności jest uniwersalność. W tym kontekście odnosi się ono do struktur i mechanizmów, które występują u wszystkich ludzi – niezależnie od kultury, wychowania czy wpływu środowiska. W biologii uniwersalność powiązana jest z tym, co dziedziczone biologicznie i ukształtowane w toku ewolucji. N. Chomsky (1986) postulował istnienie *uniwersalnej gramatyki – modułu językowego*, którego wrodzona struktura jest wspólna dla całej ludzkości. S. Pinker (1997, 2002) wskazywał na istnienie uniwersalnych cech umysłu, takich jak emocje. Antropolog D. Brown (2004) opracował listę ludzkich uniwersaliów – cech i zasad, które występują niezależnie od kultury, w której wychowuje się jednostka. P. Bloom (2004a) określa natomiast myślenie dualistyczne jako uniwersalną cechę człowieka.

W literaturze przedmiotu pojawia się jednak krytyka utożsamiania wrodzoności z uniwersalnością (m.in. na gruncie antropologii kulturowej czy filozofii umysłu). Toczy się dyskusja nad istnieniem uniwersaliów kulturowych. C. Geertz (1973) postulował, że zachowanie człowieka jest przede wszystkim pochodną kultury (np. podobnych warunków życia), a nie biologii. P. Boghossian (2006), w pracy *Fear of Knowledge*, podkreśla, że uniwersalności nie można utożsamiać z wiedzą wrodzoną. Terminy *uniwersalność* i *wrodzoność* nie są tożsame – uniwersalność z dużym prawdopodobieństwem wynika z podobnych doświadczeń i przeżyć charakterystycznych dla poszczególnych kultur, a nie z kodu genetycznego ludzi należących do danej społeczności.

Jak wspomniano wyżej, natywiści zakładają wrodzoność pewnych struktur poznawczych. Analizując jednak zakres oraz siłę formułowanych przez nich twierdzeń, można wyróżnić dwa główne stanowiska w obrębie natywizmu: minimalny oraz maksymalny. Określenie, które

stanowisko reprezentuje dany autor, pozwala na precyzyjne odniesienie się do krytyki formułowanej przez empirystów.

Natywizm minimalny to stanowisko filozoficzne sytuujące się pomiędzy natywizmem maksymalnym a empiryzmem. Zakłada ono istnienie pewnych wrodzonych struktur poznawczych lub zdolności umysłowych, które umożliwiają człowiekowi nabywanie, przetwarzanie i poszerzanie wiedzy (np. Spelke, Carey, Tomasello). Zwolennicy tego ujęcia nie negują wpływu środowiska i doświadczenia na kształtowanie wiedzy oraz kompetencji. Wrodzone struktury są w tym ujęciu podstawowe, określane mianem wrodzonych *prymitywów*, rozumianych jako początkowe *wyposażenie* człowieka, jego wrodzony potencjał. Prymitywy pozwalają rozwijać wiedzę w określonych domenach, na przykład w fizyce (Keil, 2024). Natywizm minimalny dąży do redukcji i ograniczenia liczby prymitywów do minimum.

Natywizm maksymalny (silny) można umieścić po drugiej stronie kontinuum (np. Chomsky, Pinker, Fodor). Określa on podejście, zgodnie z którym znaczna część struktur poznawczych, wiedzy i kompetencji jest wrodzona oraz determinowana biologicznie. Zwolennicy tego podejścia postulują istnienie bogatego wyposażenia poznawczego noworodków w prymitywy, które pozwalają im od najwcześniejszych etapów rozwoju reagować adaptacyjnie, na przykład unikać zagrożeń. Dzięki temu dziecko nie zużywa nadmiernych zasobów energetycznych i zachowuje możliwość uczenia się nowych umiejętności oraz rozwijania wiedzy. Bogate wrodzone struktury zapewniają dzieciom elastyczność poznawczą (Keil, 2024). Ta forma natywizmu bywa zestawiana w opozycji do empiryzmu, między innymi w ramach sporu natywizm vs. empiryzm.

Termin wyuczoności – rozumianej jako nabycie zdolności czy cechy poprzez doświadczenie – został wprowadzony przez empirystów w ramach sporu natywizm/emperyzm (np. Locke, Berkeley, Hume, Bacon, Hobbes). Na potrzeby niniejszej pracy odwołuję się do tego pojęcia oraz jego definicji w kontekście wspomnianego sporu. Empiryści zakładali, że człowiek rodzi się jako czysta tablica (*tabula rasa*). Nabywane zdolności czy cechy mają zatem pochodzić z doświadczenia, percepcji i refleksji. Doświadczenie refleksyjne lub zmysłowe dostarcza jednostce wiedzy, która jest zdobywana, a nie wyzwana z wrodzonych struktur (Markie i Folescu, 2023). Człowiek posiada zdolność do gromadzenia i przetwarzania danych z otoczenia, buduje nawyki i skojarzenia, a także odpowiada na bodźce.

W tym nurcie można wysunąć alternatywną propozycję rozwiązania sporu o genezę myślenia dualistycznego – *dualizm wyuczony* (społeczno-kulturowy). *Wyuczony* można traktować jako *niewrodzony*. W psychologii wyuczoność może być definiowana jako reakcja lub cecha nabyta w toku doświadczenia, w wyniku interakcji jednostki ze środowiskiem, na przykład

poprzez mechanizmy uczenia się, obserwację, naśladowanie czy wychowanie (np. Pavlov, Skinner, Seligman, Watson, Bandura). W naukach biologicznych wyuczoność opiera się na braku wrodzoności, podkreślając nabycie cechy w toku życia, między innymi poprzez wpływ środowiska. Rozwój takiej cechy możliwy jest dzięki neuroplastyczności – procesom, w ramach których uczenie się modyfikuje struktury i funkcje neuronalne (np. Kandel, Hebb). W kognitywistyce *wyuczony* może być interpretowany jako nabyty dzięki procesom poznawczym w kontakcie z bodźcami środowiskowymi. Obejmuje to proces uczenia się i organizacji wiedzy (np. Bruner).

Dualizm społeczno-kulturowy można scharakteryzować jako stanowisko, zgodnie z którym dualistyczny sposób myślenia jest produktem kulturowego uczenia się, a nie naturalną dyspozycją człowieka. W tym ujęciu reprezentacje ciał fizycznych i umysłów są zintegrowane. Człowiek na wczesnym etapie rozwoju nie posiada koncepcji istot bezcielesnych czy religijnych – nabywa je poprzez uczestnictwo w życiu społecznym. Wyniki badań wskazują, że dzieci przypisują umysłom nadprzyrodzonym więcej cech fizycznych niż osoby dorosłe (Shtulman, 2008), co sugeruje, że koncepcja istot bezcielesnych nie jest naturalna na wczesnym etapie rozwoju. Co więcej, jak wskazują Barlev i Shtulman (2021), badania osób dorosłych pokazują współistnienie dwóch koncepcji Boga – bezcielesnej oraz ucieleśnionej – obok koncepcji wcześniej utrwalonych (Barlev i in., 2017, 2018, 2019; Barrett i Keil, 1996; Barrett, 1998).

W ramach dualizmu społeczno-kulturowego podkreślana jest kontrintuicyjność przekonań religijnych (Bloom, 2004a, 2016). Ludzie mają skłonność do ich przyjmowania właśnie ze względu na ich sprzeczność z podstawowymi intuicjami (Barlev i Shtulman, 2021)³¹. Przekonania religijne rozprzestrzeniają się i są łatwo zapamiętywane, ponieważ naruszają podstawowe intuicje człowieka dotyczące umysłu i ciała (Boyer, 1994, 2001). Określenie społeczno-kulturowej genezy myślenia dualistycznego oznacza zatem, że powstanie i rozwój tego sposobu postrzegania świata wynikają z oddziaływania kultury oraz życia w społeczeństwie. Aplikując społeczno-kulturową teorię uczenia się Wygotskiego (1971, 1978) do zagadnienia myślenia dualistycznego, można przyjąć, że zasadniczym czynnikiem wpływającym na jego rozwój są interakcje społeczne, kultura i środowisko.

Przyjmując wrodzoność i opowiadając się za natywizmem, P. Bloom musi jednocześnie zakładać fundacjonalizm. Zgodnie z tym stanowiskiem powinny istnieć przekonania podstawowe i niepodważalne fundamenty uzasadniające przyjmowane przez niego twierdzenia. P. Bloom powinien więc podjąć próbę odpowiedzi na problemy, które stoją przed badaczami opowiadającymi się za fundacjonalizmem.

³¹Koncepcja ta zostanie opisana szczegółowo w dalszej części tekstu.

Analiza koncepcji P. Blooma pozwala uznać, że prezentuje on pogląd na genezę myślenia dualistycznego mieszczący się w obszarze natywizmu minimalnego. Postuluje wrodzoność tej struktury poznawczej, zakładając istnienie modułów lub mechanizmów poznawczych, które generują intuicyjne pojęcia, takie jak ciało oraz to, co niecielesne. Myślenie dualistyczne jest w tym ujęciu rezultatem aktywizacji i integracji modułów, a następnie podlega dalszym wpływom kultury, środowiska, procesów uczenia się oraz rozwoju. W książce *Descartes' Baby* (Bloom, 2004a) przedstawia rozumienie wrodzoności odnoszące się do modułów lub mechanizmów zakodowanych w genach. Opisując ideę bezstronności, która – według niego – nie jest wrodzona, wskazuje, że nie jest ona zakodowana w genach (*[...] bezstronność nie jest wrodzoną ideą. Nie jest zakodowana w genach.* Bloom, 2004a, s. 128³²). Tym samym posługuje się pojęciem wrodzoności w odmienny sposób, nie ograniczając go wyłącznie do tego, co niewyuczone.

W artykule *Moral Nativism and Moral Psychology* (Bloom, 2012b, s. 2) formułuje jednak inną definicję wrodzoności. Nie używa tego terminu w znaczeniu czegoś obecnego od urodzenia, lecz definiuje *wrodzone* jako *niewyuczone*. Koncentruje się na tym, iż wrodzone jest to, co nie pochodzi ze środowiska. Jako przykład wskazuje wiedzę dotyczącą obiektów fizycznych i liczb (np. Baillargeon i in., 1985; Wynn, 1992, 1998). Określa ją wiedzą uniwersalną, obecną we wszystkich grupach ludzkich i prawdopodobnie wrodzoną. Oczekuje, że wiedza wrodzona będzie międzykulturowo uniwersalna. Na przykładzie moralności (Bloom, 2012b) można wysnuć wniosek, że taki rodzaj wiedzy powinien ujawniać się na bardzo wczesnym etapie rozwoju – u niemowląt i małych dzieci. Przywołuje również badania wykazujące, że pewne skłonności do zachowań moralnych są obecne również u innych naczelnych (de Waal, 1997, 2013, 2018; de Waal i in., 2014; Hauser i in., 2003; Silk, 1987). Można więc przypuszczać, że uznaje filogenetyczny aspekt wrodzoności.

Bloom opisuje wrodzoność jako coś niewyuczonego, odnosząc to również do skłonności człowieka do myślenia dualistycznego i jego konsekwencji. Choć nie artykułuje tego wprost, wskazuje między innymi, że jeśli wiara w boskiego stwórcę ma swoje korzenie we wrodzonej zdolności do odczytywania stanów umysłowych innych osób, to nawet małe dzieci będą postrzegały świat jako istniejący i zaprojektowany w określonym celu. Stosuje tutaj kryterium wieku – wiedza uniwersalna powinna ujawniać się na wczesnym etapie rozwoju. Przywołuje badania prowadzone na dzieciach w szerokim przedziale wczesnego dzieciństwa (np. Kellman i Spelke, 1983 – 3–4-miesięczne niemowlęta; Repacholi i Gopnik, 1997 – dzieci w wieku 14–18

³² *[...] impartiality is not an innate idea. It is not encoded in the genes* (Bloom, 2004a, s.128).

miesiący; Wynn, 1992 – 4,5-miesięczne niemowlęta; Wynn i Chiang, 1998 – 8-miesięczne niemowlęta; Xu i in., 1999 – 10–12-miesięczne niemowlęta). Jednocześnie określa myślenie dualistyczne mianem *ewolucyjnego przypadku* (Bloom, 2004a, 2013), co sugeruje, że uważa je za biologicznie zakodowane w ludzkich organizmach. Zakłada, że pojawia się ono bardzo wcześnie (jest naturalne) i powszechnie (jest uniwersalne) (Chudek i in., 2013).

Samo pojęcie wrodzoności jest źródłem kontrowersji i podlega krytyce (np. Gould i Lewontin, 1979; Oyama, 2000; Lewontin, 2001). Bloom dodatkowo łączy je z pojęciem uniwersalności, co – jak wskazano wcześniej – nie jest jednoznaczne z wrodzonością. Wrodzoność myślenia dualistycznego powinna zakładać, że dana cecha rozwinie się w psychice każdego człowieka, niezależnie od kontekstu rozwojowego, kulturowego, środowiskowego czy społecznego. Wrodzoność nie wnosi jednak nowych informacji do wyjaśnień ontogenetycznych, a jednocześnie generuje problemy w tym zakresie (Mirski, 2018). Bloom w swoich pracach raz odnosi się do wrodzoności jako do czegoś zakodowanego w genach, innym razem natomiast traktuje ją jako cechę pojawiającą się na wczesnym etapie rozwoju. H. M. Wellman (2014) wskazuje, że model rozwoju powinien umożliwiać określenie początku i przebiegu kształtowania się danej cechy. Bloom jednak nie przedstawia trajektorii rozwoju myślenia dualistycznego – jego poglądy w tym zakresie pozostają niejasne. Powołuje się na badania dotyczące wczesnego dzieciństwa (np. okres niemowlęcy – Kellman i Spelke, 1983; Repacholi i Gopnik, 1997; Wynn, 1992; Wynn i Chiang, 1998; Xu i in., 1999), a następnie przechodzi do opisu funkcjonowania osób dorosłych (np. analizując wpływ myślenia dualistycznego na moralność).

Jak zauważa R. Mirski (2018, s. 63): *Fakt, że dana cecha była obiektem naturalnej selekcji w filogenezie, nie oznacza, że jest ona automatycznie obecna w ontogenezie – teoria rozwojowa musi być w stanie podać, w jaki sposób ewolucyjna spuścizna wchodzi w interakcje ze środowiskiem rozwoju i prowadzi do wykształcenia się danej cechy w organizmie.* W pracach Blooma brak jest odpowiedzi na ten problem, co wskazuje na istnienie luki wymagającej uzupełnienia.

Obecnie w etologii odrzuca się przydatność pojęcia wrodzoności, postulując istotny wpływ czynników pozaorganizmowych na rozwój (Mirski, 2018). Natywistyczne podejście nie znajduje odzwierciedlenia w aktualnym stanie wiedzy biologicznej. Poszczególne czynniki mogą różnicować przebieg rozwoju myślenia dualistycznego; niekiedy czynniki środowiskowe mogą aktywować lub wzmacniać wykształcenie się określonych cech bądź mechanizmów poznawczych. Bloom nie opisuje bezpośredniego wpływu czynników pozaorganizmowych na rozwój myślenia dualistycznego – odnosi się raczej do jego konsekwencji dla ludzkiego życia (np. w sferze religii), nie przedstawiając jednak analizy czynników kulturowych czy

środowiskowych, które mogłyby wpływać na rozwój lub aktywację tego mechanizmu. Nie rozważa również możliwości kształtowania się tego sposobu rozumowania poprzez oddziaływanie czynników genetycznych i wewnątrzorganizmowych. Biorąc pod uwagę fakt, że rozwój poznawczy człowieka jest podatny na wpływy kulturowe, społeczne i religijne, istotne wydaje się przeprowadzenie analizy wykształcenia się tego mechanizmu w perspektywie interakcji czynników genetycznych i pozagenetycznych. System nerwowy człowieka od najwcześniejszych etapów rozwoju wykazuje bowiem znaczną plastyczność i zmienność, a ukształtowanie się dualistycznego sposobu postrzegania świata bez udziału środowiska wydaje się tezą trudną do obrony. Bloom nie formułuje jednak tak skrajnego stanowiska, co zostanie omówione w dalszej części.

Określenie genezy myślenia dualistycznego jako wrodzonego napotyka jednak istotne trudności, na co zwracają uwagę autorzy krytykujący koncepcję P. Blooma (m.in. Hodge, 2008; Cohen i Barrett, 2011; Barlev i Shtulman, 2021). K. Hodge (2008) odnosi się do postulowanej przez Blooma wrodzoności i intuicyjności myślenia dualistycznego, wskazując, że pojęcie *intuicyjny* rozumiany jest m.in. jako *wrodzony* (Hodge, 2008, s. 390). Przyjęcie tego założenia implikuje, że ludzie posiadają autonomiczne moduły poznawcze: jeden odpowiedzialny za odbieranie bodźców fizycznych (umożliwiający odróżnianie i reprezentowanie ciał jako bytów fizycznych), drugi za reakcję na agentów (umożliwiający ujmowanie dusz jako bytów niefizycznych). Skłonność ta powinna ujawniać się w kontekście refleksji nad śmiercią, gdy ludzie intuicyjnie mieliby postrzegać duszę/umysł jako oddzielone od ciała, traktując zmarłego jako podmiot niematerialny. Sam Bloom (2004a) przyznaje jednak, że koncepcja życia pozagrobowego jest kontrintuicyjna. Odwołuje się przy tym do Boyera (2001), który opisuje duchy jako *niematerialnych ludzi*. Koncepcja ich istnienia narusza zwykle doświadczenie (np. że człowieka można dotknąć), dlatego zyskuje łatwość kulturowego rozpowszechnienia i długotrwałego przetrwania. Obecna w kulturze koncepcja śmierci osoby jako duszy oddzielającej się od ciała jest więc rozumiana przez Blooma (2004a) jako kontrintuicyjna.

Hodge (2008) wskazuje również, że koncepcja Blooma napotyka trudności w rozważaniach dotyczących historii i kultury ludzkości, w obszarach, w których rozróżnienie umysł/ciało wydaje się kluczowe. Wśród tych obszarów wymienia m.in. rytuały pogrzebowe, mitologie, ikonografię, doktrynę religijną. Autor wymienia tu m.in. rytuały pogrzebowe, mitologie, ikonografię i doktryny religijne. Dualistyczne postrzeganie człowieka prowadziłoby do traktowania ciała po śmierci jako zbędnego, tymczasem praktyki kulturowe wskazują na coś przeciwnego – ludzie otaczają ciała zmarłych szacunkiem, odwiedzają groby i utrzymują z nimi relację symboliczną. W mitach również rzadko pojawiają się wątki radykalnego rozdzielenia

duszy i ciała – zmarli objawiają się raczej żywym w formach ucieleśnionych niż jako byty czysto niematerialne. Podobnie w ikonografii i w doktrynach religijnych dominują ujęcia ucieleśnione. Na łamach historii doktrynalnie również nie przeciwstawiano opozycji duszy/umysłu w stosunku do ciała. Starożytne religie uznawały np. trzy części człowieka – podobnie jak klasyczna filozofia i religia grecka: rozum (umysł), duch (wola) i pożądanie (pragnienia ciała) – oraz religia chrześcijańska: ciało (soma), dusza (psyche) i duch (pneuma).

Barlev i Shtulman (2021) wskazują ponadto na kolejne trudności dla koncepcji Blooma. Po pierwsze, wrodzoność myślenia dualistycznego powinna implikować, że już od wczesnych etapów rozwoju człowiek postrzega siebie jako złożonego z dwóch odrębnych części – ciała i duszy. Dowody empiryczne (np. Baillargeon i in., 2016; Onishi i Baillargeon, 2005; Surian i in., 2007) sugerują jednak, że już w okresie przedwerbalnym koncepcja osoby jest zintegrowana: dzieci postrzegają człowieka jednocześnie jako byt fizyczny i jako podmiot działań intencjonalnych. Po drugie, koncepcja istot boskich nie rozwija się w kierunku domyślnego odcieleśnienia – przeciwnie, dzieci i dorośli skłonni są wyobrażać sobie istoty religijne jako ucieleśnione, nawet jeśli znają teologiczne ujęcia Boga jako bytu niematerialnego. Po trzecie, intuicyjny dualizm zakładałby przekonania o trwaniu duszy/umysłu po śmierci ciała. Badania pokazują jednak, że przekonania te są niejednoznaczne – ludzie skłonni są uznawać, że pewne procesy ustają wraz ze śmiercią, a inne trwają nadal. Autorzy (Barlev i Shtulman, 2021) postulują więc współistnienie dwóch równoległych koncepcji: biologicznej (śmierć dotyczy zarówno ciała, jak i niematerialnego aspektu człowieka) oraz religijnej (nabytej kulturowo, zakładającej dalsze istnienie duszy).

Cohen i Barrett (2011) dodają do tej krytyki pytania, na które koncepcja Blooma nie daje odpowiedzi: jak wyjaśnić powszechne przekonanie, że części ciała nie są oddzielone od osoby, ale osoba zawiera się w tych materialnych częściach ciała?; jak wytłumaczyć powszechne w różnych kulturach przekonanie, że można wchłonąć pewną część (np. tożsamości) zwierzęcia lub człowieka, jedząc je lub otrzymując ich części ciała podczas przeszczepu?; dlaczego nie postrzegamy zwłok jedynie jako obiekty fizyczne?; czy można łatwo oddzielić sprawczość i część mentalną od martwych ciał? Bloom nie podejmuje próby bezpośredniego odniesienia się do tych zarzutów ani nie rozstrzyga ich w ramach swojej koncepcji.

W zaprezentowanej powyżej analizie krytycznej koncepcji P. Blooma można wskazać kilka kluczowych obszarów problemowych: nieprecyzyjne ujęcie pojęcia wrodzoności, brak analizy trajektorii rozwoju myślenia dualistycznego, ograniczenia wynikające z przyjęcia perspektywy natywistycznej i fundacjonalistycznej oraz związane z nimi trudności natury

konceptyjnej. W dalszej części niniejszej pracy podjęta zostanie próba uzupełnienia przedstawionej przez niego koncepcji wrodzoności myślenia dualistycznego.

Pierwszy problem dotyczy samej definicji wrodzoności, a dokładniej – braku konsekwentnego stosowania i jasnego rozróżnienia sposobu, w jaki Bloom rozumie to pojęcie. Analiza jego prac nie pozwala na sformułowanie jednoznacznej, syntetycznej definicji. Można jedynie podsumować, że przez *wrodzoność* autor rozumie zdolność niewyuczoną, pojawiającą się na bardzo wczesnym etapie rozwoju, posiadającą co najmniej częściowo wrodzone podłoże (lub mechanizmy umożliwiające rozwój tej zdolności).

Prowadzona krytyka natywizmu wydaje się dotyczyć głównie natywizmu maksymalnego. W odpowiedzi na te zarzuty koncepcję P. Blooma można umiejscowić w obrębie natywizmu minimalnego. Autor zakłada bowiem, że wrodzone są jedynie pewne podstawowe zdolności poznawcze. Przyjmuje istnienie minimalnej liczby prymitywów poznawczych, które – wzmacniane i rozwijane przez kulturę – kształtują dalsze kompetencje. Wkład kultury pozostaje przy tym istotny (np. w kontekście rozwoju moralności – Bloom, 2013; 2016). W etologii pojęcie wrodzoności uznaje się za mało przydatne ze względu na akcentowanie znaczącej roli czynników pozaorganizmowych. Należy jednak podkreślić, że Bloom nie odrzuca wpływu tych czynników, a zatem omawiana krytyka nie wydaje się adekwatna wobec jego stanowiska.

Kolejnym problemem jest brak analizy trajektorii rozwoju myślenia dualistycznego. Bloom nie przedstawia biologicznego harmonogramu rozwoju tego sposobu myślenia. W jego koncepcji obecny jest wyraźnie zarysowany stan początkowy oraz opis rozwiniętej formy myślenia dualistycznego, lecz pominięty został opis procesu przejścia pomiędzy tymi etapami. Dualizm traktowany jest przez niego jako *wyposażenie* początkowe: mechanizmy poznawcze, które uruchamiają się w postaci minimalnego uprzedzenia poznawczego i stopniowo rozwijają się. Brakuje jednak analizy wpływu czynników społeczno-kulturowych i środowiskowych, co może prowadzić do wrażenia, że opisywane mechanizmy są samowystarczalne i wszechmocne. Ponadto Bloom nie prowadzi badań podłużnych ani nie powołuje się na tego rodzaju badania dotyczące rozwoju myślenia dualistycznego. W tym miejscu należy wskazać także na lukę w literaturze – badania podłużne nad tą zdolnością w zasadzie nie istnieją.

Warto podkreślić, że przyjmując stanowisko natywistyczne, Bloom opowiada się również za fundacjonalizmem. Dokonując próby ustaleń w tym zakresie, można wyciągnąć wnioski, że przekonania bazowe to według niego te, które dotyczą ciał materialnych i obiektów niematerialnych. W ramach natywizmu najczęściej przywoływana jest teoria modularnego modelu poznania (np. Carruthers, Leslie, Sperber). Analiza stanowiska Blooma wskazuje jednak, że jego koncepcja jest bardziej zbliżona do hipotezy rdzennych systemów poznawczych

Elizabeth Spelke (ang. *Spelke's core knowledge systems*). Hipoteza ta zakłada, że człowiek dysponuje wrodzonym wyposażeniem poznawczym w postaci domen rdzeniowych (dotyczących obiektów fizycznych, liczb, przestrzeni i umysłów), które determinują sposób myślenia o świecie. Zwolennicy koncepcji *Core Cognition* sytuują się w nurcie natywizmu umiarkowanego (Samet i Zaitchik, 2017), uznając znaczenie procesów uczenia się, wpływu doświadczenia i rozwoju wiedzy.

Bloom rozważa głównie wpływ dwóch wrodzonych mechanizmów czy modułów: do rozpoznawania tego, co materialne i niematerialne. Analiza jego prac pozwala stwierdzić, że opowiada się on raczej za modularnością w łagodnej formie, nie w klasycznej wersji Fodora. W *Descartes' Baby* (Bloom, 2004a) jako fundament modułu dotyczącego świata fizycznego wskazuje na cechy obiektów, których dzieci oczekują od przedmiotów (por. rozdział 2). Można więc uznać, że w oparciu o dwa wspomniane systemy poznawcze rozwijają się mechanizmy myślenia dualistycznego. Nie są one jednak w pełni wyspecjalizowanymi modułami, lecz ogólnymi systemami poznawczymi, które stanowią podstawę kształtowania się intuicyjnej zdolności myślenia dualistycznego: *Twierdzenie o dualizmie polega na tym, że naturalnie postrzegamy świat jako składający się z fizycznych ciał, takich jak krzesła i stoły, oraz naszych własnych ciał, oraz niematerialnych dusz, rzeczy, które mają przekonania, pragnienia i świadomość* (Bloom, 2009)³³.

Umieszczając jego koncepcje w tym ujęciu można przyjąć, że zgodnie z głównymi założeniami koncepcji rdzennych systemów myślenie dualistyczne: stanowi wrodzony system wiedzy, jest uniwersalne kulturowo, odnosi się do określonych domen – obiektów fizycznych oraz agentów społecznych – i stanowi fundament dalszego rozwoju poznawczego człowieka. Propozycję Blooma, zakorzenioną w stanowisku natywistycznym, można wyjaśniać w kategoriach ewolucyjnych, ujmując ją w języku biologicznym. Takie podejście określa genezę tej zdolności i pozwala umieścić ją w obszarze natywistycznej psychologii ewolucyjnej człowieka jako formę pendencywu.

Pendencyw można zdefiniować jako cechę nieadaptacyjną, która powstała w toku ewolucji jako efekt uboczny cechy adaptacyjnej (Łastowski i Reuter, 2012). W przypadku omawianej koncepcji myślenie dualistyczne wykształciło się dzięki istnieniu dwóch modułów fizyczne/niefizyczne.

Można zauważyć, że P. Bloom, prezentując swoją koncepcję, podejmuje próbę jej implikacji do poszczególnych dziedzin życia, nie analizując jednocześnie innych możliwych

³³ *The claim about dualism, is that we naturally see the world as having physical bodies, things like chairs and tables, and our own bodies, and immaterial souls, things that have beliefs and desires and consciousness* (Bloom, 2009).

wyjaśnień. Przeprowadzona powyżej krytyka wskazuje na trudności koncepcyjne, między innymi w obszarze koncepcji Boga. Algorytm dualistyczny może posłużyć do wyjaśnienia koncepcji Boga, ale ta koncepcja może być również wyjaśniona w inny sposób (np. w świetle monizmu; hipotezy antropomorficznej; hipotezy gotowości). P. Bloom nie odnosi się jednak do tych alternatywnych ujęć ani nie analizuje ich potencjalnych konsekwencji.

Jako przykład alternatywnego wyjaśnienia rozwoju koncepcji Boga (nie w oparciu o koncepcję myślenia dualistycznego) można przedstawić wyniki badań własnych (Rydz i in., 2023). Dyskusja nad rozwijaniem koncepcji umysłów nadprzyrodzonych jest szeroka (Barrett i in., 2001; Bartczuk i in., 2012; Gimenez-Dasi i in., 2005; Kiessling i Perner, 2014; Lane i in., 2010, 2012, 2016; Makris i Pnevmatikos, 2007; Petrovich, 1997; Rydz i in., 2023; Shaman i in., 2018). W ramach tej debaty wyodrębniono dwie alternatywne hipotezy: antropomorficzną i gotowości.

Hipoteza antropomorficzna, oparta na teorii rozwoju poznawczego J. Piageta (1969), zakłada, że dzieci w stadium przedoperacyjnym przypisują ludziom, Bogu i innym umysłom nadprzyrodzonym ten sam ograniczony poziom wiedzy (Rydz i in., 2023). Zmiana następuje około czwartego–piątego roku życia, kiedy dzieci zaczynają przypisywać ograniczoną wiedzę umysłowi człowieka, a jednocześnie rozszerzają przypisywanie wszechwiedzy umysłom nadprzyrodzonym, w tym Bogu.

Hipoteza gotowości zakłada natomiast istnienie podstawowych struktur poznawczych. Jak piszą Barrett i Richert (2003, s. 300): *[...] wczesnie rozwijające się struktury konceptualne u dzieci, służące do rozumowania o Bogu, nie są specjalnie przeznaczone do reprezentowania ludzi i w rzeczywistości ułatwiają nabywanie i wykorzystywanie wielu cech koncepcji monoteistycznego Boga*³⁴. Zgodnie z tym ujęciem dzieci posiadają swoistą gotowość do reprezentowania niezwykłych umysłów. Wyniki badań prowadzonych w tym obszarze nie potwierdzają jednak jednoznacznie żadnej z powyższych hipotez.

Badania własne (Rydz i in., 2023), przeprowadzone na grupie 117 dzieci w wieku od 3 do 7 lat (N = 117), wykazały, że przypisywanie wiedzy postaci Boga zależy zarówno od wiedzy dotyczącej umysłu zwyczajnego, jak i od wieku dziecka. Do pewnego etapu rozwoju dzieci traktują umysły zwyczajne i nadprzyrodzone w sposób zbliżony, przypisując im ograniczoną wiedzę. Dopiero po ukończeniu piątego roku życia zaczynają rozumieć, że Bóg jest wszechwiedzący i nie podlega tym samym ograniczeniom, co umysł ludzki. Uzyskane przez nas

³⁴ *[...] early-developing conceptual structures in children used to reason about God are not specifically for representing humans, and, in fact, actually facilitate the acquisition and use of many features of God concepts of the Abrahamic monotheisms* (Barrett i Richert, 2003, s.300).

wyniki okazały się być bliższe hipotezie antropomorficznej. Uzyskane wyniki okazały się zgodne raczej z hipotezą antropomorficzną.

Przykład ten pokazuje, że na kształtowanie się koncepcji Boga – a także innych pojęć religijnych oraz zdolności poznawczych – mogą wpływać mechanizmy odmienne od myślenia dualistycznego. P. Bloom nie analizuje jednak alternatywnych mechanizmów. Jak zauważa Hodge (2008), dostrzega on i przyznaje istnienie trudności wynikających z jego ujęcia, lecz nie odnosi się do nich w sposób systematyczny ani nie proponuje możliwych rozwiązań.

Odpowiedzią na krytykę koncepcji P. Blooma może być przyjęcie, iż człowiek w określonych sytuacjach zawiesza dualizm. W pewnych warunkach mówi o Bogu w sposób ucieleśniony, to znaczy antropomorfizuje go. Podobnie, mówiąc o duszy, również możemy dokonywać antropomorfizacji, przedstawiając część jako całość, na przykład poprzez sformułowania takie jak *dusza jest głodna* czy *dusza przemieszcza się*. Tego rodzaju myślenie może ujawniać się także w obliczu śmierci, co stanowi odpowiedź na zarzut, iż człowiek powinien intuicyjnie i bez trudności przyjmować śmierć ciała jako fakt fizyczny i oddzielenie się duszy.

Jak wskazuje Berent (2023), możliwe jest, że ludzie posiadają sprzeczne intuicje dotyczące relacji między umysłem a ciałem. Intuicyjny dualizm współdziała z esencjalizmem, co powoduje, że potoczne intuicje są zmienne i zależne od sytuacji. Ograniczenia wynikające z myślenia dualistycznego mogą być naruszalne. Berent (2023, s. 3) pisze: *Dualizm może być domyślny i intuicyjny. Naruszenia dualizmu mogą wynikać z faktu, że może zostać przyćmiony przez konkurujące ograniczenia poznawcze, takie jak esencjalizm*³⁵.

Odnosząc się do wiary w życie pozagrobowe, można rozważyć interakcję dualizmu i esencjalizmu w tym kontekście (Berent, 2023). Myślenie dualistyczne sprawia, że umysł traktowany jest jako odrębny od ciała. Esencjalizm natomiast powoduje, że człowiek postrzega przynależność rodzaju przez pryzmat wrodzonych esencji (np. pytanie, czy dana osoba pozostaje tą samą osobą). Dualizm implikuje przekonanie, że umysł przetrwa śmierć, natomiast esencjalizm pociąga za sobą intuicyjne myślenie o ucieleśnieniu, w którym ciało zyskuje nadrzędne znaczenie (Newman i Keil, 2008). W obliczu śmierci dochodzi zatem do zderzenia dwóch sposobów myślenia – dualizmu i esencjalizmu. Jeżeli jednostka przykładą większą wagę do dualizmu, będzie postrzegała śmierć jako przetrwanie niematerialnej części człowieka; jeżeli natomiast akcentuje esencjalizm, większe znaczenie przypisze śmierci cielesnej.

³⁵ *Rather, Dualism could be implicit and intuitive. Violations of Dualism could arise because Dualism can be overshadowed by competing cognitive constraints, such as Essentialism* (Berent, 2023, s. 3).

Starcie dualizmu i esencjalizmu dostarcza wyjaśnienia między innymi tego, jak postrzegane są istoty nadprzyrodzone (Barlev i Shtulman, 2021) oraz jakie praktyki pogrzebowe są realizowane (Cohen i Barrett, 2008, 2011). Berent (2023) podkreśla, że dualizm może mieć charakter uniwersalny, lecz w zetknięciu z innymi mechanizmami – na przykład esencjalizmem – może aktywować się jedynie w określonych obszarach, takich jak postrzeganie umysłu jako odrębnego od ciała. W zależności od sytuacji człowiek może koncentrować się raz na aspekcie cielesnym, a raz na mentalnym: temat życia pozagrobowego uruchamia refleksję nad trwałością umysłu, natomiast rozmowa o klonowaniu nad trwałością ciała.

Przyjęcie, że myślenie dualistyczne stanowi miękkie ograniczenie, które wchodzi w interakcje z innymi mechanizmami, takimi jak esencjalizm, pozwala uzupełnić koncepcję P. Blooma i stanowi odpowiedź na część zarzutów koncepcyjnych omawianych powyżej (Hodge, 2008; Barlev i Shtulman, 2021).

W oparciu o koncepcję P. Blooma oraz jej krytykę można przyjąć, że potencjalnym kierunkiem dalszego rozwoju teorii myślenia dualistycznego jest trializm. Początkowe wyposażenie człowieka ma charakter dualistyczny, jednak w toku rozwoju pojawiają się dodatkowe esencje, między innymi element mentalistyczny. Koncepcja trialistyczna zostanie szczegółowo przedstawiona w dalszej części tekstu.

3.2. Nauka a dualizm antropologiczny

Koncepcja duszy lub innego podobnego bytu obecna jest w głównych religiach świata³⁶, jest także zauważalna w co najmniej kilku językach (Richert i Harris, 2006). Zarówno mówienie, jak i myślenie o duszy pojawia się w psychologii potocznej (Bremer, 2015)³⁷. Zagadnienie natury ludzkiej pozostaje tematem powszechnie dyskutowanym na gruncie nauki. Kugelmann (2013) wskazuje, że kluczowy problem w tym obszarze stanowi kwestia natury duszy. Tolson (2006) zadaje pytanie, czy w nauce jest miejsce dla duszy. Gut i in. (2021) zauważają, że współczesne debaty koncentrują się w dużej mierze na problemie umysł–ciało, pomijając istotny aspekt religijny psychologii potocznej (Murphy, 2006; Wierzbicka, 1989, 2006).

Paul Bloom (2004a) przedstawia własną propozycję naturalizacji pojęcia duszy – podejmuje próbę wskazania, co może nastąpić w wyniku jej znaturalizowania. Konflikt o istnienie duszy umiejscawia między perspektywą naukową, opartą na wiedzy o funkcjonowaniu umysłu, a perspektywą zdroworoządkową, opartą na wiedzy potocznej. Odwołuje się m.in. do książki S. Pinkera (2005) *Tabula rasa*, w której autor wskazuje, że

³⁶ Patrz rozdział 1., punkt 1.1.

³⁷ Szerzej opisano w rozdziale 1., punkt 1.1.

odrzuć koncepcji niematerialnej duszy nie prowadzi do negatywnych konsekwencji, takich jak utrata moralności, unikalności czy godności, ponieważ przymioty te można zakotwiczyć w biologii człowieka, odwołując się do wysoko rozwiniętych funkcji mózgu, m.in. zdolności do abstrakcyjnego myślenia. Bloom (2004a) nawiązuje również do książki O. Flanagana (2003) *The Problem of the Soul: Two visions of mind and how to reconcile them*, w której przedstawiono debatę dotyczącą niekompatybilności naukowo-naturalistycznego i humanistyczno-teologicznego obrazu osoby. Flanagan (2003) argumentuje, że oba ujęcia można pogodzić³⁸, redefiniując pojęcie duszy – odchodząc od jej nieśmiertelności czy duchowego charakteru i przyjmując metaforyczne ujęcie, zgodnie z którym dusza stanowi część człowieka poszukującą sensu życia, moralności i tożsamości. Bloom (2004a) uznaje tę wizję za optymistyczną i określa siebie mianem optymisty w tym zakresie (*Ja również jestem optymistą. [...] Richard Dawkins powiedział, że dopiero od czasów Darwina możliwe jest bycie intelektualnie spełnionym ateistą. Podobnie uważam, że dopiero teraz, dzięki zbieżnym pracom filozofów, psychologów i teoretyków ewolucji, możliwe jest bycie moralnie optymistycznym materialistą*; Bloom, 2004a, s. 201³⁹).

Bloom (2004a) odwołuje się także do zdroworozsądkowego poglądu, podzielanego przez większość ludzi – przypisujemy duszę innym osobom, wierząc, że są bytami posiadającymi życie psychiczne. Dusza umożliwia, w tym ujęciu, istnienie życia psychicznego. Koncepcja duszy pozostaje wszechobecna i aktualna, m.in. ze względu na procesy adaptacyjne i poznawcze człowieka. Jest to sposób myślenia łagodzący ludzki lęk przed śmiercią ciała, w tym również mózgu. Wiara w fizyczną, neuronalną podstawę życia psychicznego i myśli podzielane jest obecnie jedynie przez mniejszość. Bloom (2004a) podkreśla, że jest to dopiero początek. W jego ocenie, kiedy ludzie na szeroką skalę zapoznają się z wynikami badań nad neuronalnymi podstawami procesów psychicznych, rozpocznie się rewolucja w naukach poznawczych, porównywalna z debatą wokół nauczania teorii ewolucji. Wymaga ona jednak docenienia tych wyników i uznania, że być może nasze intuicyjne myślenie o sobie jest błędne. To wywoła kontrowersje, ponieważ pogląd, że nasze dusze są ciałem jest niepokojący.

Obecność pojęcia duszy w psychologii potocznej wydaje się oczywista. Nie istnieje jednak jednoznaczne stanowisko rozstrzygające, czy możliwe będzie całkowite wyeliminowanie

³⁸ O. Flanagan (2003) uważa, że niekompatybilność dotyczy aspektu formalnego – jedno podejście zakłada istnienie duszy, drugie jej brak. Istnieje jednak możliwość pogodzenia ich w codziennym życiu, a uznanie duszy za znormalizowaną nie odbiera człowiekowi godności czy moralności.

³⁹ *I am optimistic too. [...] Richard Dawkins said that only since Darwin is it possible to be an intellectually fulfilled atheist. Similarly, I think that only now, with the converging work of philosophers, psychologists, and evolutionary theorists, is it possible to be a morally optimistic materialist* (Bloom, 2004a, s.201).

tego pojęcia z myślenia zdroworozsądkowego. Nie jest również jasne, czy koncept duszy ma nadal swoje miejsce w psychologii naukowej. Można przyjąć, że proces eliminacji tego pojęcia z dyskursu naukowego rozpoczął się w XIX wieku (Fortuna i Wróblewski, 2024; Judycki, 2012; Kugelman, 2013; Mizińska, 2016). Warto jednak rozważyć, czy możliwy jest powrót pojęcia duszy do psychologii naukowej.

Wydawać by się mogło, że pojęcie duszy od lat przeżywa kryzys w obszarze wiedzy naukowej. Już początki filozofii nowożytnej doprowadziły do stopniowego usuwania tego pojęcia z dyskursów naukowych i języka potocznego, w których zastępowano je terminami takimi jak *umysł* czy *psychika* (Fortuna i Wróblewski, 2024). Kugelman (2023) wskazuje na kilka możliwych przyczyn tego procesu: a) trudności w precyzyjnym zdefiniowaniu pojęcia duszy oraz jego wieloznaczność; b) materializm metodologiczny, zgodnie z którym dusza jest niemierzalnym aspektem rzeczywistości; c) brak empirycznie potwierdzonych dowodów na jej istnienie; d) postępującą sekularyzację, przejawiającą się w większej akceptacji dla naturalizmu i osłabieniu wpływu religii na społeczeństwo i kulturę.

W psychologii naukowej odchodzenie od pojęcia duszy można datować na drugą połowę XIX wieku. Jak zauważa Drzazga (1958, s. 5): *W tym okresie nastąpił odwrót od tradycyjnego poglądu na duszę ludzką*. Od tego czasu dusza jako przedmiot badań stopniowo traciła na znaczeniu, aż przestała być traktowana jako konstrukcja naukowo wartościowa. W drugiej połowie XIX wieku F.A. Lange wprowadził określenie *psychologia bez duszy* (*Psychologie ohne Seele*)⁴⁰, symbolizujące przejście od psychologii rozumianej jako nauka o duszy (gr. *psyche* – dusza, *logos* – słowo, nauka), skoncentrowanej na humanistycznym podejściu do człowieka i jego wewnętrznego świata, do psychologii jako dyscypliny empirycznej, opartej na wynikach badań nad zachowaniem, procesami poznawczymi i funkcjonowaniem mózgu (zjawiska mierzalne).

Jak pisze Stachowski (2001, s. 2): *Nazwa psychologia, która wywodzi się z dwóch słów greckich: psyche i logos i dosłownie znaczy nauka o duszy, nie tylko nie odzwierciedla przedmiotu badań współczesnej psychologii, lecz nadto samo słowo dusza zniknęło ze współczesnego słownictwa psychologicznego, by ustąpić miejsca psychice, świadomości, osobowości, a nawet ja*. Rozpoczęto wyznaczanie granicy pomiędzy psychologią jako nauką ścisłą, doświadczalną, a metafizyką. Drzazga (1958) wymienia kilka nurtów intelektualnych, które istotnie przyczyniły się do tego oddzielenia: a) empiryzm angielski, który podważał pojęcia

⁴⁰ Lange (1875, s.380, za: Drzazga, 1958) pisał: *Cóż począć z hipotezą o istocie duszy, albo nawet z hipotezą o jej istnieniu, gdy jeszcze tak mało wiemy o poszczególnych zjawiskach, na które przecież na samym początku musi się skierować wszelkie ścisłe badania? W szczupłej liczbie zjawisk dostępnych dotychczas ścisłej obserwacji, nie znajdujemy najmniejszego powodu do przypuszczenia w ogóle istnienia jakiejś duszy, jakkolwiek, mniej lub więcej ścisły sens nadalibyśmy temu słowu*.

substancji i przyczynowości; b) poglądy Hume'a, odrzucające koncepcję substancji duchowej w ramach sporu spirytualistów i materialistów; c) krytycyzm Kanta; d) pozytywizm, akcentujący możliwość poznania i opisu rzeczywistości w kategoriach naukowych.

W 1879 roku Wilhelm Wundt, uznawany za ojca psychologii nowożytnej, założył na Uniwersytecie Lipskim pierwsze laboratorium psychologiczne, co symbolicznie wyznaczyło początek psychologii jako odrębnej dyscypliny naukowej, różniącej się od filozofii i biologii. Przedmiotem badań uczynił bezpośrednie doświadczenie, utożsamiając psychikę ze świadomością (Pastuszka, 1971). Wundt (1874) zastąpił pojęcie duszy pojęciem świadomej psychiki, rozumianej jako aktualne procesy psychiczne (np. myślenie czy czucie), których treści czerpią z bezpośredniego doświadczenia oraz działania świadomości (Stachowski, 2001). Można przyjąć, że dążył do pozbawienia duszy wymiaru metafizycznego – nie akceptował jej jako substancji, godził się natomiast na jej istnienie jako zjawiska chwilowego i nietrwałego, a nie jako konstrukt stałego, istniejącego niezależnie od ciała. Potwierdzeniem tego stanowiska jest jego dzieło *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Wundt, 1874), w którym rozdział *Pojęcie duszy* został podzielony na dwie części: *Substancję psychiczną (die Seelensubstanz)* oraz *Duszę aktualną (Die aktuelle Seele)* (Stachowski, 2001). Podobne stanowiska wyrażali K. Twardowski i W. Witwicki. K. Twardowski (1965) zestawiał teorię aktualnościową (dusza jako suma czynności psychicznych) z teoriami substancjalnymi (dusza jako odrębna substancja). W. Witwicki (1962, za: Stachowski, 2001) ujmował duszę w kategoriach teorii aktualnościowych jako *wiązkę faktów psychicznych dawnych, która ma doznawać i pamiętać fakty nowe* (Witwicki, 1962, s. 28, za: Stachowski, 2001). W ten sposób dusza, rozumiana jako niematerialna substancja niemożliwa do empirycznego zbadania, stopniowo zaczęła znikać z dyskursu naukowego.

W kontekście tych przemian pojawiły się dzieła takie jak *Dans cent ans* (1889) Charlesa Richeta, w którym autor pisał o ostatecznej eliminacji metafizyki i określeniu psychologii jako prostej fizjologii (Drzazga, 1958). Znaczący wpływ na odrzucenie duszy w ramach psychologii empirycznej wywarły także *Psychologie vom empirischen Standpunkte* Franza Brentano (1874) oraz *The Principles of Psychology* Williama Jamesa (1890). Fortuna i Wróblewski (2024) wspominają jednak o symbolicznym wykreśleniu duszy przez J. R. Angella, który podczas spotkania Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego w 1910 r. (Schlosberg, 1961) mówił o jej pogrzebaniu.

W nurcie psychologii obiektywnej zaczęto wprowadzać czysto fizjologiczne sposoby wyjaśniania działania psychiki (Drzazga, 1958). Życie psychiczne interpretowano w kategoriach czynności mózgowych, działań automatycznych, odruchów wrodzonych i warunkowych

(m.in. Pawłow). Termin *psychiczne* zastąpiono określeniem *wyższe czynności nerwowe* (Drzazga, 1958). W 1913 roku John B. Watson opublikował pracę *Psychology as the Behaviorist Views It* (Watson, 1913), dając początek behawioryzmowi – kierunkowi, który skupiając się na obserwowalnym i mierzalnym zachowaniu, całkowicie odrzucił pojęcia duszy, umysłu i świadomości (Graham, 2023). Jak pisał Drzazga (1958, s. 8): *W ten sposób wszystkie procesy psychiczne tłumaczyli »grą«, wynikającą ze spotkania istoty żywej ze światem zewnętrznym. Całe życie psychiczne sprowadzali do szeregu działań i reakcji. Pamięć, myślenie, wola, uwaga są jedynie procesami nerwowymi.* Psychika – zarówno świadoma, jak i nieświadoma – przestała być potrzebna (Stachowski, 2001). Świadomość, utożsamiana przez Watsona z duszą, została określona jako pojęcie nienaukowe i puste (Drzazga, 1958). Była traktowana jako frazes literacki, porównywany do zabobonu, wprowadzający do nauki niepotrzebne zamieszanie już od czasów Freuda⁴¹ (Watson, 1990). W tak ujętym przedmiocie psychologii nie było więc miejsca na duszę.

W drugiej połowie XX wieku rozpoczęła się tzw. *rewolucja poznawcza* (*cognitive revolution*), która wiązała się ze zmianą paradygmatu w psychologii. Pojawiło się intensywne zainteresowanie problematyką wnętrza człowieka – w szczególności zagadnieniami umysłu oraz procesów poznawczych. Rozpoczął się dynamiczny rozwój psychologii poznawczej⁴²; pojawiła się neuronauka, psychologia ewolucyjna, psycholingwistyka, rozwinęły się badania komputerowe, w tym również nad sztuczną inteligencją (m.in. J. McCarthy, M. Minsky, A. Newell). *Rewolucja poznawcza* skierowała uwagę badaczy na wnętrze człowieka, posługując się jednak pojęciem umysłu, a nie duszy (Miller, 2003). Spodziewano się, że przyniesie to znaczące zmiany w sposobie myślenia. Jak pisał W. Duch (1999, s. 19): *Kiedy ludzie zastanawiają się: »co się ze mną stanie po śmierci«, wyobrażając sobie jakieś zaświaty, to co znaczy »mną« w tym pytaniu? W świetle badań neuropsychologicznych i psychiatrycznych nie sposób odnieść pojęcia duszy do niczego, co byłoby egzystencjalnie istotne. Teologia wydaje się na razie zignorować ten problem ale rezultaty nauk kognitywnych prędzej czy później muszą w niej doprowadzić do jeszcze większej rewolucji niż rozwój astronomii, fizyki i biologii w przeszłości.*

Analiza konkretnych obszarów psychologii wskazuje jednak, że całkowite odrzucenie czy też eliminacja pojęcia duszy z dyskursu psychologicznego nigdy nie nastąpiła. Dusza nie została kategorycznie odrzucona, a wciąż pojawiały się głosy sprzeciwu wobec jej odsunięcia.

⁴¹ Jak pisze Watson (1990, s. 399, za: Stachowski, 2001): *[...] większa część chaosu, jaki mamy dzisiaj w nauce, datuje się od czasów Freuda z powodu jego »demonologicznej terminologii«.*

⁴² Istotne były takie dzieła jak: *The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information* (Miller, 1956), rozpoczęto badania metodami neurologicznymi czy modelami komputerowymi.

Jej obecność można odnaleźć m.in. w psychologii neoscholastycznej oraz psychologii analitycznej C. G. Junga.

Zwolennicy psychologii neoscholastycznej⁴³ odczuwali napięcie dotyczące pojęcia duszy na granicy nauka/religia. Przyjęcie istnienia duszy było dla nich kwestią rozumu, a sama koncepcja stanowiła fundament badań empirycznych. W swoich poglądach nawiązywali do św. Tomasza z Akwinu i Arystotelesa. Definiowali duszę jako pierwszą przyczynę życia ludzkiego, dlatego rezygnacja psychologii z tego pojęcia wydawała się im błędnym skutkiem wpływów filozofii materialistycznej. Ciało pozbawione duszy jawiło się jedynie jako materia pozbawiona zasady życia. Człowiek był więc rozumiany jako jedność ciała i duszy. Neoscholastycy definiowali duszę jako stworzoną przez Boga, nieśmiertelną i rozumną część natury ludzkiej, stanowiącą o człowieku (Kugelmann, 2013). Jednocześnie, mimo tej perspektywy, chcieli być traktowani jako reprezentanci psychologii naukowej w klasycznym ujęciu – dążąc do uzyskania wiedzy pewnej, systematycznej i racjonalnej. Nie zgadzali się na eliminację duszy z nauki, dowodząc jej istnienia poprzez analizę aktów poznania i wolnej woli. Jak pisał R. Kugelmann (2023, s. 16): *Chociaż dusza nie jest zjawiskiem⁴⁴, jej istnienie można zrozumieć na podstawie jej wpływów, zwłaszcza myślenia pojęciowego i wolnej woli⁴⁵.*

Jung, wbrew dominującym w jego epoce trendom, postulował *psychologię z duszą* (Jung, 1917; Giegerich, 2020). Podobnie jak neoscholastycy, przypisywał on istotną rolę religii w kształtowaniu życia psychicznego człowieka. Pastuszka (1971, s. 506) zauważa: *Religia uważana jest przez Junga za wrodzoną funkcję psychiki ludzkiej, za czynnik koordynacji jej czynności.* Jung (1989) pisał o prymacie rozumu w następujący sposób: *W naszej chrześcijańskiej kulturze duch i żarliwość były przez długi czas najwyższymi wartościami i czymś ze wszech miar godnym starań. Po upadku wieków średnich, czyli w ciągu wieku XIX, kiedy to duch począł się wyradzać w intelekt, nastąpiła reakcja przeciw nieznośnej dominacji intelektualizmu. W początkowej fazie tego ruchu, co prawda, popełniono błąd, myląc intelekt z duchem i obwiniając ducha o grzechy intelektu. W istocie, intelekt wyrządza krzywdę duszy, kiedy waży się na zawładnięcie dziedzictwem ducha. W żaden sposób nie nadaje się on do tego, gdyż duch jest czymś wyższym od niego o tyle, że zawiera w sobie nie tylko intelekt, ale i uczucia. Jest to zasada życia czy drogowskaz kierujący ku lśnjącym, nadczołowieczym wyżynom. W przeciwieństwie do niej pozostaje pierwiastek ciemny, żeński, przypisany ziemi (yin), z jego*

⁴³ Szkoła psychologii (poł. XX wieku), której zwolennicy (m.in. E.Pace, D.Mercier) byli katolikami, wśród ich zainteresowań prym wiodło zagadnienie natury *psychiki* (Kugelmann, 2013, s. 98).

⁴⁴ Należy to rozumieć tak, że nie jest pamięcią ani rozumowaniem. Jest pojęciem teoretycznym. Według filozofów np. substancją duchową, a psychologów wykorzystujących narzędzia empiryczne np. podmiotem duchowym, z którego wypływają psychiczne zjawiska).

⁴⁵ *While the soul is not a phenomenon, its existence could be grasped from its effects, especially conceptual thinking and freedom of the will* (Kugelmann, 2023).

emocjonalnością i instynktowością, które sięgają daleko w otchłań czasu i do korzeni fizjologicznej ciągłości (Jung, 1989, s. 43). Uważał duszę za istotny element natury człowieka – zarówno w wymiarze duchowym jak i psychicznym. Opisywał ją następująco: *Jeśli dusza ludzka jest czymkolwiek, musi być niewyobrażalnie złożona i różnorodna... Mogę jedynie z zachwytem i podziwem patrzeć na głębie i szczyty naszej psychicznej natury. Jej nieprzestrzenny wszechświat kryje w sobie niezliczoną ilość obrazów, które nagromadziły się przez miliony lat rozwoju życia i utrwaliły w organizmie. [...]* (Jung, 1989, s. 482)⁴⁶

W psychologii analitycznej Jung zakładał, że człowiek stanowi jedność psychofizyczną, składającą się z części niższej – ciała, ukierunkowanego na zmysłowe przyjemności, oraz części wyższej – duszy, prowadzącej człowieka ku wartościom duchowym. Dusza była przez niego rozumiana jako mistyczny bodziec życiowy, określający osobowość człowieka i pobudzający go do rozwoju oraz samodoskonalenia, m.in. poprzez obcowanie ze sztuką czy zdobywanie wiedzy (Krippner, Feinstein, 2006). Nie była traktowana jako zjawisko materialne, lecz jako symboliczny i metafizyczny element psychiki – nie substancja, lecz funkcjonalna część systemu poznawczego człowieka. Dzięki duszy człowiek może poznać najwyższą prawdę – Boga. Treść nieświadomości przesądza o życiu lub śmierci duszy (Żukiel i in., 2013). W psychologii analitycznej Junga dusza jawiła się jako element głęboki, zdający się trwać poza życiem jednostki.

Współczesna nauka podejmuje próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można funkcjonować bez pojęcia duszy (np. materializm, radykalny redukcjonizm, naturalizm metodologiczny, radykalny behawioryzm, eliminatywizm, rozwój neuronauk). Rozwój metodologii badań empirycznych oraz technik pomiarowych w znacznym stopniu przyczynił się do eliminacji pojęcia duszy z nauk kognitywnych (Bremer, 2015). W odniesieniu do psychologii Kugelmann (2013, s. 49) zauważa: *Pojęcie duszy najłatwiej jest odrzucić jako nienaukowe oraz dlatego, że wnosi do psychologii coś, co najlepiej zostawić poza nią.* Bremer (2015) podkreśla, że we współczesnej literaturze z zakresu neuronauk, kognitywistyki czy niektórych nurtów filozofii, pojęcie duszy nie występuje. Traktowane jest jako kategoria przestarzała, funkcjonująca jedynie jako koncept historyczny. Odrzucenie kategorii duszy miało wpływ na kształtowanie współczesnych poglądów naukowych, nawet jeśli w niektórych obszarach koncepcja ta przetrwała (np. w opisaney wyżej psychologii neoscholastycznej czy w teorii Junga; Kugelmann, 2013).

⁴⁶ *If the human »soul« is anything, it must be of unimaginable complexity and diversity... I can only gaze with wonder and awe at the depths and heights of our psychic nature. Its non-spatial universe conceals an untold abundance of images which have accumulated over millions of years of living development and become fixed in the organism [...].* (Jung, 1989, s. 482)

Wiedza naukowa rozmija się w zakresie przyjęcia pojęcia duszy z wiedzą potoczną. Jak zauważają Gut i in. (2021), pomimo próby usunięcia niematerialnej duszy i umysłu z nauki, ta idea nadal rozwija się w obszarze psychologii ludowej i stanowi przedmiot badań m.in. filozofów oraz psychologów. Wciąż aktualny pozostaje problem sformułowany przez F. Brentano (1874), dotyczący pytania czy psychologia, rezygnując z pojęcia duszy, traci coś istotnego (Kugelmann, 2013). W rzeczywistości psychologia naukowa nigdy całkowicie nie odrzuciła kategorii duszy (np. psychologia neoscholastyczna, psychologia dynamiczna czy teologia – *psyche*; S. Freud – *Seele*). Podejmowano natomiast próby jej redefinicji, m.in. poprzez wprowadzenie podziału dychotomicznego psychologii na empiryczną, która mogła zakładać istnienie duszy, ale nie mogła operować tym pojęciem, oraz filozoficzną, w której posługiwanie się nim było dopuszczalne (Kugelmann, 2013). Pojęcie duszy wciąż pojawia się w nauce (m.in. w psychologii), a za błędne należy uznać twierdzenie, że stanowi ono wyłącznie kategorię odrzuconą. Bardziej trafne wydaje się stwierdzenie Kugelmanna (2013), że psychologia nie odrzuciła pojęcia duszy, lecz konsekwentnie je ignorowała.

Według Kugelmanna (2013) istnieje koncepcja duszy – wywodząca się z tradycji neoscholastycznej, psychoanalitycznej, jungowskiej oraz fenomenologicznej – która może odnaleźć swoje miejsce zarówno w psychologii i badaniach empirycznych, jak i w dyskursie filozoficzno-teologicznym. Dusza nie stanowi wyłącznie kategorii nadprzyrodzonej. Zarówno dusza, jak i *psyche* funkcjonowały w historii oraz kulturze przyjmując różne znaczenia⁴⁷. Bremer (2015) zauważa: *W samych naukach o systemie nerwowym panuje duża rozbieżność co do rozumienia »duszy« i jej funkcji. Analiza historycznego ujęcia pojęcia wskazuje, że nie było ono jednoznacznie związane jedynie z duchowością. Arystoteles definiował duszę jako formę żywej istoty, zasadę należącą do porządku natury. G. Roth wyróżniał trzy źródła związane z potocznym użyciem pojęcia duszy: a) budowę otaczającego nas świata, b) sposób, w jaki człowiek przeżywa samego siebie, c) marzenia senne (Roth, 2005, za: Bremer, 2015).*

Otoczający nas świat (a) składa się z ożywionych i nieożywionych organizmów. Organizmy ożywione dzielimy zdroworozsądkowo na świat roślin, które mają zdolność do wzrostu i rozmnażania; zwierząt, które mogą się poruszać i odczuwają bodźce i ludzi, którzy dodatkowo posługują się rozumem umożliwiającym im posługiwanie się językiem i myślenie w kategoriach abstrakcyjnych. Taki podział odpowiada trzem rodzajom duszy zaproponowanym przez Arystotelesa: wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej. Przeżywanie samego siebie (b) – związane z odbiorem bodźców i subiektywnym doświadczaniem świata – odpowiada przyjęciu perspektywy pierwszoosobowej. Przeżywanie świata zewnętrznego wymaga przyjęcia

⁴⁷ Patrz: rozdział 1.

perspektywy trzecioosobowej, nie możemy bezpośrednio go poczuć, mamy jedynie wyobrażenia naszych odczuć. Łatwo jest więc przyjąć perspektywę, że nasze myśli czy odczuwanie pozbawione jest materialnego elementu – musi mieć charakter duchowy. Z kolei marzenia senne (c) podtrzymują poczucie świadomości przy jednoczesnym *wyłączeniu* motoryki i percepcji, co intuicyjnie wzmacnia przekonanie o czasowym oddzieleniu duszy od ciała, a w skrajnej formie – o podobieństwie tego stanu do śmierci. Obecność marzeń sennych wpływa na wiarę w istnienie duszy ludzkiej.

Pojęcie duszy pozostaje obecne we współczesnej psychologii i kognitywistyce. Jest zakorzenione w ludzkim doświadczeniu, również w myśleniu potocznym. Kugelmann (2013) uznaje je za potrzebne psychologom nie jako bezpośredni przedmiot badań, lecz jako *horyzont refleksji* (s. 606). W takim ujęciu dusza stanowi punkt odniesienia, wyznaczający kierunki refleksji oraz konfrontacji z istniejącymi koncepcjami filozoficznymi, teologicznymi i humanistycznymi. Psycholog, pracując z człowiekiem, powinien pamiętać, że odnosi się do całej jego historii, doświadczeń oraz wpływów kulturowych i religijnych, których dana osoba doświadczyła. Zdarza się, że dotyka terenów z innych dyscyplin np. kościoła, jego wpływów i tradycji. Dusza we wspomnianym wyżej rozumieniu wskazuje ku jakiemu horyzontowi psycholog powinien zmierzać.

Bremer (2015) podkreśla, że pojęcie duszy integruje wszystkie aspekty odnoszące się do *ja* człowieka – zarówno myśli, jak i popędy. Z tego względu istnieją przynajmniej trzy argumenty na rzecz zachowania tego pojęcia w kognitywistyce i neuronaukach. Po pierwsze, stany psychiczne – rozumiane jako procesy mentalne i duchowe – obejmują poznanie, emocje, nastroje i doznania cielesne. Badania neurobiologiczne skupiają się na tym, żeby wymienione stany połączyć z miejscem i funkcją w mózgu. Po drugie, funkcje poznawcze i emocjonalno i afektywne pozostają ze sobą powiązane. Postrzeganie świata i jego poznanie (akty kognitywne) mają związek z nastawieniem emocjonalnym danego człowieka. Chociaż do tej pory na gruncie neuronauki oddzielano je, badania wskazują na to, że nie jest to poprawne podejście (Bremer, 2001, 2005). Połączenie tych dwóch rodzajów funkcji kognitywnych można odnaleźć w arystotelesowskiej koncepcji duszy. Po trzecie, neuromodularne systemy w pniu mózgu – odpowiedzialne za wydzielanie dopaminy, serotoniny czy noradrenaliny – są bezpośrednio związane ze stanami psychicznymi. Bremer (2015) podsumowuje, że powiązania te integrują duszę rozumną (*anima rationalis*) i duszę zmysłową (*anima animalis*), natomiast dusza wegetatywna (*anima vegetativa*) może być wyjaśniana w kategoriach procesów biochemicznych. Nie wyjaśnia to jednak w pełni aktów poznawczych i doświadczeń duchowych.

Kugelmann (2013) podkreśla, że jeśli chcemy dalej prowadzić badania nad psychologią człowieka czy tradycjami religijnymi (a więc również badania z zakresu antropologii poznawczej), musimy przywrócić pojęcie duszy do nauk. Pojęcie duszy zajmuje bowiem istotne miejsce w myśli potocznej, w tradycji i w dyskursach religijnych. Musimy posługiwać się nim, jeśli chcemy powrócić do kluczowych, historycznych rozważań nad problemami psychologii. Kugelmann (2013) proponuje zastosowanie w psychologii koncepcji *ressourcement*, inspirowanej ruchem odnowy kościoła katolickiego w XX wieku. W jego ramach uczeni katolicycy *powrócili* do źródeł starożytnych i średniowiecznych, analizując między innymi to, czy określone elementy nauki i symbole mogą wpłynąć na rozwój współczesnej myśli katolickiej oraz wiernych, którzy żyli w kontekście rozwoju techniki i prymatu rozumu. Według Kugelmanna (2013), odrzucenie pojęcia duszy istotnie wpłynęło na kształt psychologii naukowej. Psychologowie powinni zatem dokonać przeglądu historycznych koncepcji, doktryn i metod dotyczących umysłu, duszy i natury człowieka – zarówno w filozofii, jak i w medycynie, retoryce czy teologii. Powinni powrócić do źródeł i przeanalizować, czy możliwe jest przeniesienie do współczesnych badań tego, co w przeszłości było istotne. Kierunki interpretacji myśli poprzedników mogą wskazywać między innymi Heidegger, Gadamer czy Levinas.

Współczesny stan psychologii jest efektem pracy wielu pokoleń, dlatego historyczne źródła należy traktować jako możliwość odnowy i dalszego rozwoju tej dyscypliny. Psychologia zdolna do *ressourcement* wymaga dostrzeżenia i zestawienia wielu kontekstów – historycznych, społecznych i kulturowych – ponieważ zajmuje się człowiekiem, który funkcjonuje we wszystkich tych kontekstach (Kugelmann, 2013).

Przytoczone analizy wskazują, że dusza nigdy nie została całkowicie usunięta z nauki. Nadal obecna jest zarówno w psychologii potocznej, jak i naukowej. Edukacja formalna nie wyeliminowała jej z antropologii potocznej, a w niektórych nurtach psychologii (np. psychologii głębi, zwłaszcza w koncepcjach Junga) kategoria ta wciąż funkcjonuje, choć budzi kontrowersje i nie posiada ugruntowanego statusu teoretycznego. Jak zauważa Bremer (2015), pojęcie duszy w ujęciu Arystotelesa pozostaje aktualne. W wybranych teoriach psychologicznych kategoria duszy nadal występuje, choć jej znaczenie nie jest dominujące (np. w psychologii głębi, w tym w koncepcji Junga – skutecznej jako metoda psychoterapii, lecz od strony teoretycznej niewystarczająco opracowanej i budzącej kontrowersje). Głównym przedmiotem sporu nie są jednak same funkcje czy przejawy duszy – można powszechnie zaakceptować, że człowiek myśli o Bogu, o transcendencji czy o sensie życia. Tradycyjne funkcje przypisywane duszy można opisywać za pomocą mniej kontrowersyjnych pojęć, takich jak psychika, jaźń czy osobowość. Kontrowersje pojawiają się natomiast wówczas, gdy próbuje się te funkcje

upodmiotowić bądź ulokować w określonej substancji. Wydaje się, że psychologia nie dysponuje narzędziami pozwalającymi ocenić, czy dusza jest substancją, czy też zbiorem procesów. Problem ten można zatem określić mianem filozoficznego i nie podejmować prób jego rozstrzygnięcia w ramach psychologii. Istnieje jednak potrzeba wprowadzenia pojęcia, które integruje wszystkie sfery ludzkiej egzystencji – takim pojęciem jest właśnie dusza. Być może fundamentalny spór dotyczy odpowiedzi na pytanie: czy poszczególne funkcje psychiczne należy przypisywać osobowości, psychice, jaźni, czy też w odniesieniu do tych funkcji, procesów i zjawisk należy wprowadzać kategorię duszy? Nie chodzi tutaj o metaforę, a o rzecz samą w sobie.

3.3. Hipoteza trializmu antropologicznego

Pojawiające się trudności związane z koncepcją myślenia dualistycznego dotyczą przyjmowanej formuły relacji ciało–umysł. Można jednak przyjąć, że początkowo myślenie dualistyczne ma charakter ewolucyjno-biologiczny i odnosi się przede wszystkim do ciał oraz umysłów. W wyniku procesu inkulturacji część mentalistyczna, rozumiana jako niematerialny aspekt człowieka, ulega dalszemu różnicowaniu i może być konceptualizowana jako umysł oraz dusza bądź inna substancja, na przykład duch lub siła życiowa. W ten sposób w myśleniu potocznym pojawia się trializm, zakładający istnienie trzech zasadniczych składników natury ludzkiej (np. ciało/umysł/dusza), bądź – idąc dalej – pluralizm, przyjmujący więcej niż trójpodział (np. ciało/umysł/dusza/duch/energia życiowa). Fortuna i in. (2023a) wskazują, że istotny wpływ na ten proces mają edukacja szkolna, ugruntowane myślenie popularnonaukowe, doświadczenie religijne, teorie fundamentalne (np. dualizm filozoficzny) oraz stosowane formy językowe (Gut i in., 2019; Richert i Smith, 2012).

Nasze początkowe skłonności, w wyniku elaboracji kulturowej, mogą prowadzić do powstawania różnych pojęć, w tym pojęcia duszy. Cohen i Barrett (2011) wskazują, że potoczne wyobrażenia na temat osoby różnią się międzykulturowo. Warstwa mentalistyczna, w zależności od kultury, może być konceptualizowana na różne sposoby (np. jako dusza, duch, energia). Oprócz różnic w warstwie mentalnej, w określonych warunkach łatwo oddzielamy tożsamość i mentalność jednostki od jej ciała, podczas gdy w innych sytuacjach jest to trudne. Cohen i Barrett (2011) postulują zatem potrzebę określenia warunków i aspektów, w których takie rozróżnienie przychodzi człowiekowi z łatwością, aby lepiej uchwycić konceptualizację osoby. Przykładem jest moment śmierci, kiedy intuicyjnie odwołujemy się do dualizmu dusza–ciało i zakładamy istnienie niematerialnej istoty, różnej od umysłu. W innych sytuacjach

(np. związanych z funkcjami poznawczymi; Barrett i Richert, 2008) przyjmowany jest raczej dualizm umysł–ciało.

Jak wspomniano wyżej, z myślenia dualistycznego może rozwinąć się pluralizm lub pluralizm, przyjmujący obok ciała, umysłu i duszy dodatkowe substancje, takie jak duch czy energia życiowa. Dokonując próby uporządkowania stosowanych rozróżnień w warstwie mentalnej, można przyjąć, że są one zależne od kontekstu sytuacyjnego i kulturowego. Dana kultura może bowiem posiadać mniej lub bardziej rozwinięte pojęcie duszy, ducha czy umysłu albo łączyć kilka składników w jedno pojęcie (Cohen i Barrett, 2011).

Cohen i Barrett (2011) w poniższej tabeli zaprezentowali zestawienie ukazujące, jak w różnych kulturach kształtują się rozróżnienia dotyczące warstwy mentalnej (obok ciała), w zależności od tego, co uznawane jest za istotne dla określenia natury człowieka. Wyróżnili domeny: mentalność, witalność i tożsamość. Domena *mentalność* pojawia się przykładowo w kulturze Vezo jako termin *say* – niewidoczna część człowieka odnosząca się do inteligencji i odpowiedniego zachowania jednostki (Astuti i Harris, 2008), czy w kulturze zachodniej jako *umysł* odnoszący się do procesów poznawczych (Richert i Harris, 2008). Domena *witalność* obejmuje procesy cielesne i duchowe, jak w kulturze Songhaj w Nigrze, gdzie funkcjonuje pojęcie *energii życia* (Stoller, 1989, s. 31), lub w kulturze Wari w brazylijskiej Amazonii, gdzie występuje termin *jami*, rozumiany jako niematerialna ożywcza esencja (Conklin i Morgan, 1996, s. 682). Ostatnia z wyróżnionych domen – tożsamość – odnosi się do zasady czy esencji życiowej. Przykładem jest *dinini* – dusza wyobrażana jako niewidzialna para, rozumiana jako zasada życiowa plemienia Huli z Papui-Nowej Gwinei (Glasse, 1965, s. 30), czy termin *jami* w języku Wan (używanym głównie na Wybrzeżu Kości Słoniowej), oznaczający element indywidualizujący osobowość jednostki (Conklin i Morgan, 1996, s. 682).

Tabela 1. Przykłady kulturowego różnicowania warstwy mentalnej (Cohen i Barrett, 2011, s. 116). Tłumaczenie własne.

Domena	Przyczynowość	Przykłady określeń kulturowych
Mentalność	Podmioty ze zdolnościami mentalnymi mogą działać w świecie zgodnie z celami, przekonaniami i pragnieniami	<i>Umysł</i>
Witalność	Istoty obdarzone życiem posiadają siłę życiową, która pobudza je do ruchu i podtrzymuje procesy fizjologiczne. Ta siła życiowa wymaga uzupełnienia poprzez spożywanie składników odżywczych i odpoczynek.	<i>Duch, Siła życiowa, Energia</i>

Tożsamość	Jednostki mają unikalną tożsamość wykraczającą poza ich percepcyjne części; <i>indywidualną esencję</i>	<i>Dusza</i>
-----------	---	--------------

W sytuacji, w której dana kultura definiuje naturę człowieka poprzez pryzmat zdolności mentalnych, stosowane jest określenie *umysł*. Jeżeli kluczowa w tym kontekście okazuje się witalność, rozumiana jako siła życiowa niezbędna do wzrostu i rozwoju, wówczas warstwa mentalna w danej kulturze określana jest jako *duch*, *siła życiowa* bądź *energia*. Natomiast w społecznościach, w których akcentowana jest tożsamość, unikalność i indywidualna esencja człowieka, stosowane jest określenie *dusza*. Poszczególne domeny kształtują koncepcje osoby w danej kulturze, podlegają jednak zmienności kulturowej i mogą być aktywowane w zależności od kontekstu sytuacyjnego (Cohen i Barrett, 2011).

Badania przeprowadzone w tym obszarze wskazują na uniwersalność różnicowania warstwy mentalnej na umysł oraz duszę (Barrett i Richert, 2008)⁴⁸. Jak zauważają Fortuna i in. (2023), wielu autorów badających antropologię potoczną postuluje stosowanie trójdzielnego modelu: umysł i dusza w odróżnieniu od ciała (Gut i in., 2021; Harris, 2021; Richert i Harris, 2006, 2008; Richert i Smith, 2012). Niektóre cechy początkowo przypisywane funkcjonowaniu umysłu zaczynają być określane jako właściwości *duszy* (Barrett i Richert, 2008). Barrett i Richert (2003) oraz Bering (2006) argumentują, że umysł człowieka, w wyniku ewolucji, stał się poznawczo ukierunkowany na przyjmowanie koncepcji nadprzyrodzonych umysłów, religijnych pojęć oraz idei nieśmiertelnej duszy. Tym samym można potwierdzić, że rozróżnienie umysłu i duszy jest uniwersalne, międzykulturowe i międzyreligijne (Astuti i Harris, 2008; Bering, 2006; Barrett i Richert, 2003, 2008; Richert i Smith, 2012).

Jak zauważają Gut i in. (2021), istnieją także badania wskazujące na obecność omawianego trójpodziału w niektórych kulturach w sposób dorozumiany – nawet jeśli nie jest on deklarowany wprost (Brashier, 1996; Richert i Harris 2008; Slingerland, 2019; Wierzbicka, 1992). Richert i Harris (2008) podkreślają, że prosty dualizm ciało/umysł nie odzwierciedla sposobu myślenia dorosłych – w ich potocznym rozumieniu pojawia się trzeci koncept jakim jest dusza. Współczesne badania akcentują obecność duchowego komponentu w potocznym myśleniu ludzi (Astuti i Harris, 2008; Gut i in., 2021; Richert i Harris, 2006; Wierzbicka, 1992),

⁴⁸ Richert i Harris (2008) przeprowadzili badania dotyczące przekonań uczestników na temat istnienia oraz funkcji umysłu i duszy. Analiza uzyskanych danych wykazała, że większość badanych nie ogranicza się do prostego dualizmu. Respondenci ujawniali bowiem odrębne koncepcje umysłu oraz duszy, przypisując im różne znaczenia i zakresy funkcjonalne.

wskazując jednocześnie na postrzeganie duszy jako elementu odrębnego od umysłu (Fortuna i in., 2023; Gut i in., 2021; Lindeman i in., 2015; Richert i Harris, 2006).

Konceptualizacje te różnią się zarówno pod względem ontologicznym, jak i funkcjonalnym (Astuti i Harris, 2008; Fortuna i in., 2023; Gut i in., 2021; Richert i Harris, 2008). Ontologicznie dusza może być pojmowana jako odrębny byt duchowy, podczas gdy umysł traktowany jest jako produkt działania mózgu. Funkcjonalnie dusza może być rozumiana jako wyznacznik tożsamości człowieka, jako zasada życia lub jako źródło moralności. Umysł natomiast bywa postrzegany jako odpowiedzialny za przetwarzanie informacji, podejmowanie decyzji i rozwiązywanie problemów.

Badania wskazują, że oprócz prostej dualistycznej koncepcji zakładającej istnienie ciała i umysłu, ludzie dysponują także uniwersalnym pojęciem nieśmiertelnej duszy (Bering, 2006; Lindeman i in., 2015; Richert i Harris, 2008; Richert i Smith, 2012). Tego rodzaju rozszerzona koncepcja stanowi próbę rozwiązania niektórych trudności wynikających z koncepcji dualistycznej, w tym zwłaszcza problemu związanego z postrzeganiem śmierci – intuicyjnie zakładamy bowiem, że przetrwamy śmierć ciała, a w szczególności, że to dusza przetrwa jego rozpad.

Stosując rozróżnienie umysłu i duszy, w kulturze zachodniej przypisuje się im odmienną konceptualizację oraz zakresy funkcjonalne (dotyczy to zarówno dzieci, jak i dorosłych; Fortuna i in., 2023a). Umysł łączony jest przede wszystkim z funkcjami poznawczymi, natomiast dusza – z funkcjami duchowymi (Gut i in., 2021). Koncepcje umysłu można określić jako świecką (Richert i Harris, 2008). Jest to organ poznawczy, który zmienia się wraz z cyklem życia człowieka. Pojawia się później niż dusza – nie przed poczęciem czy w jego trakcie, lecz w momencie narodzin – i nie przetrwa śmierci (Fortuna i in., 2023a). Odpowiada między innymi za rozumowanie, pamięć, rozwiązywanie problemów oraz tworzenie sądów. Od wczesnego dzieciństwa umysł łączymy z emocjami i pragnieniami (Wellman i Gelman, 1998), chociaż uznajemy tutaj również rolę funkcjonowania mózgu (Corriveau i in., 2005; Lindeman i in., 2015; Marshall i Comalli, 2012). Fortuna i in. (2023a)⁴⁹ wskazują, że funkcje zwyczajowo przypisywane umysłowi pokrywają się z tymi, które badani są skłonni przypisać systemom sztucznej inteligencji, na przykład humanoidalnym robotom.

Dusza natomiast kojarzona jest z cechami specyficznie ludzkimi (Bering, 2006; Richert i Smith, 2010). Zarówno dzieci, jak i dorośli ujmują ją w kategoriach duchowych. Badania

⁴⁹ Fortuna i in. (2023a) przeprowadzili badania nad przypisywaniem kategorii duszy i umysłu humanoidalnym robotom. Uzyskane wyniki wskazały, że uczestnicy znacznie częściej przypisywali robotom posiadanie umysłu niż duszy. Wyniki te potwierdzają, że zakres funkcjonalny przypisywany umysłowi jest zbliżony do tego, jaki badani są skłonni przypisać systemom sztucznej inteligencji.

Richerta i Harrisa (2006) wykazały, że już we wczesnym dzieciństwie duszy nie przypisuje się funkcji poznawczych, lecz funkcje duchowe. Dusza traktowana jest jako byt pojawiający się w momencie poczęcia lub przed nim, niezmienny w cyklu życia i – w przeciwieństwie do ciała oraz umysłu – trwający po śmierci (Fortuna i in., 2023a; Richert i Harris, 2006; Richert i Smith, 2010, 2012). Dusza kształtuje indywidualną tożsamość człowieka, a jej istnienie powiązane jest z wiarą w życie pozagrobowe i z relacjami z bytami nadprzyrodzonymi (Gut i in., 2021; Roazzi i in., 2013). Na duszę wpływają także rytuały religijne, takie jak chrzest – badani deklarują, że rytuał ten zmienia duszę, lecz nie wpływa na umysł ani na mózg człowieka (Richert i Harris, 2008).

Przyjmowanie istnienia niematerialnej duszy ujawnia się szczególnie w obliczu śmierci. Jak twierdzi Bering (2006), przyjęcie nieśmiertelności psychologicznej stanowi domyślne założenie poznawcze, dlatego człowiek potrzebuje odrębnego konceptu, który nie znika wraz ze śmiercią ciała (np. umysł; Bering i Bjorklund, 2004). Richert i Harris (2008) wyróżniają dwa czynniki istotne dla koncepcji duszy u dorosłych: a) esencjalizm – przekonanie, że człowiek posiada niezmienną esencję, która pozwala mu zachować tożsamość w cyklu życia; b) codzienny dyskurs⁵⁰ – rozmowy i narracje dotyczące nieśmiertelności duszy, troski o jej czystość i roli w zbawieniu. Skłonność do przyjmowania esencjalizmu w odniesieniu do natury ludzkiej jest dodatkowo wzmacniana przez dyskurs religijny, koncepcje zbawienia oraz proces inkulturacji. W zależności od kontekstu esencjalizm może prowadzić w stronę monizmu⁵¹ bądź dualizmu⁵².

Przyjmowana koncepcja duszy – a więc określona wizja tożsamości człowieka – łączy się również z podejściem do decyzji etycznych, niezależnie od wyznawanej religii, a nawet jej braku. Badania wskazują, że osoby deklarujące się jako niereligijne podzielają podobne przekonania na temat duszy, jak osoby wierzące (Barrett i Richert, 2008).

Propozycja dualizmu stanowi wersję antropologicznego *mindsetu*⁵³, obejmującego zdroworozsądkowe przekonania dotyczące ontologii natury ludzkiej. Określa jakie czynniki decydują o tym, że dana jednostka przynależy do kategorii *człowiek*. Na przyjmowany *mindset* wpływa m.in. kultura, religia, filozofia oraz edukacja.

⁵⁰ W rozdziale 1 (patrz punkt 1.1.) przedstawiono koncepcje duszy w myśleniu potocznym, w tym również jej rozumienie w pięciu wielkich religiach świata.

⁵¹ W poprzednim podrozdziale (patrz punkt 2.3.) opisano interakcje esencjalizm/dualizm (Berent, 2023). W zależności od sytuacji, może ograniczyć lub aktywować myślenie dualistyczne.

⁵² W rozdziale 2 (patrz punkt 2.3.) opisano poglądy P. Blooma dotyczące powiązania esencjalizmu jako cechy myślenia potocznego z myśleniem dualistycznym.

⁵³ Termin *mindset* – jak pisze Fortuna i in., 2023b, w psychologii może być stosowany w wielu kontekstach (np. *stress mindset* – nastawienie do stresu, Crum i in., 2013, *growth mindset* – nastawienie na rozwój, Dweck, 2006); *antropologiczny mindset* w niniejszej pracy definiowany jest jako *zdroworozsądkowy wzorzec kulturowego myślenia o człowieku* (Fortuna i in., 2023b)

Jak wskazują Fortuna i in. (2023b) w badaniach (Anglin, 2014; Bering, 2006; Bloom, 2004a; Czaja, 2006; Forstman i Burgmer, 2015; Fortuna i in., 2023a; Gut i in., 2021; Halman i in., 2008; Harris i Corriveau, 2020; Lindeman i in., 2015; Richert i Harris, 2006, 2008; Roazzi i in., 2013; Stanovich, 1989) można wyróżnić cztery główne typy *antropologicznych mindsetów*:

a) *naiwny monizm* – natura człowieka określana jest przez pryzmat cielesności; człowiek jest materią (naiwny fizykalizm/materializm);

b) *naiwny dualizm* – człowiek z natury posiada dwie substancje: ciało oraz umysł lub duszę, przy czym relacja między nimi może być rozumiana np. jako odrębność (naiwny dualizm substancjalny) lub zależność (naiwny emergentyzm);

c) *naiwny trializm* – przekonanie o istnieniu ciała, duszy oraz umysłu;

d) *naiwny pluralizm* – natura człowieka może obejmować wiele substancji, np. ciało, umysł, duszę (jedną lub więcej) oraz ducha.

Przyjmując natywizm minimalny P. Bloom zestawia określenia *umysł/ciało* i *dusza/ciało* obok siebie (np. *Mamy dwa różne sposoby postrzegania świata: jako zawierającego ciało i jako zawierającego dusze* (Bloom, 2004a, s. 10)⁵⁴; *Zaczynam od przedstawienia podstaw rozwoju umysłowego niemowląt, pokazując, że zanim nauczą się mówić, chodzić lub kontrolować swoje wypróżnianie, niemowlęta widzą świat jako zawierający zarówno rzeczy fizyczne, którymi rządzą zasady takie jak solidność i grawitacja, jak i niematerialne umysły, którymi kierują emocje i cele. Niemowlęta są urodzonymi dualistami* (Bloom, 2004a, s. 10)⁵⁵. Wydaje się, że Bloom używa tych określeń w sposób potoczny, nie odnosząc się do ich ścisłego rozumienia naukowego, a raczej sugerując, że w intuicyjnym myśleniu mogą funkcjonować podobnie. Z tego względu można uznać, że Bloom lokuje się na stanowisku *naiwnego dualizmu*, który jednak można rozwinąć w kierunku trializmu lub pluralizmu, uwzględniając istnienie dodatkowych esencji, np. ducha.

Natywizm minimalny implikuje minimalny dualizm. Można zatrzymać się na takim podziale i przyjąć synonimiczne stosowanie pojęć *umysł* i *dusza*. Przedstawione wyżej rozważania wskazują jednak, że człowiek intuicyjnie przyjmuje trójdzielną koncepcję osoby⁵⁶ –

⁵⁴ *We have two distinct ways of seeing the world: as containing bodies and as containing souls* (Bloom, 2004a, s. 10).

⁵⁵ *I begin by laying out the foundations of infants' mental development, showing that before they can speak or walk or control their bowels, babies see the world as containing both physical things, which are governed by principles such as solidity and gravity, and immaterial minds, which are driven by emotions and goals. Babies are natural-born dualists* (Bloom, 2004a, s. 10).

⁵⁶ Przedstawione badania dotyczą głównie kultury zachodu. Choć prowadzono w tym zakresie badania międzykulturowe i międzyreligijne, Gut i in. (2021) przeprowadzili badania na kulturze wschodniej tj. chińskiej. Wykazali, że chociaż populacja chińska przyjmuje istnienie umysłu, duszy i ciała, nie ma to istotnego odzwierciedlenia w ontologii osoby. Wydaje się, że Chińczycy budują swój potoczny model osoby na dychotomii umysł – ciało. Duszę postrzegają jako coś naturalnego, zaangażowanego w funkcje poznawcze (dusza funkcjonalnie równoważna umysłowi).

zakładającą istnienie duszy, umysłu i ciała oraz ich ontologiczne i funkcjonalne rozróżnienie, które może różnić się w zależności od danej kultury.

Rozważania nad myśleniem dualistycznym, zapoczątkowane w klasycznej filozofii, wciąż zajmują centralne miejsce w sporach współczesnej filozofii umysłu, psychologii i kognitywistyki. Analiza koncepcji P. Blooma, traktującego dualizm jako intuicyjną, naturalną i uniwersalną dyspozycję poznawczą, ujawnia zarówno jej teoretyczną atrakcyjność, jak i pewne trudności definicyjne i metodologiczne.

Krytyka Blooma dotyczy przede wszystkim niejednoznacznego użycia pojęcia wrodzoności, braku rekonstrukcji trajektorii rozwojowej dualizmu oraz ograniczonego uwzględnienia czynników kulturowych i społecznych. Ponadto wskazuje się na niespójność między intuicyjnym dualizmem a praktykami kulturowymi, które często ukazują ciało i duszę w relacji bardziej zintegrowanej niż opozycyjnej. Badania rozwojowe sugerują, że dzieci w początkowych etapach nie traktują umysłu i ciała jako całkowicie oddzielnych, a wierzenia religijne – zamiast być intuicyjne – mogą mieć charakter kontrintuicyjny i kulturowo nabyty.

Istotnym polem dyskusji pozostaje także miejsce pojęcia duszy w nauce. Od XIX wieku obserwuje się proces stopniowej eliminacji tego pojęcia z psychologii naukowej, na rzecz terminów takich jak umysł, psychika czy osobowość. Mimo to dusza nadal funkcjonuje w psychologii potocznej, a niektóre nurty teoretyczne (np. psychologia analityczna Junga, psychologia neoscholastyczna) utrzymują jej obecność jako kategorii heurystycznej. Współczesne próby naturalizacji duszy wskazują, że może być ona rozumiana nie jako substancja metafizyczna, lecz jako punkt odniesienia integrujący procesy psychiczne, emocjonalne i duchowe.

W świetle postulowanej przez Blooma (2004a) naturalizacji pojęcia *duszy*, wyłania się pytanie o jej status w dyskursie naukowym. Pomimo deklarowanego odrzucenia kategorii duszy w ramach psychologii naukowej, analiza wybranych jej nurtów – takich jak psychologia głębi czy psychologia neoscholastyczna – wskazuje, że pojęcie to nigdy całkowicie nie zniknęło z nauki. Dusza zachowuje swoje miejsce zarówno w psychologii potocznej, jak i naukowej.

Krytyka Blooma oraz rozwój badań wskazują na potrzebę poszerzenia perspektywy dualistycznej. Propozycja ta ukazuje, że intuicyjny podział na ciało i umysł/duszę (postulowany przez P. Blooma) w toku ewolucji kulturowej ulega przekształceniom, które prowadzą do bardziej złożonych modeli antropologicznych. Jednym z proponowanych kierunków jest trójdzielny model natury ludzkiej (ciało–umysł–dusza). Rozróżnienia te – obecne w myśleniu potocznym, praktykach religijnych i języku – wskazują jednoznacznie, że problematyka relacji

ciało–umysł–dusza ma charakter wielowymiarowy i silnie uwarunkowany kulturowo. Trializm ukazuje możliwość szerszego, interdyscyplinarnego rozumienia ludzkiej natury, integrującego ustalenia filozofii, psychologii i kognitywistyki.

Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że myślenie dualistyczne – zarówno w formie minimalnego natywizmu postulowanego przez P. Blooma, jak i w ujęciu trialistycznym – pozostaje aktualnym obszarem badań interdyscyplinarnych. Dyskusja ta ujawnia złożoność ludzkiej natury, wskazując na konieczność integracji perspektyw biologicznych, psychologicznych, filozoficznych oraz kulturowych.

Podsumowanie

Dualizm antropologiczny stanowi jedno z najstarszych i zarazem najbardziej fundamentalnych zagadnień w refleksji nad naturą człowieka. Od czasów Platona i Arystotelesa, przez Kartezjusza, aż po współczesne badania w obszarze psychologii i kognitywistyki, problem relacji między ciałem i duszą pozostaje przedmiotem intensywnej dyskusji. W niniejszej pracy poddano analizie koncepcję myślenia Paula Blooma, który podejmując problematykę myślenia dualistycznego, wpisał się w aktualny i szeroko dyskutowany współcześnie nurt refleksji naukowej. Jak wskazano we wstępie niniejszej pracy, aktualność tematu wynika z faktu, iż dotyczy on samej istoty człowieczeństwa i sposobu pojmowania jednostki jako bytu złożonego. Pomimo rozwoju materialistycznych koncepcji w naukach empirycznych, myślenie dualistyczne stanowi uniwersalną ramę interpretacyjną człowieka i świata, obecną zarówno w intuicjach potocznych, jak i w refleksji naukowej. Jak podkreśla Bloom, skłonność do rozróżniania sfery cielesnej i duchowej nie jest wyłącznie rezultatem tradycji filozoficznej, lecz wynika z naturalnych mechanizmów poznawczych ujawniających się już we wczesnym rozwoju człowieka. Jego źródła ujawniają się we wczesnym rozwoju poznawczym, w ramach naiwnych teorii rzeczywistości, w tradycjach religijnych oraz w systemach filozoficznych. Dualizm antropologiczny – niezależnie od historycznych i kulturowych wariantów – ukazuje się jako kategoria poznawczo zakorzeniona, kulturowo trwała i filozoficznie wielowymiarowa.

Dualizm antropologiczny jest obecny na dwóch płaszczyznach poznania – potocznego i naukowego. W obszarze poznania potocznego wykazano, iż naiwne teorie rzeczywistości, rozwijane od wczesnego dzieciństwa, mają charakter dualistyczny. Człowiek dzieli świat na sferę materialną i niematerialną, a samego siebie ujmuje jako byt cielesny i zarazem posiadający element niematerialny, określane mianem duszy czy umysłu. Dualistyczne intuicje przejawiają się w tzw. naiwnej fizyce, biologii i psychologii, a także w spontanicznych formach animizacji, esencjalizmu czy antropomorfizacji. Również religie, systemy mitologiczne i tradycje kulturowe wzmacniają dualistyczny sposób rozumienia człowieka, dostarczając narracji wyjaśniających jego złożoną naturę. Dusza jawi się w nich jako nieśmiertelna, czysta i nadrzędna wobec kruchego i śmiertelnego ciała.

W obszarze poznania naukowego (filozoficznego) omówiono także wybrane ujęcia filozoficzne, które stanowią próbę systematyzacji i racjonalizacji potocznych schematów myślenia dualistycznego. Platon wskazuje na silne rozróżnienie duszy i ciała, postulując trójdzielną strukturę duszy z prymatem części rozumnej, a zarazem akcentując jej nieśmiertelność. Arystoteles proponuje hylemorfizm – koncepcję duszy jako formy organizującej

ciało – która stanowi przykład umiarkowanego dualizmu. Kartezjusz, rozwijając dualizm substancji (*res cogitans* i *res extensa*), wprowadza jedno z najbardziej wpływowych stanowisk w historii filozofii, ukazując umysł i ciało jako odrębne substancje, ale jednocześnie wskazując na problem ich wzajemnej interakcji. Analiza tych koncepcji prowadzi do wniosku, że dualizm antropologiczny jest zjawiskiem uniwersalnym, obecnym we wszystkich typach wiedzy – potocznej, filozoficzno-teologicznej i naukowej.

Propozycja Paula Blooma stanowi jedną z najbardziej znaczących współczesnych prób naturalistycznego wyjaśnienia źródeł i mechanizmów myślenia dualistycznego. Odwołując się do psychologii rozwojowej, wskazuje, że myślenie dualistyczne jest rezultatem funkcjonowania wrodzonych mechanizmów poznawczych, które ujawniają się we wczesnym dzieciństwie. Mechanizmy te odpowiadają za intuicyjne rozróżnianie tego, co fizyczne, od tego, co нефizyczne. W jego ujęciu podstawy dualizmu stanowią: fizyka potoczna, artyficyalizm, esencjalizm, *mindreading*, empatia, moralność oraz teologia potoczna. Dzięki nim człowiek nabywa wiedzę o przedmiotach materialnych, przypisuje im ukryte esencje, odczytuje intencje innych ludzi i tworzy intuicyjne koncepcje duszy, moralności czy życia po śmierci. W tym sensie myślenie dualistyczne pełni funkcję adaptacyjną – pozwala lepiej rozumieć świat społeczny i przyrodniczy, ułatwia współpracę i komunikację, a zarazem stanowi fundament dla religii, sztuki i moralności.

Według P. Blooma dualizm antropologiczny jest intuicyjny, naturalny i uniwersalny. Intuicyjność przejawia się w jego niezależności od refleksji czy potrzeby uzasadnienia, naturalność – w spontanicznym ujawnianiu się już we wczesnym dzieciństwie, natomiast uniwersalność – w występowaniu niezależnie od uwarunkowań kulturowych. Myślenie dualistyczne, choć pełni funkcję adaptacyjną, nie ma charakteru koncepcji trafnej ontologicznie. Bloom interpretuje je raczej jako ewolucyjnie ukształtowaną dyspozycję poznawczą, która wspiera orientację jednostki w świecie społecznym i przyrodniczym, lecz nie odzwierciedla rzeczywistej struktury bytu. Jego stanowisko wpisuje się w nurt natywizmu minimalnego, zakładającego istnienie elementarnych mechanizmów poznawczych, które następnie ulegają rozwinięciu pod wpływem czynników kulturowych, środowiskowych oraz procesów uczenia się. Ponadto Bloom opowiada się za naturalizacją pojęcia duszy, utożsamiając ją z procesami neuronalnymi i przyjmując, że świadomość oraz życie psychiczne są konsekwencją aktywności układu nerwowego.

Krytyczna analiza koncepcji Blooma pozwoliła wyodrębnić kilka kluczowych problemów: brak precyzyjnej definicji pojęcia wrodzoności, brak analizy trajektorii rozwoju myślenia dualistycznego, ograniczenia wynikające z przyjęcia perspektywy natywistycznej

i fundacjonalistycznej oraz trudności koncepcyjne dotyczące m.in. religii. Krytycy wskazują przede wszystkim na niejednoznaczność stosowania pojęcia wrodzoności oraz brak analizy trajektorii rozwojowej myślenia dualistycznego. Choć Bloom zakłada istnienie wrodzonych mechanizmów poznawczych, nie definiuje wprost, co należy rozumieć przez wrodzoność, a jego ujęcie jest niekiedy niespójne. Ponadto przedstawia stan początkowy i rozwiniętą formę myślenia dualistycznego, pomijając proces przejścia między tymi etapami. Chociaż Bloom sytuuje się w nurcie natywizmu minimalnego i uwzględnia rolę kultury, jego koncepcja nie dostarcza wystarczającego wyjaśnienia interakcji czynników biologicznych i społeczno-kulturowych w rozwoju dualizmu. Empiryczne dane z antropologii, religioznawstwa czy psychologii wskazują, że praktyki kulturowe – takie jak rytuały pogrzebowe, ikonografia czy mitologie – ukazują bardziej złożony obraz relacji ciało–dusza niż sugeruje Bloom. Przykładowo, ciała zmarłych są traktowane z szacunkiem i pozostają obiektami relacji symbolicznych, co przeczy tezie o radykalnym oddzieleniu duszy od ciała.

Kolejne trudności pojawiają się przy próbie wyjaśnienia powszechnych intuicji dotyczących Boga, życia pozagrobowego czy tożsamości osoby. Badania rozwojowe pokazują, że dzieci od wczesnego wieku postrzegają człowieka jako całość – jednocześnie byt fizyczny i intencjonalny – co sugeruje, że myślenie dualistyczne nie jest tak podstawową dyspozycją, jak zakłada Bloom. Ponadto zarówno dzieci, jak i dorośli skłonni są wyobrażać istoty boskie w sposób ucieleśniony, mimo znajomości teologicznych definicji Boga jako bytu niematerialnego. Krytyka ta wskazuje, że myślenie dualistyczne, choć powszechne, ma charakter bardziej złożony, dynamiczny i zależny od kontekstu kulturowego, niż zakłada teoria Blooma.

Istotnym wątkiem podejmowanym w analizach jest problem naturalizacji pojęcia duszy. W ujęciu Blooma dusza nie istnieje w sensie ontologicznym, a funkcjonowanie psychiczne człowieka można wyjaśnić poprzez działanie struktur mózgowych. W dyskusji z Bloomem proponuję jednak, że możliwe jest reinterpretowanie duszy również w ramach dyskursu naukowego, jako kategorii opisowej służącej do analizy doświadczeń i praktyk ludzkich. Dusza zachowuje swoje znaczenie zarówno w psychologii potocznej, jak i w refleksji naukowej. Ma swoje miejsce w nauce, a przeprowadzona dyskusja pokazała, że z gruntu nauki nigdy nie zniknęła.

W świetle przeprowadzonych analiz zaproponowano możliwość rozszerzenia koncepcji myślenia dualistycznego w stronę trializmu. Przyjęcie tej perspektywy zakłada, że początkowe wyposażenie poznawcze człowieka ma charakter dualistyczny, lecz w toku rozwoju kulturowego ulega dalszym przekształceniom, prowadząc do bardziej złożonych modeli antropologicznych. W wielu tradycjach religijnych i filozoficznych człowiek ujmowany jest bowiem nie

w kategoriach dychotomii ciało–dusza, lecz w strukturze trójdzielnej, uwzględniającej dodatkowy element – umysł. Trializm pozwala uchwycić wielowymiarowość i kulturową złożoność myślenia o człowieku, a zarazem stanowi odpowiedź na zarzuty wobec redukcjonistycznej perspektywy Blooma.

W niniejszej pracy, podobnie jak w koncepcji P. Blooma, nie został uwzględniony szeroki opis badań międzykulturowych. Wydaje się jednak, że dalsze analizy powinny zostać poszerzone o refleksję nad tym, w jaki sposób w odmiennych systemach kulturowych oraz w ramach zróżnicowanych psychologii potocznych kształtują się zasadnicze zagadnienia związane z dualizmem. Istotnym brakiem w dotychczasowej literaturze pozostaje również brak badań podłużnych, które pozwoliłyby zrekonstruować trajektorię rozwoju myślenia dualistycznego. P. Bloom nie podjął próby analizy tego procesu, a w literaturze nie istnieją dane empiryczne ukazujące, w jaki sposób poznanie zdroworozsądkowe ewoluje w czasie. Z tego względu przyszłe badania powinny zostać uzupełnione o tego rodzaju analizy, co pozwoliłoby pogłębić rozumienie dynamiki rozwoju myślenia dualistycznego.

Podsumowując, można stwierdzić, że myślenie dualistyczne stanowi uniwersalny, intuicyjny i naturalny schemat interpretacyjny, który ma znaczenie zarówno dla potocznych intuicji, jak i dla systematycznej refleksji filozoficznej i psychologicznej. Koncepcja Paula Blooma dostarcza ważnego naturalistycznego wyjaśnienia źródeł i mechanizmów tego sposobu myślenia, lecz nie wyczerpuje złożoności zagadnienia. Krytyczna analiza wskazuje, że dualizm antropologiczny nie jest jedynie rezultatem wrodzonych mechanizmów poznawczych, lecz kształtuje się w ścisłej interakcji z kulturą, religią i praktykami społecznymi. Przeprowadzone badania i analizy prowadzą do wniosku, że dualizm antropologiczny – zarówno w formie minimalnego natywizmu postulowanego przez Blooma, jak i w rozszerzonych ujęciach trialistycznych – pozostaje aktualnym obszarem badań interdyscyplinarnych. Problem ten wymaga dalszej refleksji integrującej perspektywy filozoficzne, psychologiczne, biologiczne i kulturowe, aby możliwe było pełniejsze zrozumienie złożonej natury człowieka.

Bibliografia

- Aguiar, A., Baillargeon, R. (1999). 2.5-Month-old infants' reasoning about when objects should and should not be occluded. *Cognitive Psychology*, 39(2), 116–157. <https://doi.org/10.1006/cogp.1999.0717>
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley.
- Andersen, H. Ch. (2001). Mała Syrenka. W *Baśnie* (s. 34–51). Tower Press.
- Anglin, S. M. (2014). I think, therefore I am? Examining conceptions of the self, soul, and mind. *Consciousness and Cognition*, 29, 105–116. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2014.08.014>
- Ariew, A. (1996). Innateness and canalization. *Philosophy of Science (Supplement)*, 63(3), 19–27.
- Ariew, A. (1999). Innateness is canalization: In defense of a developmental account of innateness. W V. G. Hardcastle (red.), *Where biology meets psychology: Philosophical essays* (s. 117–138). MIT Press.
- Ariew, A. (2007). Innateness. W M. Matthen, C. Stephens (red.), *Philosophy of biology* (s. 567–584). Elsevier.
- Arystoteles. (1992). *De Anima = O duszy* (P. Siwek, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Assmann, J. (2008). *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*. University of Wisconsin Press.
- Astuti, R., Harris, P. L. (2008). Understanding mortality and the life of the ancestors in rural Madagascar. *Cognitive Science*, 32(4), 713–740. <https://doi.org/10.1080/03640210802066907>
- Baillargeon, R., Spelke, E. S., Wasserman, S. (1985). Object permanence in five-month-old infants. *Cognition*, 20(3), 191–208. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(85\)90008-3](https://doi.org/10.1016/0010-0277(85)90008-3)
- Baillargeon, R. (2002). The acquisition of physical knowledge in infancy: A summary in eight lessons. W U. Goswami (red.), *Blackwell handbook of childhood cognitive development* (s. 47–83). Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470996652.ch3>
- Baillargeon, R., Scott, R. M., Bian, L. (2016). Psychological reasoning in infancy. *Annual Review of Psychology*, 67, 159–186. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010213-115033>
- Balaguer, M. (2025). Platonism in metaphysics. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/platonism/>

- Banerjee, K., Bloom, P. (2013). The emergence of religious belief. *Trends in Cognitive Sciences*, 17(1), 7–8.
- Barlev, M., Mermelstein, S., German, T. C. (2017). Core intuitions about persons coexist and interfere with acquired Christian beliefs about God. *Cognitive Science*, 41(Suppl. 5), 425–454. <https://doi.org/10.1111/cogs.12435>
- Barlev, M., Mermelstein, S., German, T. C. (2018). Representational coexistence in the God concept: Core knowledge intuitions of God as a person are not revised by Christian theology despite lifelong experience. *Psychonomic Bulletin & Review*, 25(6), 2330–2338. <https://doi.org/10.3758/s13423-017-1421-6>
- Barlev, M., Mermelstein, S., Cohen, A. S., German, T. C. (2019). The embodied God: Core intuitions about person physicality coexist and interfere with acquired Christian beliefs about God, the Holy Spirit, and Jesus. *Cognitive Science*, 43(10), e12784. <https://doi.org/10.1111/cogs.12784>
- Barlev, M., Shtulman, A. (2021). *Minds, bodies, spirits, and gods: Does widespread belief in disembodied beings imply that we are inherent dualists?* *Psychological Review*, 128(6), 1007–1021. <https://doi.org/10.1037/rev0000298>
- Barrett, J. L., Keil, F. C. (1996). Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology*, 31(3), 219–247. <https://doi.org/10.1006/cogp.1996.0017>
- Barrett, J. L. (1998). Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 608–619. <https://doi.org/10.2307/1388144>
- Barrett, J. L., Richert, R. A., Driesenga, A. (2001). God’s beliefs versus mother’s: The development of nonhuman agent concepts. *Child Development*, 72(1), 50–65. <https://doi.org/10.1111/1467-8624.00265>
- Barrett, J. L., Richert, R. A. (2003). Anthropomorphism or preparedness? Exploring children’s god concepts. *Review of Religious Research*, 44(3), 300–312. <https://doi.org/10.2307/3512389>
- Barrett, J. L. (2004). *Why would anyone believe in God?* AltaMira Press.
- Bartczuk, R., Rydz, E., Tatala, M., Zarzycka, B. (2012). Dziecięce teorie Boga—doniesienie z badań. W B. Gulla (red.), *Zdrowie dziecka—ujęcie holistyczne* (s. 56–57). Wydawnictwo św. Stanisława.
- Beilin, H., Pearlman, E. G. (1991). Children’s iconic realism: Object versus property realism. W H. W. Reese (red.), *Advances in child development and behavior* (t. 23, s. 73–111). Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0065-2407\(08\)60023-3](https://doi.org/10.1016/S0065-2407(08)60023-3)

- Berent, I. (2023). How to tell a dualist? *Cognitive Science*, 47(8), e13380.
<https://doi.org/10.1111/cogs.13380>
- Bergson, H. (1900). *Le rire: Essai sur la signification du comique*. Alcan.
- Bering, J. M., Bjorklund, D. F. (2004). The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity. *Developmental Psychology*, 40(2), 217–233.
<https://doi.org/10.1037/0012-1649.40.2.217>
- Bering, J. M. (2006). The cognitive psychology of belief in the supernatural. W P. McNamara (red.), *Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion. T. 1: Evolution, genes, and the religious brain* (s. 138–148). Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group.
- Bering, J. (2011). *The belief instinct: The psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. W. W. Norton.
- Biblia Tysiąclecia: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (wyd. 5). (2003). Pallottinum.
- Bloom, P. (1996). Intention, history, and artifact concepts. *Cognition*, 60(1), 1–29.
[https://doi.org/10.1016/0010-0277\(95\)00699-0](https://doi.org/10.1016/0010-0277(95)00699-0)
- Bloom, P. (1998). Theories of artifact categorization. *Cognition*, 66(1), 87–93.
[https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(98\)00003-1](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(98)00003-1)
- Bloom, P. (2000). *How children learn the meanings of words*. MIT Press.
- Bloom, P. (2004a). *Descartes' baby: How the science of child development explains what makes us human*. Basic Books.
- Bloom, P. (2004b, 11 maja). *Natural-Born Dualists: A Talk with Paul Bloom*. Edge. Pobrane z https://www.edge.org/conversation/paul_bloom-natural-born-dualists
- Bloom, P., Jarudi, I. (2006). The Chomsky of morality? *Nature*, 443(7114), 909–910.
<https://doi.org/10.1038/443909a>
- Bloom, P. (2007). Religion is natural. *Developmental Science*, 10(1), 147–151.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00577.x>
- Bloom, P. (2009, 20 listopada). *Big Think interview with Paul Bloom* [Wideo]. Big Think. Pobrano z <https://bigthink.com/videos/big-think-interview-with-paul-bloom>
- Bloom, P. (2010a). How do morals change? *Nature*, 464(7288), 490.
<https://doi.org/10.1038/464490a>
- Bloom, P. (2010b). *How pleasure works: The new science of why we like what we like*. W. W. Norton
- Bloom, P. (2010c, May 9). The moral life of babies. *The New York Times Magazine*.
<https://www.nytimes.com/2010/05/09/magazine/09babies-t.html>

- Bloom, P. (2012a). Religion, morality, evolution. *Annual Review of Psychology*, 63(1), 179–199.
<https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-10033>
- Bloom, P. (2012b). Moral nativism and moral psychology. W M. Mikulincer, P. R. Shaver (red.), *The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil* (pp. 71–89). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/13091-004>
- Bloom, P. (2013). *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. Crown Publishing Group.
- Bloom, P. (2016). *Against empathy: The case for rational compassion*. Ecco.
- Bloom, P., Wynn, K. (2016). What develops in moral development? W D. Barner, A. S. Baron (red.), *Core knowledge and conceptual change* (s. 347–364). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190467630.003.0019>
- Bloom, P. (2017). Empathy and its discontents. *Trends in Cognitive Sciences*, 21(1), 24–31.
<https://doi.org/10.1016/j.tics.2016.11.004>
- Boghossian, P. (2006). *Fear of knowledge: Against relativism and constructivism*. Oxford University Press.
- BonJour, L. (1998). *In defense of pure reason: A rationalist account of a priori justification*. Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. University of California Press
- Boyer, P. (1996). What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(1), 83–97.
<https://doi.org/10.2307/3034634>
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. Basic Books.
- Brashier, K. E. (1996). Han thanatology and the division of “souls”. *Early China*, 21, 125–158.
<https://doi.org/10.1017/S0362502800003424>
- Bremer, J. (2001). *Problem umysł–ciało. Wprowadzenie*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Bremer, J. (2005). *Jak to jest być świadomym: Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*. Wydawnictwo WAM.
- Bremer, J. (2010). *Umysł i świadomość*. Wydawnictwo Aletheia.
- Bremer, J. (2012). Dwa obrazy świata: manifestujący się i naukowy. *Roczniki Filozoficzne*, 60(1), 27–49.
- Bremer, J. (2015). Pojęcie duszy w naukach kognitywnych. *Filozofia Chrześcijańska*, 7, 37–52.
<https://doi.org/10.14746/fc.2010.07.02>
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Duncker & Humblot.

- Brown, D. E. (2004). Human universals, human nature & human culture. *Daedalus*, 133(4), 47–54.
- Bultmann, R. (2007). *Theology of the New Testament* (K. Grobel, Thum.). Baylor University Press.
- Caramazza, A., Shelton, J. R. (1998). Domain-specific knowledge systems in the brain: The animate-inanimate distinction. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 10(1), 1–34. <https://doi.org/10.1162/089892998563752>
- Carey, S. (1985). *Conceptual change in childhood*. MIT Press.
- Carruthers, P. (2005). *Innateness in mind*. W K. Frankish (red.), *Elements in Philosophy of Mind* (Cambridge Elements). Cambridge University Press.
- Carruthers, P. (2013). Mindreading in infancy. *Mind & Language*, 28(2), 141–172. <https://doi.org/10.1111/mila.12014>
- Carstensen, L. L., Gottman, J. M., Levenson, R. W. (1995). Emotional behavior in long-term marriage. *Psychology and Aging*, 10(1), 140–149. <https://doi.org/10.1037/0882-7974.10.1.140>
- Chomsky, N. (1972). *Language and mind* (Enlarged ed.). Harcourt Brace Jovanovich
- Chomsky, N. (1977). *Essays on form and interpretation*. North-Holland
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of language: Its nature, origin and use*. Praeger
- Chudek, M., McNamara, R., Birch, S., Bloom, P., Henrich, J. (2013, czerwiec). *Intuitive dualism* [niepublikowany maszynopis]. University of British Columbia. https://www2.psych.ubc.ca/~henrich/pdfs/ChudekEtAl_InutiveDualism_WorkingPaper_June2014.pdf
- Cohen, E., Barrett, J. L. (2008). Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence. *Ethos*, 36(2), 246–267. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2008.00013.x>
- Cohen, E., Barrett, J. L. (2011). In search of “folk anthropology”: The cognitive anthropology of the person. W J. W. van Huyssteen, E. Wiebe (red.), *In search of self: Interdisciplinary perspectives on personhood* (s. 104–124). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Conklin, B. A., Morgan, L. M. (1996). Babies, bodies and the production of personhood in North America and a Native Amazonian society. *Ethos*, 24(4), 657–694. <https://doi.org/10.1525/eth.1996.24.4.02a00040>
- Corbin, A., Courtine, J. J., Vigarello, G. (red.). (2020a). *Historia ciała. Tom 1: Od renesansu do oświecenia*. Wydawnictwo Aletheia.

- Corbin, A., Courtine, J. J., Vigarello, G. (red.). (2020b). *Historia ciała. Tom 2: Od rewolucji do I wojny światowej*. Wydawnictwo Aletheia.
- Corbin, A., Courtine, J. J., Vigarello, G. (red.). (2020c). *Historia ciała. Tom 3: Wiek XX*. Wydawnictwo Aletheia.
- Corriveau, K. H., Pasquini, E. S., Harris, P. L. (2005). “If it’s in your mind, it’s in your knowledge”: Children’s developing anatomy of identity. *Cognitive Development*, 20(2), 321–340. <https://doi.org/10.1016/j.cogdev.2005.04.005>
- Cowie, F. (1999). *What's within?: Nativism reconsidered*. Oxford University Press.
- Crum, A. J., Salovey, P., Achor, S. (2013). Rethinking stress: The role of mindsets in determining the stress response. *Journal of Personality and Social Psychology*, 104(4), 716–733. <https://doi.org/10.1037/a0031201>
- Czaja, D. (2005). *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dane, E., Pratt, M. G. (2007). Exploring intuition and its role in managerial decision making. *Academy of Management Review*, 32(1), 33–54. <https://doi.org/10.2307/20159279>
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection*. John Murray.
- Dawkins, R. (1976). *The selfish gene*. Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1986). *The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design*. W. W. Norton.
- De Cruz, H., de Smedt, J. (2023). *Teologia naturalna? Religioznawstwo kognitywne a dowody na istnienie Boga*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- de Waal, F. (1997). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press.
- de Waal, F. (2013). *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?* (B. Chwedeńczuk, Tłum.). Copernicus Center Press.
- de Waal, F. (2018). *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych* (B. Chwedeńczuk, Tłum.). Copernicus Center Press.
- de Waal, F. B. M., Churchland, P. S., Pievani, T., Parmigiani, S. (red.). (2014). *Evolved morality: The biology and philosophy of human conscience*. Brill.
- Descartes, R. (1986). *Namiętności duszy* (J. Kopiańska, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Diesendruck, G., Gelman, S. A., Lebowitz, K. (1998). Conceptual and linguistic biases in children’s word learning. *Developmental Psychology*, 34(5), 823–839. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.34.5.823>

- Drzazga, J. (1958). Zagadnienie duszy we współczesnej psychologii. *Roczniki Filozoficzne*, 6(4), 5–21. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii.
- Duch, W. (1999). Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki. *Kognitywistyka i Media w Edukacji*, 1, 7–36.
- Dweck, C. S. (2006). *Mindset: The new psychology of success*. Random House
- Evans, E. M. (2000). Beyond scopes: Why creationism is here to stay. W K. Rosengren, C. Johnson, P. Harris (Red.), *Imagining the impossible: Magical, scientific and religious thinking in children* (s. 305–331). Cambridge University Press
- Flanagan, O. (2003). *The problem of the soul: Two visions of mind and how to reconcile them*. Basic Books
- Fodor, J. A. (1975). *The language of thought*. Harvard University Press.
- Fodor, J. A. (1983). *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*. MIT Press.
- Fodor, J. A. (1992). A theory of the child's theory of mind. *Cognition*, 44(3), 283–296. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(92\)90004-2](https://doi.org/10.1016/0010-0277(92)90004-2)
- Fodor, J. A. (1998). *Concepts: Where cognitive science went wrong*. Oxford University Press.
- Forstmann, M., Burgmer, P. (2015). Adults are intuitive mind-body dualists. *Journal of Experimental Psychology: General*, 144(2), 222–235. <https://doi.org/10.1037/xge0000045>
- Fortuna, P., Gut, A., Wróblewski, Z. (2023a). Hey Robot, the Mind Is Not Enough to Join the Moral Community! The Effect of Assigning a Mind and a Soul to a Humanoid Robot on Its Moral Status. *Roczniki Psychologiczne / Annals of Psychology*, 26(2), 115-133. <https://doi.org/10.18290/rpsych2023.0008>
- Fortuna, P., Wróblewski, Z., Gut, A. (2023b). Dusza w potocznej antropologii: przyczynek do identyfikacji typów ontologicznej architektury naiwnego spirytualizmu. W T. Maziarka (red.), *W poszukiwaniu duchowości człowieka* (s. 111–132). Wydawnictwo CCPress.
- Fortuna, P., Wróblewski, Z. (2024). Dusza. W J. Bremer (red.), *Słowniki społeczne. Tom XIII: Kognitywistyka* (s. 37–56). Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie.
- Frazer, J. G. (1959). *The golden bough: A study in magic and religion* (Abridged ed.). Macmillan.
- Frede, M. (1992). On Aristotle's conception of soul. W M. C. Nussbaum, A. O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's De anima* (s. 93–107). Oxford University Press.
- Freud, S. (1989). *Civilization and its discontents* (J. Strachey, Tłum.). W. W. Norton.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

- Gelman, R. (1990). First principles organize attention to and learning about relevant data: Number and the animate-inanimate distinction as examples. *Cognitive Science*, 14(1), 79–106. https://doi.org/10.1207/s15516709cog1401_5
- Gelman, S. A., Wellman, H. M. (1991). Insides and essence: Early understandings of the non-obvious. *Cognition*, 38(3), 213–244. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(91\)90007-Q](https://doi.org/10.1016/0010-0277(91)90007-Q)
- Gelman, S. A., Bloom, P. (2000). Young children are sensitive to how an object was created when deciding what to name it. *Cognition*, 76(2), 91–103. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(00\)00071-8](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(00)00071-8)
- Gelman, S. A. (2003). *The essential child: Origins of essentialism in everyday thought*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195154061.001.0001>
- Gergely, G., Nádasdy, Z., Csibra, G., Bíró, S. (1995). Taking the intentional stance at 12 months of age. *Cognition*, 56(2), 165–193. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(95\)00661-H](https://doi.org/10.1016/0010-0277(95)00661-H)
- Giegerich, W. (2020). *What is soul?* Routledge.
- Gimenez-Dasi, M., Guerrero, S., Harris, P. L. (2005). Intimations of immortality and omniscience in early childhood. *European Journal of Developmental Psychology*, 2(3), 285–297. <https://doi.org/10.1080/17405620544000039>
- Glasse, R. M. (1965). The Huli in the Southern Highlands. W P. Lawrence, M. J. Meggitt (red.), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia* (s. 27–49). Melbourne University Press.
- Gloy, K. (2009). *Wprowadzenie do filozofii świadomości: Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości* (T. Kubalica, Tłum.). WAM.
- Gould, S. J., Lewontin, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 205(1161), 581–598. <https://doi.org/10.1098/rspb.1979.0086>
- Gould, S. J., Vrba, E. S. (1982). Exaptation—A missing term in the science of form. *Paleobiology*, 8(1), 4–15. <https://doi.org/10.1017/S0094837300004310>
- Graham, G. (2023). Behaviorism. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/behaviorism/>
- Griffiths, P. E. (2002). What is innateness? *The Monist*, 85(1), 70–85. <https://doi.org/10.5840/monist20028518>
- Gross, S., Rey, G. (2012). Innateness. W E. Margolis, R. Samuels, S. P. Stich (red.), *The Oxford handbook of philosophy of cognitive science* (s. 108–132). Oxford University Press.
- Gut, A., Gut, P. (2013). Argumenty Kartezjusza przeciwko myśleniu zwierząt [Descartes' arguments against thinking of animals]. *Ethos*, 26(2[102]), 96–109.

- Gut, A., Hryniewska, J., Pejda, K., Mirski, R., Stoch, A. (2019). Body and mind: Comparative research on mentalistic conceptualization in Poland and China. W B. Duda, R. Kiełtyka, E. Konieczna (red.), *Studies in linguistic, Anglophone literatures and cultures* (s. 70–92). Peter Lang.
- Gut, A., Lambert, A., Gorbaniuk, O., Mirski, R. (2021). Folk beliefs about soul and mind: Cross-cultural comparison of folk intuitions about the ontology of the person. *Journal of Cognition and Culture*, 21(3–4), 346–369. <http://doi.org/10.1163/15685373-12340116>
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Pantheon Books.
- Halman, L., Inglehart, R., Díez-Medrano, J., Luijckx, R., Morena, A., Basáñez, M. (red.). (2008). *Changing values and beliefs in 85 countries: Trends from the values surveys from 1981 to 2004* (Vol. 11). Brill Academic Publishers.
- Haman, M., Gut, A. (2016). Wiedza wrodzona. W J. Bremer (red.), *Przewodnik po kognitywistyce* (s. 655–710). WAM.
- Hamilton, W. D. (1964a). The genetical evolution of social behaviour. I. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1–16. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-)
- Hamilton, W. D. (1964b). The genetical evolution of social behaviour. II. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 17–52. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90039-6)
- Hamlin, J. K., Wynn, K., Bloom, P. (2007). Social evaluation by preverbal infants. *Nature*, 450(7169), 557–559. <https://doi.org/10.1038/nature06288>
- Hamlin, J. K., Wynn, K., Bloom, P. (2010). Three-month-olds show a negativity bias in their social evaluations. *Developmental Science*, 13(6), 923–929. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2010.00951.x>
- Harris, P. L., Corriveau, K. H. (2020). Beliefs of children and adults in religious and scientific phenomena. *Current Opinion in Psychology*, 40, 36–41. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.003>
- Harris, P. L. (2021). Omniscience, preexistence, doubt and misdeeds. *Religious Studies*, 57(3), 418–425. <https://doi.org/10.1017/S0034412521000107>
- Hatano, G., Inagaki, K. (1994). Young children's naive theory of biology. *Cognition*, 50(1–3), 171–188. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(94\)90027-2](https://doi.org/10.1016/0010-0277(94)90027-2)
- Hatfield, G. (2024). René Descartes. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/descartes/>

- Hauser, M. D., Chen, M. K., Chen, F., Chuang, E. (2003). Give unto others: Genetically unrelated cotton-top tamarin monkeys preferentially give food to those who altruistically give food back. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 270(1531), 2363–2370. <https://doi.org/10.1098/rspb.2003.2509>
- Heller, M. (1986). Jak możliwa jest „filozofia w nauce”? *Studia Philosophiae Christianae*, 22(1), 7–19.
- Herbut, J. (2000). Wiedza zdroworozsądkowa. *Studia Philosophiae Christianae*, 36(2), 95–106.
- Hodge, K. M. (2008). *Descartes' mistake: How afterlife beliefs challenge the assumption that humans are intuitive Cartesian substance dualists*. *Journal of Cognition and Culture*, 8(3-4), 387-415. <https://doi.org/10.1163/156853708X358236>.
- Hodgkinson, G. P., Langan-Fox, J., Sadler-Smith, E. (2008). Intuition: A fundamental bridging construct in the behavioural sciences. *British Journal of Psychology*, 99(1), 1–27. <https://doi.org/10.1348/000712607X216666>
- Hume, D. (2000). *A treatise of human nature* (D. F. Norton, M. J. Norton, red.). Oxford University Press.
- Inagaki, K., Hatano, G. (2004). Vitalistic causality in young children's naive biology. *Trends in Cognitive Sciences*, 8(8), 356–362. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2004.06.004>
- Irwin, W. (red.). (2002). *The Matrix and philosophy: Welcome to the desert of the real*. Open Court.
- Iwanicki, M. (2012). Dualizm psychofizyczny: Odmiany, argumenty, zarzuty. W M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu* (s. 37–84). Wydawnictwo WAM.
- James, W. (1890). *The principles of psychology* (Vols. 1–2). Henry Holt and Company.
- Johnson, S. C., Booth, A., O’Hearn, K. (2001). Inferring the goals of a nonhuman agent. *Cognitive Development*, 16(1), 637–656. [https://doi.org/10.1016/S0885-2014\(01\)00043-0](https://doi.org/10.1016/S0885-2014(01)00043-0)
- Judycki, S. (2004). *Świadomość i pamięć: Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Judycki, S. (2012, 5 lutego). *Istnienie i natura duszy ludzkiej*. Katolicki Uniwersytet Lubelski
 Jana Pawła II.
https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/judycki_Istnienie_i_natura_duszy_ludzkiej.pdf
- Jung, C. G. (1917). *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*. Rascher.
- Jung, C. G. (1989). *Podróż na Wschód* (A. i R. Reszke, Tłum.). Wydawnictwo Wrota
- Jung, C. G. (1989). *Memories, dreams, reflections* (A. Jaffé, red; C. Winston, R. Winston, Tłum.). Vintage.

- Kamiński, S. (1989). *Jak filozofować?* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kamiński, S. (1992). *Nauka i metoda: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. (2002). Pallottinum.
- Keil, F. (2024). Intuitive theories. W M. C. Frank, A. Majid (red.), *Open encyclopedia of cognitive science*. MIT Press. <https://doi.org/10.21428/e2759450.9666c9f2>
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1999). *Filozofia przedsokratejska*. (J. Lang, Tłum.). PWN.
- Keil, F. C. (1989). *Concepts, kinds, and cognitive development*. MIT Press.
- Kelemen, D. (1999a). The scope of teleological thinking in preschool children. *Cognition*, 70(3), 241–272. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(99\)00010-4](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(99)00010-4)
- Kelemen, D. (1999b). Why are rocks pointy? Children’s preference for teleological explanations of the natural world. *Developmental Psychology*, 35(6), 1440–1452. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.35.6.1440>
- Kelemen, D. (1999c). Function, goals, and intention: Children’s teleological reasoning about objects. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(12), 461–468. [https://10.1016/s1364-6613\(99\)01402-3](https://10.1016/s1364-6613(99)01402-3)
- Kellman, P. J., Spelke, E. S. (1983). Perception of partly occluded objects in infancy. *Cognitive Psychology*, 15(4), 483–524. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(83\)90017-8](https://doi.org/10.1016/0010-0285(83)90017-8)
- Kiessling, F., Perner, J. (2014). God—mother—baby: What children think they know. *Child Development*, 85(4), 1601–1616. <https://doi.org/10.1111/cdev.12210>
- Kraut, R. (2022). Plato. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/plato/>
- Krippner, S., Feinstein, D. (2006). Psychotherapy in a mythic key: The legacy of Carl Gustav Jung. *ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation*, 28(4), 2–16. <https://doi.org/10.3200/REVN.28.4.2-16>
- Kugelman, R. (2013). *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji* (T. Szafrński, Tłum.). Wydawnictwo WAM.
- Kugelman, R. (2023). *The soul in soulless psychology*. Cambridge University Press.
- Kuhlmeier, V., Wynn, K., Bloom, P. (2003). Attribution of dispositional states by 12-month-olds. *Psychological Science*, 14(5), 402–408. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.01454>
- Kuhlmeier, V., Bloom, P., Wynn, K. (2004). Do 5-month-old infants see humans as material objects? *Cognition*, 94(1), 95–104. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2004.01.009>

- Lane, J. D., Wellman, H. M., Evans, M. E. (2010). Children's understanding of ordinary and extraordinary minds. *Child Development*, 81(5), 1475–1489. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2010.01486.x>
- Lane, J. D., Wellman, H. M., Evans, M. E. (2012). Sociocultural input facilitates children's developing understanding of extraordinary minds. *Child Development*, 83(3), 1007–1021. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2012.01741.x>
- Lane, J. D., Evans, M. E., Brink, K. A., Wellman, H. M. (2016). Developing concepts of ordinary and extraordinary communication. *Developmental Psychology*, 52(1), 19–30. <https://doi.org/10.1037/dev0000061>
- Lehr, U. (2016). Dusza – kulturowy klucz do nieśmiertelności. W E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska (red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Tom I. Dusza w oczach świata* (s. 27–38). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk / Wydział Orientalistyczny UW.
- Leibniz, G. W. (1921). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Félix Alcan.
- Léon-Dufour, X. (red.). (1990). *Słownik teologii biblijnej*. Pallottinum.
- Leslie, A. M. (1987). Pretense and representation: The origins of "theory of mind." *Psychological Review*, 94(4), 412–426. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.94.4.412>
- Levinson, J. (1979). Defining art historically. *British Journal of Aesthetics*, 19(3), 232–250. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/19.3.232>
- Levinson, J. (1989). Refining art historically. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 47(1), 21–33. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/19.3.232>
- Levinson, J. (1993). Extending art historically. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51(3), 411–423. <https://doi.org/10.2307/431513>
- Lewontin, R. C. (2001). *The triple helix: Gene, organism, and environment*. Harvard University Press.
- Lindeman, M., Riekk, T., Svedholm-Häkkinen, A. M. (2015). Individual differences in conceptions of soul, mind, and brain. *Journal of Individual Differences*, 36(3), 157–162. <https://doi.org/10.1027/1614-0001/a000167>
- Linnebo, Ø. (2024). Platonism in the Philosophy of Mathematics. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/platonism-mathematics/>
- Locke, J. (1999). *An essay concerning human understanding* (R. Woolhouse, red.). Penguin.

- Łastowski, K., Reuter, M. (2012). Ewoluuujące umysły. W R. Poczobut, M. Miłkowski (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu* (s. 651–688). Wydawnictwo WAM.
- MacDonald, P. S. (2019). *Psyche. Dzieje pojęcia*. Kronos.
- Makris, N., Pnevmatikos, D. (2007). Children's understanding of human and supernatural mind. *Cognitive Development*, 22(3), 365–375. <https://doi.org/10.1016/j.cogdev.2006.12.003>
- Mameli, M., Bateson, P. (2011). An evaluation of the concept of innateness. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 366(1563), 436–443. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0174>
- Marcinkowski, R. (2016). Pojmowanie duszy w judaizmie. W E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska (red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Tom I. Dusza w oczach świata* (s. 79–92). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk / Wydział Orientalistyczny UW.
- Marcinkowski, R. (2021). Dusza a wiara w życie po śmierci w judaizmie. *Studia Gdańskie*, (49), 147–160. <https://doi.org/10.26142/stgd-2021-026>
- Markie, P., Folescu, M. (2023). Rationalism vs. empiricism. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2023 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/rationalism-empiricism/>
- Marshall, P. J., Comalli, C. E. (2012). Young children's changing conceptualizations of brain function: Implications for teaching neuroscience in early elementary settings. *Early Education and Development*, 23(1), 4–23. <https://doi.org/10.1080/10409289.2011.616134>
- Maryniarczyk, A. (2001). Dualizm. W *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (tom 2, s. 729–730). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- McCloskey, M. (1983). Naive theories of motion. W P. N. Johnson-Laird, P. C. Wason (red.), *Mental models* (s. 299–324). Cambridge University Press.
- McGinn, C. (1999). *The mysterious flame: Conscious minds in a material world*. Basic Books.
- Meltzoff, A. N., Moore, M. K. (1977). Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, 198(4312), 75–78. <https://doi:10.1126/science.198.4312.75>
- Metchnikoff, É. (1901). *L'Immunité dans les maladies infectieuses*. Masson.
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63(2), 81–97. <https://doi.org/10.1037/h0043158>
- Miller, G. A. (2003). The cognitive revolution: A historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 141–144. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00029-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00029-9)

- Miłkowski, M., Poczobut, R. (2005). Czym jest i jak istnieje umysł? *Diametros*, 3(3), 27–55.
- Mirski, R. (2018). Współczesne trudności i wyzwania w myśleniu o teorii umysłu: Perspektywa międzykulturowa. W A. Gut, Z. Wróblewski (red.), *Filozofować eksperymentalnie* (s. 53–73). Wydawnictwo KUL.
- Mirski, R. (2019). Krytyka natywizmu jawnego i ukrytego w badaniach nad dziecięcymi teoriami umysłu. *Psychologia Rozwojowa*, 24(1), 15–30. <https://doi.org/10.4467/20843879PR.19.007.10890>
- Mizińska, J. (2016). Dusza zatracona. W E. Masłowska, D. Pazio-Wlazłowska (red.), *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Tom I. Dusza w oczach świata* (s. 115–123). Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk / Wydział Orientalistyczny UW.
- Moreland, J. P. (2014). *The soul: How we know it's real and why it matters*. Moody Publishers.
- Murphy, N. C. (2006). *Bodies and souls, or spirited bodies? Current issues in theology*. Cambridge University Press.
- Nadbrzeżny, A. (2022). O duszy wczoraj i dziś: Panorama wybranych poglądów filozoficznych i teologicznych. *Verbum Vitae*, 40(3), 581–612. <https://doi.org/10.31743/vv.14408>
- Neisser, U. (1967). *Cognitive psychology*. Appleton-Century-Crofts.
- Newman, G. E., Keil, F. C. (2008). Where is the essence? Developmental shifts in children's beliefs about internal features. *Child Development*, 79(5), 1344–1356. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2008.01192.x>
- Onishi, K. H., Baillargeon, R. (2005). Do 15-month-old infants understand false beliefs? *Science*, 308(5719), 255–258. <https://doi.org/10.1126/science.1107621>
- Oyama, S. (2000). *The ontogeny of information*. Duke University Press.
- Parandowski, J. (2006). *Mitologia*. Czytelnik.
- Pastuszka, J. (1971). *Historia psychologii*. Towarzystwo Naukowe KUL.
- Petrovich, O. (1997). Understanding of non-natural causality in children and adults: A case against artificialism. *Psyche en Geloof*, 8(2), 151–165.
- Piaget, J. (1923). *The language and thought of the child*. Harcourt, Brace & Company.
- Piaget, J. (1929). *The child's conception of the world*. Kegan Paul, Trench & Trubner.
- Piaget, J. (1947). *The psychology of intelligence*. Routledge & Kegan Paul
- Piaget, J. (1952). *The origins of intelligence in children* (M. Cook, Tłum.). International Universities Press
- Piaget, J. (1955). *The construction of reality in the child*. Basic Books
- Piaget, Jean. (1969). *The Psychology of the Child*. Basic Books.

- Pieter, J. (2021). *Spór o związek duszy z ciałem*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pinker, S. (1997). *How the mind works*. W. W. Norton & Company.
- Pinker, S. (2002). *The blank slate: The modern denial of human nature*. Viking.
- Pinker, S. (2005). *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką* (A. Nowak, Tłum.). Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Pigliucci, M., Müller, G. B. (red.). (2010). *Evolution—The extended synthesis*. MIT Press.
- Pizarro, D. A., Uhlmann, E., Bloom, P. (2003). Causal deviance and the attribution of moral responsibility. *Journal of Experimental Social Psychology*, 39(6), 653–660. [https://doi.org/10.1016/S0022-1031\(03\)00041-6](https://doi.org/10.1016/S0022-1031(03)00041-6)
- Pizarro, D. A., Detweiler-Bedell, B., Bloom, P. (2006). The creativity of everyday moral reasoning: Empathy, disgust, and moral persuasion. W J. C. Kaufman, J. Baer (red.), *Creativity and reason in cognitive development* (s. 81–98). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606915.006>
- Platon. (1925). *Fedon* (W. Witwicki, Tłum.). Książnica-Atlas.
- Platon. (1960). *Timaios* (W. Witwicki, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (1990). *Menon* (W. Witwicki, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon. (1991). *Gorgias, Menon* (P. Siwek, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon. (1958). *Fajdros* (W. Witwicki, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon. (1958). *Państwo* (t. 1–2, W. Witwicki, Tłum.). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Possenti, V. (2007). Spór o jedność człowieka i wyzwania nowego naturalizmu. Dusza – umysł – ciało. W A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka* (s. 97–145). Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Preissler, M. A., Bloom, P. (2008). Two-year-olds use artist intention to understand drawings. *Cognition*, 106(1), 512–518. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2007.02.002>
- Preissler, M. A., Carey, S. (2004). Do both pictures and words function as symbols for 18- and 24-month-old children? *Journal of Cognition and Development*, 5(2), 185–212. https://doi.org/10.1207/s15327647jcd0502_2
- Premack, D., Premack, A. J. (1997). Infants attribute value to the goal-directed actions of self-propelled objects. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 9(6), 848–856. <https://doi.org/10.1162/jocn.1997.9.6.848>
- Racine, T. P. (2013). How useful are the concepts “innate” and “adaptation” for explaining human development. *Human Development*, 56(3), 141–146. <https://doi.org/10.1159/000350925>
- Ravasi, G. (2008). *Krótką historia duszy* (A. Wojnowski, Tłum.). Salwator.

- Reale, G. (2001). *Historia filozofii starożytnej. T. 2: Platon i Arystoteles* (E. I. Zieliński, Tłum.). Wydawnictwo KUL.
- Repacholi, B. M., Gopnik, A. (1997). Early reasoning about desires: Evidence from 14- and 18-month-olds. *Developmental Psychology*, 33(1), 12–21. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.33.1.12>
- Richert, R. A., Harris, P. L. (2006). The ghost in my body: Children's developing concept of the soul. *Journal of Cognition and Culture*, 6(3–4), 409–427. <https://doi.org/10.1163/156853706778554913>
- Richert, R. A., Harris, P. L. (2008). Dualism revisited: Body vs. mind vs. soul. *Journal of Cognition and Culture*, 8(1-2), 99–115. <https://doi.org/10.1163/156770908X289224>
- Richert, R. A., Smith, E. I. (2010). The role of religious concepts in the evolution of human cognition. W U. Frey (red.), *The nature of God: Evolution and religion* (s. 93–110). Tectum.
- Richert, R. A., Smith, E. (2012). The essence of soul concepts: How soul concepts influence ethical reasoning across religious affiliation. *Religion, Brain & Behavior*, 2(2), 161–176. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2012.683702>
- Richet, C. (1889). *Dans cent ans*. Flammarion.
- Roazzi, M., Nyhof, M., Johnson, C. (2013). Mind, soul and spirit: Conceptions of immaterial identity in different cultures. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(1), 75–86. <https://doi.org/10.1080/10508619.2013.735504>
- Robbins, P., Jack, A. I. (2006). The phenomenal stance. *Philosophical Studies*, 127(1), 59–85. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1735-1>
- Robinson, H. (2023). Dualism. W E. N. Zalta, U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>
- Rosenberg, H. (1973). *The anxious object: Art today and its audience*. Macmillan.
- Rousseau, J.J. (2017). *Emil, czyli o wychowaniu*. Wydawnictwo Aletheia.
- Rozemond, M. (1998). *Descartes's dualism*. Harvard University Press.
- Rozin, P., Haidt, J., McCauley, C. R. (2000). Disgust. W M. Lewis, J. M. Haviland-Jones (red.), *Handbook of emotions* (2nd ed., s. 637–653). Guilford Press.
- Rydz, E., Gut, A., Pietryga, A., Wróblewski, Z. (2023). *Development of Conceptual Reasoning versus Understanding of Children's Theory of Mind and Extraordinary (Supernatural) Minds during Middle Childhood*. *Religions*, 14(6), 694. <https://doi.org/10.3390/rel14060694>

- Sakowicz, E. (2009). Ciało ludzkie w pozachrześcijańskich tradycjach religijnych. *Forum Teologiczne*, 10, 19–35.
- Samet, J., Zaitchik, D. (2017). Innateness and contemporary theories of cognition. W E. N. Zalta (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2017 Edition). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/innateness-cognition/>
- Samuels, R. (2004). Innateness in cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences*, 8(3), 136–141. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2004.01.010>
- Sawczyn, M. K. (2023). *Mity nordyckie*. Wydawnictwo SBM.
- Scott, R. M., Baillargeon, R. (2017). Early false-belief understanding. *Trends in Cognitive Sciences*, 21(4), 237–249. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2017.01.012>
- Shaman, N. J., Saide, A. R., Richert, R. A. (2018). Dimensional structure of and variation in anthropomorphic concepts of God. *Frontiers in Psychology*, 9, 1425. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01425>
- Shtulman, A. (2008). Variation in the anthropomorphization of supernatural beings and its implications for cognitive theories of religion. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 34(5), 1123–1138. <https://doi.org/10.1037/0278-7393.34.5.1123>
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., Park, L. (1997). The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering. W A. M. Brandt, P. Rozin (red.), *Morality and health* (pp. 119–169). Routledge.
- Searle, J. R. (1999). *Umysł na nowo odkryty* (M. Szczubiałka, Tłum.). PIW.
- Searle, J. R. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Sellars, W. (1991). *Science, perception and reality*. Ridgeview Publishing Company.
- Silk, J. B. (1987). Social behavior in evolutionary perspective. W B. B. Smuts, D. L. Cheney, R. M. Seyfarth, R. W. Wrangham, T. T. Struhsaker (red.), *Primate societies* (s. 318–329). University of Chicago Press.
- Singer, P. (1981). *The expanding circle: Ethics and sociobiology*. Farrar, Straus & Giroux.
- Slingerland, E., Chudek, M. (2011). The prevalence of mind–body dualism in early China. *Cognitive Science*, 35(5), 997–1007. <https://doi.org/10.1111/j.1551-6709.2011.01186.x>
- Slingerland, E. (2019). *Mind and body in early China: Beyond Orientalism and the myth of holism*. Oxford University Press.

- Sober, E. (1999). Innate knowledge. W E. Craig (red.), *Routledge encyclopedia of philosophy* (t. 4, s. 794–797). Routledge.
- Spelke, E. S. (1990). Principles of object perception. *Cognitive Science*, 14(1), 29–56. https://doi.org/10.1207/s15516709cog1401_3
- Spelke, E. S., Van de Walle, G. A. (1993). Perceiving and reasoning about objects: Insights from infants. W N. Eilan, R. A. McCarthy i B. Brewer (red.), *Spatial representation: Problems in philosophy and psychology* (s. 132–161). Blackwell.
- Spelke, E. (1994). Initial knowledge: Six suggestions. *Cognition*, 50(1–3), 431–445. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(94\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0010-0277(94)90039-6)
- Spelke, E. S., Kestenbaum, R., Simons, D. J., Wein, D. (1995a). Spatiotemporal continuity, smoothness of motion, and object identity in infancy. *British Journal of Developmental Psychology*, 13(2), 113–142. <https://doi.org/10.1111/j.2044-835X.1995.tb00669.x>
- Spelke, E., Phillips, A., Woodward, A. (1995b). Infants' knowledge of object motion and human action. W D. Sperber, D. Premack, A. Premack (red.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate* (s. 44–78). Oxford University Press.
- Spelke, E. S. (2000). Core knowledge. *American Psychologist*, 55(11), 1233–1243. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.11.1233>
- Spelke, E. S. (2003). What makes us smart? Core knowledge and natural language. W D. Gentner, S. Goldin-Meadow (red.), *Language in mind: Advances in the study of language and thought* (s. 277–311). Boston Review.
- Spelke, E. S., Kinzler, K. D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science*, 10(1), 89–96. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00569.x>
- Stachowski, R. (2001). O psychologii poszukującej swego przedmiotu. *Przegląd Psychologiczny*, 44(1), 11–36.
- Stanovich, K. E. (1989). Implicit philosophies of mind: The Dualism Scale and its relation to religiosity and belief in extrasensory perception. *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied*, 123(1), 5–23. <https://doi.org/10.1080/00223980.1989.10542958>
- Stoch, N., Gut, A. (2018). Czy dualizm psychofizyczny jest uniwersalny? Problem umysłu-ciała w filozofii chińskiej. W *Filozofować eksperymentalnie – umysł w świecie kultury* (red. A. Gut, Z. Wróblewski), s. 71-100. Wydawnictwo KUL.
- Stępień, A. B. (1971). Rodzaje bezpośredniego poznania. *Roczniki Filozoficzne*, 19(1), 95-126.
- Stępień, A. B. (2001). *Wstęp do filozofii*. Towarzystwo Naukowe KUL.

- Stoller, P. (1989). *The taste of ethnographic things: The senses in anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Surian, L., Caldi, S., Sperber, D. (2007). Attribution of beliefs by 13-month-old infants. *Psychological Science*, 18(7), 580–586.
- Szymik, S. (2008). Antropologia. W M. Rosik (red.), *Teologia Nowego Testamentu* (t. 3, s. 233–267). Wydawnictwo TUM.
- Thomas, G. V., Nye, R., Robinson, E. J. (1994). How children view pictures: Children's responses to pictures as things in themselves and as representations of something else. *Cognitive Development*, 9, 141–164. [https://doi.org/10.1016/0885-2014\(94\)90001-9](https://doi.org/10.1016/0885-2014(94)90001-9)
- Tolson, J. (2006, 15 października). Is there room for the soul? *U.S. News & World Report*. <https://health.usnews.com/usnews/health/articles/061015/23soul.htm>
- Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57. <https://doi.org/10.1086/406755>
- Trzópek, J. (2006). *Filozofie psychologii: Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Twardowski, K. (1965). W sprawie klasyfikacji poglądów na wzajemny stosunek duszy i ciała. W K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (s. 200–204). PWN.
- Vishton, P. M., Stulac, S. N., Calhoun, E. K. (1998, kwiecień). Using young infants' tendency to reach for object boundaries to explore perception of connectedness: Rectangles, ovals, and faces. Referat zaprezentowany na *International Conference on Infant Studies*, Atlanta, GA, Stany Zjednoczone.
- Vosniadou, S. (2002). Mental models in conceptual development. W L. Magnani, N. J. Nersessian (red.), *Model-based reasoning* (s. 353–368). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-0605-8_20
- Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20(2), 158–177. <https://doi.org/10.1037/h0074428>
- Watson, J. S. (1972). Smiling, cooing, and “the game.” *Merrill-Palmer Quarterly*, 18, 323–339.
- Watson, J. B. (1990). *Behawioryzm* (A. Lewicki, Tłum.). PWN.
- Wellman, H. M., Gelman, S. A. (1998). Knowledge acquisition in foundational domains. W W. Damon (red.), *Handbook of child psychology: Vol. 2. Cognition, perception, and language* (s. 523–573). John Wiley & Sons.
- Wellman, H. M. (2014). *Making minds: How theory of mind develops*. Oxford University Press.

- Wierzbicka, A. (1989). Soul and mind: Linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history. *American Anthropologist*, 91(1), 41–58. <https://doi.org/10.1525/aa.1989.91.1.02a00030>
- Wierzbicka, A. (2006). On folk conceptions of mind, agency and morality. *Journal of Cognition and Culture*, 6(1), 165–179. <https://doi.org/10.1163/156853706776931286>
- Wilczura, A. (2010). Śmierć i życie pozagrobowe w żydowskich wierzeniach ludowych. *Studia Bliskowschodnie*, 1(4), 34–41.
- Wildiers, N. M. (1985). *Obraz świata a teologia: od średniowiecza do dzisiaj* (J. Doktor, Tłum.). Instytut Wydawniczy PAX.
- Wundt, W. M. (1874). *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Wilhelm Engelmann.
- Wygotski, L. S. (1971). *Myślenie i mowa*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wygotski, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
- Wynn, K. (1992). Addition and subtraction by human infants. *Nature*, 358(6389), 749–750. <https://doi.org/10.1038/358749a0>
- Wynn, K. (1998). Psychological foundations of number: Numerical competence in human infants. *Trends in Cognitive Sciences*, 2(8), 296–303. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(98\)01203-0](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(98)01203-0)
- Wynn, K., Chiang, W. (1998). Limits to infants' knowledge of objects: The case of magical appearance. *Psychological Science*, 9(6), 448–455. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.00084>
- Wynn, K., Bloom, P., Chiang, W. C. (2002). Enumeration of collective entities by 5-month-old infants. *Cognition*, 83(3), B55–B62. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(02\)00008-2](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(02)00008-2)
- Wynn, K., Bloom, P. (2014). The moral baby. W M. Killen, J. G. Smetana (red.), *Handbook of moral development* (wyd. 2, s. 435–453). Psychology Press.
- Xu, F., Carey, S., Welch, J. (1999). Infants' ability to use object kind information for object individuation. *Cognition*, 70(2), 137–166. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(99\)00007-4](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(99)00007-4)
- Yang, L., An, D., Turner, J. A. (2005). *Handbook of Chinese mythology*. Oxford University Press.
- Zimmerman, D. (2005). Philosophy of mind. W D. M. Borchert (red.), *Encyclopedia of philosophy* (wyd. 2, t. 3, s. 113–122). Macmillan Reference USA.
- Żegleń, U. (2003). *Filozofia umysłu*. Wydawnictwo Adam Marszałek.

Żukiel, G., Nowak, A., Jankowski, R., Chlebek, M. (2013). Umieszczenie duszy – od klasycznych poglądów do mózgowych sieci neuronalnych wysokiej hierarchii. Część II. Od powstania chrześcijaństwa do XX wieku. . *Neuroskop*, 13, 17–30.

Streszczenie

Niniejsza rozprawa doktorska porusza problem myślenia dualistycznego, które od wieków stanowi przedmiot dyskusji w filozofii, teologii oraz naukach empirycznych. Dualizm, rozumiany jako przekonanie o istnieniu dwóch odmiennych rodzajów bytów lub własności, w szczególności umysłu i ciała, stanowi istotny element zarówno klasycznych stanowisk filozoficznych, jak i potocznego myślenia o człowieku. Współczesna debata dotycząca dualizmu w znacznym stopniu koncentruje się na jego psychologicznych uwarunkowaniach, co znajduje wyraz w badaniach z zakresu kognitywistyki i psychologii rozwojowej. Istotną rolę w obszarze prowadzonych dyskusji odegrała koncepcja Paula Blooma, który interpretuje dualizm jako rezultat wrodzonych mechanizmów poznawczych, ujawniających się w dzieciństwie niezależnie od kultury.

Celem pracy jest systematyczna i pogłębiona filozoficznie interpretacja koncepcji myślenia dualistycznego jako naturalnego, intuicyjnego i uniwersalnego sposobu interpretacji świata. Obszarem analiz jest filozofia psychologii, co umożliwiło rekonstrukcję założeń filozoficznych obecnych w psychologicznej koncepcji P. Blooma. Analizie poddano zagadnienia związane m.in. z fizyką potoczną, artyficyjalizmem, esencjalizmem, kategoryzacją, mindreadingiem, empatią, moralnością i teologią potoczną, wokół których Bloom buduje argumentację dotyczącą naturalnych podstaw dualizmu.

W rozprawie przyjęto hipotezę, że uniwersalność myślenia dualistycznego oraz dane empiryczne potwierdzające ten sposób interpretacji świata są – z pewnymi korektami – trafne, jednak wniosek P. Blooma dotyczący naturalizacji pojęcia duszy jest dyskusyjny. Argumentuję, że pojęcie duszy może być zasadnie stosowane w myśleniu naukowym i nie stanowi jedynie reliktu psychologii potocznej.

Metodologicznie praca inspirowana jest koncepcją *filozofii w nauce* M. Hellera (1986). Realizacja projektu badawczego obejmowała trzy etapy: (1) systematyczny przegląd literatury filozoficznej, psychologicznej i antropologicznej dotyczącej problematyki dualizmu; (2) szczegółową analizę prac Paula Blooma, w tym książki *Descartes' Baby* oraz publikacji rozwijających jego poglądy; (3) filozoficzną rekonstrukcję i krytykę założeń obecnych w koncepcji Blooma, ze szczególnym uwzględnieniem jego propozycji naturalizacji pojęcia duszy.

Struktura pracy obejmuje trzy zasadnicze części: przegląd historyczny poglądów dotyczących myślenia dualistycznego, prezentowany w perspektywie poznania potocznego i naukowego; rekonstrukcję stanowiska Blooma; oraz filozoficzno-psychologiczną dyskusję, obejmującą krytykę koncepcji P. Blooma i wskazującą możliwości jej rozszerzenia.

Dodatkowym elementem jest analiza propozycji naturalizacji oraz miejsca pojęcia duszy w nauce.

Summary

This doctoral dissertation addresses the problem of dualistic thinking, which for centuries has been a subject of discussion in philosophy, theology, and the empirical sciences. Dualism—understood as the belief in the existence of two distinct kinds of entities or properties, particularly mind and body—constitutes an essential element of both classical philosophical positions and common-sense conceptions of the human being. Contemporary debate on dualism largely focuses on its psychological determinants, which is reflected in research within cognitive science and developmental psychology. A significant contribution to these discussions comes from Paul Bloom’s concept, which interprets dualism as the result of innate cognitive mechanisms that manifest themselves in childhood, regardless of culture.

The aim of this work is to provide a systematic and philosophically in-depth interpretation of the concept of dualistic thinking as a natural, intuitive, and universal way of interpreting the world. The area of analysis is the philosophy of psychology, which has made it possible to reconstruct the philosophical assumptions present in Bloom’s psychological framework. The dissertation examines issues related to, among others, folk physics, artificialism, essentialism, categorization, mindreading, empathy, morality, and folk theology—topics around which Bloom constructs his argument concerning the natural foundations of dualism.

The dissertation adopts the hypothesis that the universality of dualistic thinking and the empirical data supporting this mode of interpreting the world are—subject to certain modifications—accurate; however, Bloom’s conclusion regarding the naturalization of the concept of the soul is debatable. I argue that the concept of the soul can be legitimately applied in scientific thinking and does not constitute merely a relic of folk psychology.

Methodologically, the work is inspired by M. Heller’s (1986) concept of *philosophy in science*. The research project was carried out in three stages: (1) a systematic review of the philosophical, psychological, and anthropological literature concerning the problem of dualism; (2) a detailed analysis of Paul Bloom’s works, including the book *Descartes’ Baby* and publications elaborating on his views; (3) a philosophical reconstruction and critique of the assumptions present in Bloom’s conception, with particular attention to his proposal for naturalizing the concept of the soul.

The structure of the dissertation consists of three principal sections: a historical overview of views concerning dualistic thinking, presented from the perspectives of common-sense and scientific cognition; a reconstruction of Bloom’s position; and a philosophical-psychological discussion that includes a critique of Bloom’s concept and an indication of possible extensions.

An additional element is an analysis of the proposal for naturalization and the place of the concept of the soul within science.