

KRZYSZTOF SĘKOWSKI*

PRZYNALEŻNOŚĆ KULTUROWA I JĘZYK
O METODOLOGICZNYCH PROBLEMACH MIĘDZYKULTUROWEJ
FILOZOFII EKSPERYMENTALNEJ**

Abstract

CULTURAL AFFILIATION AND LANGUAGE
METHODOLOGICAL PROBLEMS IN CROSS-CULTURAL EXPERIMENTAL PHILOSOPHY

The aim of this paper is to analyze methodological problems of cross-cultural research in experimental philosophy. By studying five research projects, representing two distinct approaches to the examination of cross-cultural differences in philosophical intuitions, I point out the difficulties related to the content validity that appear in the choice of some cultural affiliation indicators. I criticize various indicators of cultural affiliation that are used in experimental philosophy (self-identification, language) and suggest which indicators, and how, should be chosen in that kind of research. I also argue that some problems related to bilingualism, translation, and the possible influence of language on the owned or reported philosophical intuitions may be impossible to transcend in cross-cultural research in experimental philosophy. It may be impossible to assess the differences between cultural philosophical intuitions.

Keywords: experimental philosophy, methodology of cross-cultural studies, cultural affiliation, content validity, philosophical intuitions

Filozofii eksperymentalnej przyświeca przekonanie, że do odpowiedzi na niektóre pytania filozoficzne przydatne jest testowanie — za pomocą metod nauk społecznych — intuicji i wpływających na nie czynników. Dziedzina ta budzi kontrowersje zarówno ze względu na założenia teoretyczne (np. rozumienie intuicji i jej znaczenia w metodologii filozoficznej, por. m.in. Kauppinen

* Pracownia Filozofii Eksperymentalnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, k.sekowski@student.uw.edu.pl.

** Chciałbym serdecznie podziękować Katarzynie Kuś za wiele trafnych i pomocnych uwag dotyczących tekstu, a także Arkadiuszowi Gutowi, który pierwszy zwrócił moją uwagę na zagadnienia metodologiczne międzykulturowej filozofii eksperymentalnej.

2007, Ludwig 2007, Deutsch 2010, Cappelen 2012, 2014, Andow 2016), jak i z uwagi na związane z nią problemy metodologiczne (por. Kauppinen 2007, Kerr 2015, Williamson 2016). Artykuł jest głosem w drugiej z tych dyskusji.

Za jeden z tekstów założycielskich filozofii eksperymentalnej uznaje się artykuł z 2001 r. *Normativity and Epistemic Intuitions* Jonathana Weinberga, Shauna Nicholasa i Stephena Sticha. Opisano w nim kilka eksperymentów mających dowieść różnic międzykulturowych w intuicjach epistemicznych, a więc dotyczących tego, w jakich sytuacjach jesteśmy skłonni przypisywać innym określone stany epistemiczne, takie jak wiedza lub przekonanie. Kwestia zróżnicowania intuicji ze względu na kulturę do dziś jest intensywnie badana i pozostaje w centrum zainteresowania filozofów eksperymentalnych. Dowodem tego są wciąż liczne cytowania artykułu Weinberga, Nicholasa i Sticha, przeprowadzanie w kilku ostatnich latach próby replikacji ich wyników (Nagel, San Juan, Mar 2013, Kim, Yuan 2015, Seyedsayamdost 2015) czy szeroko zakrojone projekty, takie jak *The Geography of Philosophy* czy *Intellectual Humility & Cultural Diversity in Philosophy*, w ramach których prowadzone są badania na kilku kontynentach przy współpracy wielu ośrodków badawczych.

Odnosząc się do badania Weinberga, Nicholasa i Sticha, prób jego replikacji oraz badania zespołu Machery'ego (2015), przedstawię problemy metodologiczne międzykulturowych badań filozofii eksperymentalnej. Szczególnie będzie mnie przy tym interesować ich trafność treściowa ze względu na operacjonalizację zmiennej przynależności kulturowej oraz problemy związane z językiem, w którym przeprowadzane są badania.

Wybór tych konkretnie badań wynika z kilku czynników. Choć artykuł zespołu Weinberga pochodzi z 2001 r., to replikacje przedstawionych w nim badań są nowe, można więc przyjąć, że przedstawiają aktualne podejście metodologiczne w badaniach międzykulturowych. Natomiast badanie zespołu Machery'ego stanowi najszerzej zakrojony tego typu projekt spośród tych, które zostały już zakończone, a ich wyniki opublikowane. Eksperymenty Machery'ego i jego zespołu były prowadzone przy odmiennych w stosunku do projektu zespołu Weinberga założeniach na temat języka, w którym należy prowadzić badania¹. Spróbuję pokazać, że bez względu na to, czy przyjmujemy metody zaproponowane przez Weinberga, Nicholasa i Sticha, czy przez Machery'ego, nie potrafimy poradzić sobie z pewnymi problemami dotyczącymi możliwego wpływu języka na intuicje badanych.

W centrum mojego zainteresowania są ogólne problemy metodologiczne badań filozofii eksperymentalnej. Choć więc większość dotychczas przepro-

¹ Dodatkowo jest to jedno z niewielu badań, które zostało przeprowadzone na osobach spoza USA, Kanady, Australii i Europy Zachodniej.

wadzonych badań międzykulturowych w filozofii eksperymentalnej dotyczy intuicji epistemicznych, nie będzie dla mnie istotne to, czego badane intuicje mają dotyczyć. Nie będę też komentował ani podejścia badaczy do natury intuicji, ani tego, w jaki sposób analizowane są wyniki tego typu badań. W tej kwestii odsyłam do innych artykułów opisujących badania, w których testowano intuicje epistemiczne (Starmans, Friedman 2012, Turri, Buckwalter, Blouw 2015), także w kontekście różnic międzykulturowych (Turri 2013, Kim, Yuan 2016), oraz do badań traktujących o różnicach międzykulturowych intuicji filozoficznych nie dotyczących problemów epistemologii (Abarbanell, Hauser 2010, Machery i in. 2010).

1. METODOLOGIA BADAŃ MIĘDZYKULTUROWYCH W FILOZOFII EKSPERYMENTALNEJ

1.1. BADANIE WEINBERGA, NICHOLSA I STICHA

Zespół Weinberga przebadał studentów Uniwersytetu w New Jersey, których na podstawie kwestionariusza demograficznego autorstwa Richarda Nisbetta podzielono na trzy grupy: Westernerów (pochodzących ze Stanów Zjednoczonych lub Europy Zachodniej), Azjatów Wschodnich (pochodzących z Azji Wschodniej) oraz Indyjczyków (pochodzących z subkontynentu indyjskiego). Autorzy nie załączyli do artykułu wspomnianego kwestionariusza ani go nie omówili, co znacznie zmniejsza transparentność badania. W kwestionariuszu pojawiają się pytania dotyczące m.in. samoidentyfikacji kulturowej, miejsca urodzenia (własnego i rodziców), pierwszego języka, a także np. wyznawanej religii.

Badanym zostały przedstawione w języku angielskim scenariusze, co do których z różnych powodów można wątpić, czy ich bohater dysponuje wiedzą. Następnie badani mieli przypisać bohaterowi scenariusza wiedzę lub jej brak. Badacze uzyskali istotne statystycznie różnice między Westernerami, Indyjczykami i Azjatami Wschodnimi. Westernerzy we wszystkich scenariuszach odpowiadali zgodnie z przyjętym w filozofii ujęciem tego, czym jest wiedza², i odmawiali jej posiadania bohaterom w przykładach gettierowskich. Azjaci Wschodni i Indyjczycy chętniej natomiast przypisywali bohaterowi wiedzę nie tylko w przypadkach gettierowskich, lecz także np. w przykładzie Freda Dret-

² Nie mam tu na myśli klasycznej koncepcji wiedzy, lecz powszechną obecnie wśród teoretyków zgodę na to, że wiedza nie sprowadza się do prawdziwego uzasadnionego przekonania.

skego *Zebra-in-Zoo* (Dretske 1970: 1015-1016), czyli w scenariuszu będącym argumentem przeciwko zasadzie epistemicznego domknięcia.

1.2. PRÓBY REPLIKACJI BADANIA ZESPOŁU WEINBERGA

Badanie Weinberga, Nicholasa i Sticha doczekało się przynajmniej trzech prób replikacji (Nagel, San Juan, Mar 2013, Kim, Yuan 2015, Seyedsayamdost 2015). Żadna z nich nie potwierdziła wyników oryginalnego badania. Odpowiedzi większości badanych ze wszystkich grup kulturowych były zgodne z podejściem współczesnej epistemologii. Sam przebieg eksperymentów był podobny do badania oryginalnego. Scenariusze i pytania sformułowane były w języku angielskim.

Jennifer Nagel, Valerie San Juan i Raymond Mar (2013) przebadali 238 studentów zamieszkałych w Kanadzie. Na podstawie samoidentyfikacji zostali oni podzieleni na trzy grupy analogiczne do tych z badania zespołu Weinberga.

Hamid Seyedsayamdost (2015) w serii eksperymentów przebadał osoby studiujące i pracujące w *London School of Economics*, ochotników zrekrutowanych na ogólnodostępnym serwerze *SurveyMonkey* oraz na stronie internetowej projektu Wydziału Psychologii Uniwersytetu Harvarda *Moral Sense Test* (www.moralsensetest.com). W zależności od badania respondenci byli dzieleni na podstawie okrojonego kwestionariusza Nisbetta³ lub samej samoidentyfikacji na grupy Westernerów, Azjatów Wschodnich i Indyjczyków.

Minsun Kim i Yuan Yuan (2015) przeprowadziły badanie na 207 studentach Uniwersytetu w Yale. Studenci pochodzili z południowo-wschodniej części Stanów Zjednoczonych, przy czym do grup Westernerów i Azjatów Wschodnich (Kim i Yuan nie badały Indyjczyków) zostali przydzieleni jedynie na podstawie samoidentyfikacji, mimo że zbierane były także dane dotyczące np. ich pierwszego języka. Także w tym wypadku całe badanie przeprowadzane było w języku angielskim.

1.3. BADANIE PRZEKROJOWE ZESPOŁU MACHERY'EGO

Zespół Machery'ego (2015) przebadał 521 osób z czterech państw: USA, Indii, Japonii i Brazylii. Tym razem do grup reprezentujących każdą z kultur przypisane zostały wszystkie osoby mieszkające w danym kraju, chyba że sa-

³ Przy czym Seyedsayamdost poza wyliczeniem niektórych pytań, takich jak język rodzimy, samoidentyfikacja i miejsce urodzenia, nie zdał sprawy z tego, w jakiej mierze kwestionariusz Nisbetta został okrojony ani w jaki sposób dzielono na jego podstawie respondentów na grupy.

me zadeklarowały, iż nie są jego obywatelami. Jest to więc najszersza z wykorzystanych metod operacjonalizacji zmiennej przynależności kulturowej.

Podstawową różnicą między badaniami zespołów Weinberga i Machery'ego jest to, że w wypadku tego drugiego scenariusze były przedstawiane badanym w ich rodzimych językach (odpowiednio: angielskim, bengalskim, japońskim i portugalskim). Scenariusze zostały przetłumaczone z języka angielskiego. Tłumaczami byli naukowcy pracujący na uniwersytetach w danych krajach — wszyscy dwujęzyczni z dominującym językiem tym, na który dokonywali przekładu.

Zespół Machery'ego nie zaobserwował istotnych różnic w analizowanych grupowo odpowiedziach na przykłady gettierowskie. W szczególności nie zreplikowano asymetrycznego efektu zaobserwowanego w badaniach Weinberga, Nicholasa i Sticha. Zespół Machery'ego odkrył jednak kilka bardziej szczegółowych różnic między poszczególnymi grupami w podzielanych intuicjach epistemicznych w wypadku konkretnych scenariuszy (np. osoby z USA miały bardziej jednolite odpowiedzi we wszystkich przykładach gettierowskich, natomiast u badanych z Brazylii i Indii zaobserwowano istotne statystycznie różnice w odpowiedziach na poszczególne scenariusze).

2. TRAFNOŚĆ TREŚCIOWA ZMIENNEJ PRZYNALEŻNOŚCI KULTUROWEJ

Przedstawione projekty miały na celu potwierdzenie lub obalenie hipotezy o międzykulturowym zróżnicowaniu intuicji epistemicznych. Badania tego rodzaju komplikuje jednak kilka istotnych problemów związanych z przypisywaniem przynależności kulturowej oraz z zależnością intuicji od języka, w którym przedstawiano badanym scenariusze.

Przyjrzyjmy się najpierw temu, w jaki sposób autorzy omawianych badań określali kulturę, do której należą respondenci. Abstrahując od problemu transparentności badań, w których korzystano z kwestionariusza demograficznego Nisbetta, można wyróżnić kilka powtarzających się wskaźników używanych do podziału badanych na grupy. Są to: samoidentyfikacja, pierwszy język (w zależności od badania — własny, rodziców lub dziadków) oraz miejsce urodzenia (własne lub rodziców)⁴. We wszystkich badaniach największy nacisk kładziono na samoidentyfikację.

⁴ Na ostateczną klasyfikację za pomocą kwestionariusza wpływały nie tylko te czynniki, które wymieniłem. Wskazałem jednak te, o których wprost wspominali autorzy (założyłem, że właśnie te uznawali za najważniejsze), oraz te, które z całą pewnością powtórzyły się także w badaniach replikacyjnych.

Podstawowym zarzutem podważającym trafność treściową tego typu badań jest niedookreślenie tego, co autorzy rozumieją przez kulturę. O ile zespoły zajmujące się replikacjami mogą jeszcze interpretować i operacjonalizować kulturę badanych po prostu tak samo jak Weinberg, Nichols i Stich (czego jednak w żadnym wypadku nie robią, prawdopodobnie w dużej mierze ze względu na wspomniany brak przejrzystości metod używanych przez zespół Weinberga), o tyle od autorów oryginalnego badania oraz badań późniejszych (np. zespołu Machery'ego) należy wymagać głębszej refleksji nad tą kwestią.

Weinberg, Nichols i Stich przy podziale respondentów posługiwali się kwestionariuszem demograficznym Nisbetta, przy czym w artykule nie podali, które z odpowiedzi i w jaki sposób wyznaczały przyporządkowanie do danej grupy. Skoro jednak we wszystkich badaniach replikacyjnych pojawiło się pytanie o samoidentyfikację, to uzasadnione jest uznanie jej za decydujące kryterium dla badaczy. Nie dotyczy to oczywiście Machery'ego i jego zespołu, dla których kryterium stanowiło po prostu mieszkanie w danym kraju oraz bycie jego obywatelem⁵.

2.1. SAMOIDENTYFIKACJA JAKO WYZNACZNIK PRZYNALEŻNOŚCI KULTUROWEJ

W kontekście omawianych badań metoda samoidentyfikacji kulturowej wydaje się bardzo wątpliwa. Miary samoopisowe są przedmiotem żywej dyskusji i często bywają poddawane krytyce metodologicznej⁶. Oczywiście, rozumienie samoidentyfikacji jako miary samoopisowej w klasycznym sensie (a w związku z tym odniesienie do samoidentyfikacji ogólniejszych wątpliwości dotyczących miar samoopisowych) wymaga odpowiedniej interpretacji „przynależności do grupy etnicznej”. W szczególności należy przyjąć, że z samej przynależności wynikają określone zachowania, w tym również językowe. Zwykle bowiem krytyka miar samoopisowych dotyczy przypisywania sobie np. poglądów czy emocji przy założeniu, że ich posiadanie wpływa na konkretne zachowania. Jest to istotne np. dlatego, że przypisanie sobie tego typu własności może być skonfrontowane z zachowaniem zgodnym z daną własno-

⁵ Tego rodzaju operacjonalizacja zmiennej wydaje się wyjątkowo szeroka i nieczuła na wiele subtelności. Będą więc jej dotyczyć wszystkie stawiane przeze mnie zarzuty przeciwko węższym metodom operacjonalizacji przynależności kulturowej.

⁶ Za takie miary uważa się np. wskazanie własnych stanów mentalnych, emocji, opinii czy motywacji własnych działań. Większość argumentów przeciwko miarom samoopisowym odnosi się właśnie do tego rodzaju badań. Sądzę jednak, że przy założeniach Weinberga, Nicholisa i Sticha (chodzi zwłaszcza o przypisanie danej przynależności wpływu na konkretne zachowania czy decyzje) można uznać samoidentyfikację za tego typu miarę i rozważać ją wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami metodologicznymi.

ścią lub z nią niezgodnym. W omawianych badaniach przyjmowano takie założenie, a wręcz opierano na nim dalsze hipotezy. Dlatego też w tym wypadku zasadne jest rozważenie samoidentyfikacji jako miary samoopisowej, wobec której – jako wskaźnika przynależności do grupy etnicznej – można wysunąć klasyczne zarzuty.

Krytyka trafności miar samoopisowych opiera się, z jednej strony, na teoriach wskazujących, że pełna samowiedza nie jest stanem ewolucyjnie optymalnym. Umiejętność samooszukiwania się zmniejsza obciążenie poznawcze, a także m.in. zwiększa pewność siebie, co odgrywa istotną rolę w życiu społecznym. Jest także mniej angażująca poznawczo od oszukiwania innych. Stąd zwolennicy tego typu teorii twierdzą, że ewolucyjnie wyparła ona strategie oszukiwania innych w przypadku dysonansu między wyrażanymi i akceptowanymi opiniami a działaniami i stała się wręcz sprzymierzeńcem ludzi jako istot społecznych (Von Hippel, Trivers 2011, Kurzban 2012).

Z drugiej strony, teoretycy wytaczający argumenty przeciwko trafności miar samoopisowych przytaczają liczne badania wskazujące na często chybione oceny własnych stanów i procesów mentalnych, emocji czy umiejętności przewidywania lub przypominania sobie własnych działań. W jednym z najpopularniejszych artykułów na ten temat Richard Nisbett i Timothy Wilson (1977) przedstawiają wyniki eksperymentów ujawniających znikomą wiedzę ludzi na temat przebiegu własnych procesów mentalnych, nieświadomość wpływu bodźców na własne zachowania lub wręcz rozpoznawanie bodźców niemających z zachowaniem nic wspólnego. W dyskusjach nad trafnością miar samoopisowych wskazywane są także liczne badania dowodzące wpływu nieistotnych czynników (np. kolejności zadawanych pytań) na sprawozdania m.in. z własnych emocji, przekonań, procesów i stanów mentalnych (m.in. Strack, Martin, Schwarz 1988, Schwarz 1999). Istnieją także badania wskazujące na skłonność do składania wzajemnie wykluczających się sprawozdań tego typu (Hall, Johansson, Strandberg 2012). Warto zauważyć, że trafność i rzetelność miar samoopisowych podawane są w wątpliwość także w przypadku pytań faktualnych, np. dotyczących masy ciała czy stosowanej diety (Davis i in. 2010).

Tożsamość kulturowa nie jest stała, lecz fluktuuje, zwłaszcza u osób z rodzin emigranckich lub tych, które żyją w czasach przemian politycznych i narodowych. Zmiany tożsamości danej osoby mogą zachodzić w zależności od jej historii, sytuacji rodzinnej lub nastawienia społeczności (Michna 2004). Przykładem takich fluktuacji może być np. tożsamość kulturowa mieszkańców Karpat Wschodnich po 1989 r., gdy wskutek zmian politycznych, narzuconych zmian językowych, a także wewnętrznych konfliktów między reprezentantami różnych mniejszości etnicznych ludzie często nie tylko dokonywali

ostatecznych konwersji narodowych (a więc jednorazowych decyzji o ostatecznej zmianie tożsamości), lecz po prostu wahali się między identyfikacją z narodowością ukraińską, rosyjską lub rusińską (Michna 2004: 28-30). W mniej tragicznej, lecz podobnej sytuacji ścierania się wpływów kultury zachodniej i azjatyckiej znajdują się emigranci azjatyccy w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie czy Wielkiej Brytanii. W przypadku badań Weinberga, Nicholasa i Sticha oraz jego trzech replikacji to właśnie emigranci azjatyccy lub ich potomkowie z pierwszego i drugiego pokolenia stanowili dużą część badanych. Dlatego też warto zdać sobie sprawę, jak zmienny i niejednoznaczny może być wskaźnik samoidentyfikacji kulturowej u emigrantów. Prawdopodobnie więc w wypadku wielu imigrantów w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie czy Wielkiej Brytanii, a zwłaszcza ich dzieci czy wnuków, na ich samoidentyfikację wpływa kontekst oraz ich przypuszczenia na temat tego, w jakim celu zadawane jest im pytanie o przynależność kulturową.

Ponadto wydaje się, że samoidentyfikacja kulturowa może nie wiązać się z tym, jak kształtuje się siatka pojęciowa u badanych. Jest to istotne zwłaszcza wtedy, gdy przyjmujemy językową naturę intuicji lub co najmniej istotny wpływ języka na nie.

2.2. ZANURZENIE W PRAKTYKĘ SPOŁECZNĄ JAKO WYZNACZNIK PRZYNALEŻNOŚCI KULTUROWEJ

Przypomnijmy raz jeszcze, że w wypadku badań Weinberga, Nicholasa i Sticha, a także znacznej większości badań międzykulturowych w filozofii eksperymentalnej, badanymi byli imigranci w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii lub Kanadzie. Często byli to potomkowie (dzieci lub wnuki) osób, które urodziły się na innym kontynencie. Ich poziom zakorzenienia w praktykach, tradycjach oraz języku rodzimych kultur był więc prawdopodobnie mocno ograniczony. Większość teoretyków kultury wskazuje, że warunkiem koniecznym podzielenia przekonań, wzorców życia i uznawanych faktów społecznych właściwych danej kulturze jest zanurzenie w codzienne praktyki danej społeczności (Sztompka 2002: 231-234). Jeśli za kryterium przynależności kulturowej przyjmiemy zanurzenie w codzienne praktyki, to trudno uznać za reprezentantów kultury azjatyckiej osoby urodzone np. w Stanach Zjednoczonych, nawet jeśli ich rodzice lub dziadkowie urodzili się w Azji.

Przykładem zmiennej istotnej dla podzielenia wielu wartości, przekonań oraz aktywności kulturowych jest wyznawana religia. Co ciekawe, pytanie o religię pojawia się w kwestionariuszu Nisbetta, jednak żaden z autorów replikacji nie brał go pod uwagę. Także w artykule Weinberga, Nicholasa i Sticha nie ma o nim żadnej wzmianki. Jak jednak wskazywał np. Emil Durkheim

(1912/1990: 20-42), to właśnie religia jest jednym z głównych czynników integrujących społeczność, a dla Jürgena Habermasa (1981/2002: 140) jest wręcz pierwszą i konieczną sferą komunikacji budującej wspólnotę. Warto jednak przyjrzeć się religii w przypadku omawianych badań nie tylko ze względu na jej ogólny wpływ na praktyki społeczne. W sferze tej zachodzą bowiem głębokie różnice między mieszkańcami Azji Wschodniej a zachodnimi Europejczykami czy Amerykanami. Zdaniem Nisbetta, którego wyniki badań były inspiracją dla Weinberga, Nicholasa i Sticha, wiąże się ona z odmiennymi interpretacjami rzeczywistości, z jednej strony holistyczną, z drugiej – w wypadku ludzi Zachodu – z indywidualistyczną (Nisbett i in. 2001: 304). Co więcej, religijna sfera życia znajduje dość jednoznaczny wyraz w praktykach. Pozwala to na dokładną analizę zachowań imigrantów azjatyckich w Stanach Zjednoczonych. Wiadomo, że tylko niewielka część potomków imigrantów przedstawicieli kultury Azji Wschodniej jest zanurzona we wschodnie religijne praktyki społeczne.

Ludność azjatycka w Stanach Zjednoczonych (tzw. *Asian Americans*) znacznie się różni od mieszkańców Azji pod względem wyznawania religii. Przykładowo, procentowy udział wyznawców chrześcijaństwa wśród *Asian Americans* wynosi 42%⁷, podczas gdy wśród mieszkańców Azji nie przekracza 14%⁸. Co więcej, przesiąkanie kulturą zachodnią widać właśnie w praktykach integrujących wspólnoty krajów zachodnich, w których chętnie uczestniczą *Asian Americans*. Dzieje się to mimo wyznawanej religii, która teoretycznie jest niezgodna z tymi praktykami. Przykładowo, 76% buddystów oraz 73% hindusów spośród azjatyckich imigrantów obchodzi święta Bożego Narodzenia⁹. Ich podejście do religii jest również bardzo spójne ze specyfiką Stanów Zjednoczonych jako tolerancyjnej demokracji liberalnej – np. 91% *Asian Americans* nie zgadza się z tezą, jakoby ich religia była jedyna i prawdziwa.

Brak głębszego uzasadnienia wyboru konkretnych wskaźników przy przypisywaniu badanych do danej kultury jest poważnym błędem jeszcze z innego powodu. Jak wskazuje Jolanta Tambor (2010: 1-5), z uwagi na specyfikę poszczególnych grup kulturowych tożsamość narodową czy etniczną należy wyznaczać ze względu na odmiennie czynniki. Oznacza to, że najprawdopodobniej nie można podać wskaźnika, który uniwersalnie wyznaczałby przynależność do określonej grupy, w tym etnicznej. Wcześniej wskazałem na ogólny waru-

⁷ *Asian Americans. A Mosaic of Faiths*, Pew Research Center, Religion & Public Life, 2012, <https://goo.gl/zrvwSW>.

⁸ *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, Pew Research Center, Religion & Public Life, PEW Research Center, 2011, <https://goo.gl/k3Lpjj>.

⁹ *Asian Americans*, cyt. wyżej.

nek konieczny — zanurzenie w praktyki codzienne danej społeczności i podzielenie wspólnych wartości. Są to jednak dość ogólne pojęcia, którym w zależności od kultury należy przypisać różne operacjonalizacje. Innego rodzaju praktyki będą konstytuujące dla religijnych kultur wschodnich, a inne dla liberalnych społeczności Europy Zachodniej.

2.3. JĘZYK JAKO WYZNACZNIK PRZYNALEŻNOŚCI KULTUROWEJ

Niekiedy za warunek konieczny przynależności do danej kultury uważa się znajomość jej języka. Również jego znaczenie jest jednak zależne od danej kultury. Tambor (2010: 3) przekonuje, że wskaźnik językowy jest dobrym wyznacznikiem tożsamości kulturowej np. Niemców czy Ślązaków, ale już niekoniecznie obywateli Stanów Zjednoczonych. W kontekście badań Weinberga, Nicholasa i Sticha nie bez znaczenia jest także to, że różnice etniczne, istotne np. dla homogenicznych rasowo społeczeństw europejskich, przy określeniu tożsamości kulturowej Amerykanów nie pełnią już tak ważnej roli, a wręcz często się je pomija (Tambor 2010: 3). W badaniach Weinberga, Nicholasa i Sticha oraz w ich replikacjach korzystano ze wskaźników (język, miejsce urodzenia) nieuwzględniających specyfiki współczesnych wielokulturowych społeczeństw, w których styl życia zmienił się na tyle, że tożsamość kulturową niekiedy budują także praktyki nietradycyjne, np. konsumpcyjne (Romaniszyn 2004).

W kontekście języka warto zwrócić uwagę na kilka kontrowersji związanych z tym wskaźnikiem i uwzględnieniem jego natury w badaniach międzykulturowych, takich jak te Weinberga, Nicholasa i Sticha czy badaczy, którzy podjęli się ich replikacji, a więc w badaniach, w których eksperymenty zostały przeprowadzone na ludziach zamieszkałych w jednym kraju. Przypomnę, że pytanie o główny język (rozumiany jako język używany w domu) znalazło się w kwestionariuszu Nisbetta, z którego korzystał zespół Weinberga, a w okrojonej wersji Seyedsayamdost. Również Kim i Yuan uwzględniły to pytanie w swoich badaniach. Podkreślmy jednak raz jeszcze: w artykułach nie ma informacji na temat tego, do jakiego stopnia zmienna ta wpływała na ostateczny podział na grupy badanych. Prawie w żadnym badaniu nie podano też, jaki odsetek badanych wskazał dane języki jako rodzime. Jedynie Kim i Yuan zaznaczyły, że 70% spośród wszystkich badanych wskazało jako główny język angielski (przypomnijmy, że Azjaci Wschodni stanowili 40% wszystkich badanych).

Kryterium językowe podziału na grupy jest zatem w przypadku omawianych badań problematyczne ze względu na specyfikę kultury krajów, z których pochodzą badani (w szczególności Stanów Zjednoczonych, ale także Kanady w przypadku replikacji Nagel, San Juana i Mara). Dotyczy to wszystkich ba-

dań międzykulturowych, w których badani są rekrutowani tylko z jednego, choć wielokulturowego kraju.

Nie jest to jednak jedyny problem związany z językiem, z jakim musi uporać się międzykulturowa filozofia eksperymentalna. Pewne założenia dotyczące wpływu języka na deklarowane intuicje stwarzają trudności wykraczające poza kwestię trafności treściowej zmiennej przynależności kulturowej utożsamianej z językiem. Ich przewyciężenie w ramach metodologii międzykulturowej filozofii eksperymentalnej może być nie tylko trudne, lecz wręcz niemożliwe.

3. METODOLOGICZNE PROBLEMY ZWIĄZANE Z ZAGADNIENIEM JĘZYKOWEJ NATURY INTUICJI EPISTEMICZNYCH

Operacjonalizacja zmiennej przynależności kulturowej za pomocą kryterium językowego jest zgodna z tezą głoszącą, że różnice międzykulturowe w intuicjach epistemicznych mają podłoże językowe. Jeśli uznamy tezę tę za prawdziwą — a zatem przyjmiemy, że za każdym z języków stoi wyrażająca się w nim inna siatka pojęciowa — to warto zadać pytanie, czy procedura, jaką zaproponowali badacze, pozwala na sprawdzenie ich hipotezy o zróżnicowaniu międzykulturowym intuicji epistemicznych. Wydaje się, że nie, skoro scenariusze przedstawiano tylko w języku angielskim, niezależnie od tego, czy badani uznawali ten język za rodzimy. W takim wypadku nie ma możliwości zbadania, na ile subtelności semantyczne języków Azjatów Wschodnich i Indyjczyków rzeczywiście mają znaczenie w formułowanych przez nich po angielsku odpowiedziach.

Można też zasadnie mniemać, że we wszystkich omawianych badaniach (za wyjątkiem badań Machery'ego) respondenci uznani za nie-Westernerów to osoby w większym lub mniejszym stopniu dwujęzyczne¹⁰. Dotyczy to zresztą nie tylko omawianych badań, lecz także znacznej większości badań międzykulturowych filozofii eksperymentalnej (por. Machery i in. 2015: 3). Nawet przy założeniu, że badani, dla których angielski jest drugim językiem, w swoim języku rodzimym mają inne pojęcie wiedzy, wątpliwe jest, by za pomocą pytania w języku angielskim dało się dotrzeć do siatki pojęciowej ich drugiego języka. Większość badań z zakresu psycholingwistyki i dwujęzyczności wskazuje, że osoby dwujęzyczne dość swobodnie przełączają się z języka na język (por. np. Myers-Scotton 1993, Auer 1998, Woolard 2004). Jako oso-

¹⁰ Raczej w stopniu większym, skoro studiują w języku angielskim i w tym języku godzą się na udział w badaniach.

by dwujęzyczne dysponują dwoma siatkami pojęciowymi, nie mamy więc pewności, na ile korzystają z siatki pojęciowej „nieangielskiej”, gdy formułują odpowiedzi w języku angielskim.

Po drugie, nawet gdyby badane były kultury, dla których język jest odpowiednim wskaźnikiem, to w badaniach zaprojektowanych tak, jak te omawiane, występuje inny problem. Zadanie pytań w języku angielskim z nadzieją, że odpowiedzi badanych z różnych kultur będą dotyczyć korzystania z pojęć z ich języków rodzimych, budzi bardzo poważne wątpliwości.

Innym wyjściem przy badaniu międzykulturowych różnic między intuicjami jest metoda przyjęta przez Machery’ego i jego zespół. Przeprowadzili oni eksperymenty w rodzimych językach kultur, które ich interesowały, a następnie porównali odpowiedzi. Rzeczywiście, przy założeniu językowej natury intuicji metoda Machery’ego jest zdecydowanie lepsza. Jednak także ona budzi wątpliwości ze względu np. na problemy przekładu na inne języki oraz dostosowanie testów do każdej z kultur. Jest to poważny problem, nawet jeśli nie przyjmuje się tezy o językowej naturze intuicji. Jeśli zgodzimy się ją przyjmując, to problem być może staje się nierozwiązywalny metodami charakterystycznymi obecnie dla filozofii eksperymentalnej.

Przykładem wpływu języka i przekładu na uzyskiwane wyniki są międzykulturowe badania psychologów rozwojowych dotyczące rozwoju tzw. teorii umysłu, a konkretniej testu fałszywego przekonania, który stosuje się jako kryterium osiągnięcia pewnego stadium rozwoju teorii umysłu. W przeprowadzonej metaanalizie badań korzystających z testu fałszywego przekonania David Liu wraz z zespołem wskazywali na fakt, że dzieci pochodzące z Chin i Hongkongu przechodzą test fałszywego przekonania średnio o dwa lata później niż dzieci pochodzące z krajów zachodnich, takich jak USA, Kanada czy Austria (Liu i in. 2008). Jednak w dwóch różnych badaniach (Lee, Olson, Torrance 1999, Tardif, Wellman, Cheung 2004) zostało wykazane, że wyniki dzieci mówiących po chińsku znacznie różnią się w zależności od tego, jakiego słowa do określenia myślenia użyje się w teście (w języku angielskim przy formułowaniu testu fałszywego przekonania zwykle korzysta się ze słów *to think* lub *to believe*). W językach chińskich funkcjonują trzy słowa, które mogą odpowiadać temu pojęciu. Najczęściej używane słowo *xiang* jest neutralne względem wartości logicznej przekonania. Użycie słowa *yiwei* zakłada zaś możliwość tego, że przekonanie jest fałszywe. Natomiast słowo *dang* używane jest jedynie w przypadkach, w których przekonanie jest fałszywe (por. Liu i in. 2008: 524). Okazuje się, że dzieci mówiące po chińsku — zarówno w mandaryńskim (Lee, Olson, Torrance 1999), jak i kantońskim (Tardif, Wellman, Cheung 2004) — przechodzą test fałszywego przekonania istotnie wcześniej, gdy w teście użyto słowa *yiwei* lub *dang*, niż wtedy, gdy używa się standar-

dowego słowa *xiang*¹¹. Podobne różnice w wynikach dzieci w zależności od użytych słów opisujących stany mentalne odnotowano także w języku greckim (Maridaki-Kassotaki, Lewis, Freeman 2003), tureckim i portorykańskim hiszpańskim (Shatz i in. 2003).

Oczywiście, teza o językowej naturze intuicji filozoficznych nie jest niekontrowersyjna. Za stanowiskiem uniwersalizmu głoszącym brak różnic w siatkach pojęciowych w różnych językach opowiada się pewna część naukowców i filozofów. Abstrahując jednak w tym miejscu od dyskusji nad zasadnością koncepcji języka myśli, postulowanego przez Fodora czy Pinkera, nie sposób w badaniach empirycznych zupełnie pominąć chociażby możliwości oddziaływania języka na podzielane intuicje, a przynajmniej możliwości wpływu konkretnego przekładu na odpowiedzi formułowane przez badanych. Nawet przyjąwszy poglądy najbardziej radykalnych uniwersalistów i uznawszy, jak Pinker, że „ludzie nie myślą po angielsku, chińsku ani w języku Apaczów, ale w języku myśli” (Pinker 1995: 81), wciąż pozostają problemy metodologiczne dotyczące odpowiedniego przekładu czy świadomości subtelnych niuansów semantycznych lub pragmatycznych w tłumaczonych materiałach badawczych. Jak pokazują m.in. wspomniane badania nad teorią umysłu, ale także wiele innych wyników badań w psychologii, etnologii czy psycholingwistyce (np. Au 1983, Lucy 1997, Roberson, Davies, Davidoff 2000, Everett 2005), niedokładny przekład (dokonany nawet przez osoby dwujęzyczne) lub po prostu inny język badanych może istotnie wpływać na ich odpowiedzi w badaniach empirycznych dotyczących nie tylko rozumienia pojęć, lecz także innych zadań poznawczych. W badaniach z zakresu filozofii eksperymentalnej, w której centrum zainteresowania znajduje się właśnie rozumienie i korzystanie z pojęć, świadomość możliwości wpływu języka na intuicje lub przynajmniej na odpowiedzi udzielane w badaniach empirycznych powinna być wyjątkowo wysoka¹².

¹¹ Jak zaznaczają Liu i in. (2008: 528), badania te zostały przeprowadzone jedynie na dzieciach azjatyckich, nie porównywano ich z dziećmi z kultur europejskich. Wyniki zespołu Liu wskazują jedynie, że znaczna większość badanych przez nich dzieci rozwiązuje test fałszywego przekonania w wieku 4 lat (czyli w wieku, w którym test ten przechodzą dzieci z kultur zachodnich). Nie uprawnia to jednak do twierdzenia, że różnic międzykulturowych nie byłoby, gdyby w teście użyto innych słów opisujących stany mentalne. Aby wykazać brak różnic, należałoby przeprowadzić badania porównawcze dzieci chińskich i dzieci z innych kultur, w tym z kultury zachodniej. W badaniach takich powinno się użyć różnych określeń epistemicznych (nie wystarczy metaanaliza osobnych badań na dzieciach zachodnich i azjatyckich).

¹² Celowo dokonuję tu podziału na intuicje i odpowiedzi badanych w eksperymentach. Nie chcę wchodzić w dyskusję nad zasadnością postulatu „języka myśli” i rozstrzygać, czy różne odpowiedzi badanych muszą oznaczać posługiwanie się przez nich innym pojęciem,

Ponadto prace wielu etnologów (por. Everett 2005, Holbraad 2009) i zwolenników hipotezy Sapira–Whorfa o językowym relatywizmie (takich jak Lera Boroditsky czy John Lucy), a nawet niektóre badania z zakresu samej filozofii eksperymentalnej (np. Kuś, Maćkiewicz 2016), wskazują, że znaczenia pojęć badanych przez nas „w użyciu” różnią się w zależności od kultury lub przynajmniej, że intuicje na ich temat są uzależnione od języka, w którym się je formułuje. Jeśli któraś z tych dwóch tez jest prawdziwa, to można zaryzykować twierdzenie, że przekład scenariusza z jednego języka na drugi z utrzymaniem wszelkich subtelności semantycznych i pragmatycznych jest bardzo trudny lub wręcz niemożliwy (a jak już wskazywałem, w przypadku badań filozofii eksperymentalnej nawet minimalne różnice mogą okazać się istotne). Tezę tę wspierają także współczesne językoznawcze teorie nieprzekładalności (*untranslatability*, m.in. Bar-On 1994, Górski 2005).

Z językiem związane są zatem dwie grupy problemów komplikujących międzykulturowe badania filozofii eksperymentalnej. Pierwsza z nich dotyczy kryterium językowego jako wskaźnika tożsamości kulturowej, druga wpływu języka na deklarowane intuicje badanych.

PODSUMOWANIE

Niedostateczny namysł nad metodą podziału na grupy jest jedną z największych wad badań międzykulturowych w filozofii eksperymentalnej. Pod względem operacjonalizacji zmiennej różnic międzykulturowych, i w ogóle korzystania z tego pojęcia, trafność treściowa omawianych badań jest znikoma. Dzieje się tak, po pierwsze, z powodu ich niedostatecznej transparentności, a po drugie, ze względu na brak uzasadnienia przy wyborze konkretnych wskaźników tożsamości kulturowej. Nie chcę przez to powiedzieć, że żadna z miar, którymi posłużyli się badacze, nie wyznacza kultury, do jakiej należą badani. Jednak każda z tych miar wyznacza przynależność do kultury pod innym względem. Język ojczysty jest oczywiście wskaźnikiem zanurzenia we wspólnotę, jednak nie jedynym i nie zawsze. W zglobalizowanym świecie język może być współdzielony przez wiele grup przyjmujących zupełnie inne

czy są po prostu wynikiem niedokładnego przekładu. Twierdzę natomiast, że zarówno wtedy, gdy nie przyjmujemy istnienia „języka myśli” i uznajemy językową naturę intuicji filozoficznych, jak i w odwrotnym wypadku, różnice semantyczne w przekładzie mogą być niekiedy wręcz nie do wychwycenia (zwłaszcza że w badaniach filozofii eksperymentalnej w scenariuszach przedstawia się kłopotliwe, nietypowe i często nienaturalne użycia określonych pojęć, przez co z ich dobrym przekładem może mieć problem nawet osoba w danym języku biegła).

formy życia. Stąd dla trafniejszego określenia kultury konieczne jest ustalenie rzeczywistego zanurzenia w praktyki jednoczące i konstytuujące wspólnotę, jak chociażby obchodzone święta i życie religijne, zwłaszcza w przypadku kultur o znacznym wpływie religii na życie codzienne, jak ma to miejsce w przypadku Azjatów. Wreszcie trzeba mieć świadomość słabości miar samoopisowych i fluktuacyjnej natury tożsamości etnicznej, zwłaszcza emigrantów, a zatem nieadekwatności metody samoidentyfikacji etnicznej.

Jeśli decydujemy się stawiać hipotezy o istnieniu różnic międzykulturowych, to musimy umieć określić, jaki aspekt przynależności kulturowej nas interesuje i dlaczego. Dopiero w zależności od odpowiedzi na to pytanie możemy podjąć się odpowiedniej operacjonalizacji tej zmiennej. Jak wskazałem, istnieje tu wiele możliwości interpretacyjnych, w tym zupełnie nieoczywistych, jak na przykład utożsamienie praktyk konsumpcyjnych z praktykami budującymi tożsamość kulturową.

Problemy związane z trafnością treściową są, być może, do ominięcia, choć wymagają od przyszłych badaczy znacznie większego namysłu nad metodologią. Inaczej jest jednak z trudnościami związanymi z wpływem języka na deklarowane przez badanych intuicje. Nawet jeśli nie przystaniemy na tezę o zdeterminowaniu ich przez język, od badań oczekiwać należałoby bardzo starannych przekładów uwzględniających nie tylko intuicje tłumacza, lecz także na przykład częstotliwość użycia odpowiednich słów w badanych kontekstach lub typowy czas ich nabywania w rozwoju językowym. Niemniej, nie bez znaczenia jest fakt, że wciąż można spotkać badania wskazujące na problemy związane z przekładem w prowadzonych od lat badaniach międzykulturowych (jak w przypadku wspomnianych badań rozwojowych), a współczesne doniesienia psycholingwistów, a nawet samych filozofów eksperymentalistów, wskazują, że intuicje mogą mieć w dużej mierze naturę językową. Tezę tę wspierają np. teorie nieprzekładalności. To wszystko prowadzi do wniosku, że zbadanie rzeczywistych różnic międzykulturowych w intuicjach filozoficznych może być wręcz niemożliwe.

BIBLIOGRAFIA

- Au T. K. F. (1983), *Chinese and English Counterfactuals. The Sapir-Whorf Hypothesis Revisited*, „Cognition” 15(1), 155-187.
- Abarbanell L., Hauser M. (2010), *Mayan Morality. An Exploration of Permissible Harms*, „Cognition” 115(2), 207-224.
- Andow J. (2016), *Thin, Fine and with Sensitivity. A Metamethodology of Intuitions*, „Review of Philosophy and Psychology” 7(1), 105-125.

- Auer P. (1998), *Code-Switching in Conversation*, London: Routledge.
- Bar-On D. (1994), *Conceptual Relativism and Translation* [w:] *Language, Mind and Epistemology*, J. Hintikka (ed.), Dordrecht: Springer, 145-170.
- Cappelen H. (2012), *Philosophy without Intuitions*, Oxford: Oxford University Press.
- Cappelen H. (2014), *X-Phi without Intuitions* [w:] *Intuitions*, A. Booth, D. Rowbottom (eds.), Oxford: Oxford University Press, 269-286.
- Davis R. E., Couper M. P., Janz N. K., Caldwell C. H., Resnicow K. (2010), *Interviewer Effects in Public Health Surveys*, „Health Education Research” 25(1), 14-26.
- Deutsch M. (2010), *Intuitions, Counter-examples, and Experimental Philosophy*, „Review of Philosophy and Psychology” 1(3), 447-460.
- Dretske F. I. (1970), *Epistemic Operators*, „The Journal of Philosophy” 67(24), 1007-1023.
- Durkheim E. (1912/1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Everett D. (2005), *Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Piraha. Another Look at the Design Features of Human Language*, „Current Anthropology” 46(4), 621-646.
- Górski T. (2005), *Thumacz jako źródło nieprzetłumaczalności*, „Rocznik Przekładoznawczy” 1, 85-94.
- Habermas J. (1981/2002), *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall L., Johansson P., Strandberg T. (2012), *Lifting the Veil of Morality. Choice Blindness and Attitude Reversals on a Self-Transforming Survey*, „PLoS ONE” 7(9), 1-8.
- Holbraad M. (2009), *Ontography and Alterity. Defining Anthropological Truth*, „Social Analysis” 53(2), 80-93.
- Kauppinen A. (2007), *The Rise and Fall of Experimental Philosophy*, „Philosophical Explorations” 10(2), 95-118.
- Kerr E. T. (2015), *Epistemological Experiments and Empirical Philosophy in Cross-Cultural Contexts*, „Asia Research Institute Working Paper Series” 233, 1-27.
- Kim M., Yuan Y. (2015), *No Cross-Cultural Differences in the Gettier Car Case Intuition. A Replication Study of Weinberg et al. 2001*, „Episteme” 12(3), 355-361.
- Kim M., Yuan Y. (2016), *Cross-Cultural Universality in Knowledge Attributions*, goo.gl/6YR73E.
- Kurzban, R. (2012), *Why Everyone (Else) is a Hypocrite. Evolution and the Modular Mind*, Princeton: Princeton University Press.
- Kuś K., Maćkiewicz B. (2016), *Z rozmysłem, ale nie specjalnie. O językowej wrażliwości filozofii eksperymentalnej*, „Filozofia Nauki” 24(3) [95], 73-101.
- Lee K., Olson D. R., Torrance N. (1999), *Chinese Children's Understanding of False Beliefs. The Role of Language*, „Journal of Child Language” 26(1), 1-21.
- Liu D., Wellman H. M., Tardif T., Sabbagh M. A. (2008), *Theory of Mind Development in Chinese Children. A Meta-analysis of False-Belief Understanding across Cultures and Languages*, „Developmental Psychology” 44(2), 523-531.
- Lucy J. A. (1997), *Linguistic Relativity*, „Annual Review of Anthropology” 26(1), 291-312.
- Ludwig K. (2007), *The Epistemology of Thought Experiments. First Person versus Third Person Approaches*, „Midwest Studies in Philosophy” 31(1), 128-159.
- Machery E., Deutsch M., Mallon R., Nichols S., Sytsma J., Stich S. (2010), *Semantic Intuitions. Reply to Lam*, „Cognition” 117(3), 361-366.

- Machery E., Stich S., Rose D., Chatterjee A., Karasawa K., Struchiner N., Sarker S., Usui N., Hashimoto T. (2015), *Gettier across Cultures*, „Noûs” 51(3), 645-664.
- Maridaki-Kassotaki K., Lewis C., Freeman N. H. (2003), *Lexical Choice Can Lead to Problems. What False-Belief Tests Tell Us about Greek Alternative Verbs of Agency*, „Journal of Child Language”, 30(1), 145-164.
- Michna E. (2004), *Etyczny wymiar tożsamości etnicznej w sytuacji zmiany identyfikacji narodowej* [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, M. Flis (red.), Kraków: Nomos, 25-45.
- Myers-Scotton C. (1993), *Social Motivations for Codeswitching. Evidence from Africa*, Oxford: Clarendon.
- Nagel J., San Juan V., Mar R. A. (2013), *Lay Denial of Knowledge for Justified True Beliefs*, „Cognition” 129(3), 652-661.
- Nisbett R. E., Wilson T. D. (1977), *Telling More than We Can Know. Verbal Reports on Mental Processes*, „Psychological Review” 84(3), 231-259.
- Nisbett R. E., Peng K., Choi I., Norenzayan A. (2001), *Culture and Systems of Thought. Holistic versus Analytic Cognition*, „Psychological Review”, 108(2), 291-310.
- Pinker S. (1995), *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, New York: Harper Perennial.
- Roberson D., Davies I., Davidoff J. (2000), *Color Categories Are not Universal. Replications and New Evidence from a Stone-Age Culture*, „Journal of Experimental Psychology: General” 129(3), 369-398.
- Romaniszyn K. (2004), *Konsumuję więc jestem?* [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, M. Flis (red.), Kraków: Nomos, 37-48.
- Schwarz N. (1999), *Self Reports. How the Questions Shape the Answers*, „American Psychologist” 54(2), 93-105.
- Seyedsayamdost H. (2015), *On Normativity and Epistemic Intuitions. Failure of Replication*, „Episteme” 12(1), 95-116.
- Shatz M., Diesendruck G., Martinez-Beck I., Akar D. (2003), *The Influence of Language and Socioeconomic Status on Children's Understanding of False Belief*, „Developmental Psychology” 39(4) 717-729.
- Starmans C., Friedman O. (2012), *The Folk Conception of Knowledge*, „Cognition” 124(3), 272-283.
- Strack F., Martin L., Schwarz N. (1988), *Priming and Communication. Social Determinants of Information Use in Judgments of Life Satisfaction*, „European Journal of Social Psychology” 18(5), 429-442.
- Sztompka P. (2002), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak.
- Tambor J. (2010), *Kulturowe wyznaczniki tożsamości. Tożsamość mieszkańców województwa śląskiego*, <https://goo.gl/RrGtDL>.
- Tardif T., Wellman H. M., Cheung K. M. (2004), *False Belief Understanding in Cantonese-Speaking Children*, „Journal of Child Language” 31(4), 779-800.
- Turri J. (2013), *A Conspicuous Art. Putting Gettier to the Test*, „Philosophers' Imprint” 13(10), 1-16.
- Turri J., Buckwalter W., Blouw P. (2015), *Knowledge and Luck*, „Psychonomic Bulletin & Review” 22(2), 378-390.
- Von Hippel W., Trivers R. (2011), *The Evolution and Psychology of Self-Deception*, „Behavioral and Brain Sciences” 34(01), 1-16.

- Williamson T. (2016), *Philosophical Criticisms of Experimental Philosophy* [w:] *A Companion to Experimental Philosophy*, J. Sytsma, W. Buckwalter (eds.), Chichester: Wiley, 22-26.
- Weinberg J. M., Nichols S., Stich S. (2001), *Normativity and Epistemic Intuitions*, „*Philosophical Topics*” 29(1/2), 429-460.
- Woolard K. (2004), *Codeswitching* [w:] *A Companion to Linguistic Anthropology*, A. Duranti (ed.), Malden, MA: Blackwell, 73-94.