

A d a m C h m i e l e w s k i

Spoleczne konstruowanie percepcji. Argument przeciwko możliwości prywatnego postrzegania

Słowa kluczowe: *estetyka polityczna, histereza postrzegawcza, postrzeganie
aspektowe, reżim postrzegania*

Wprowadzenie

Koncepcja epistemologii społecznej Alvina Goldmana opiera się na trzech filarach. Pierwszym jest poszukiwanie społecznych dróg wiodących do wiedzy. Drugim jest teza, że epistemologia społeczna nie ogranicza się do podmiotów poznania rozważanych pojedynczo, jak w epistemologii Kartezjusza; jej przedmiotem jest wiedza rozproszona w podmiotach grupowych, np. zespołach robotników, kolektywach wyborców lub całych społeczeństwach. Po trzecie, nie ograniczając kategorii podmiotu poznania do jednostek, epistemologia społeczna rozważa także podmioty zbiorowe lub korporacyjne, takie jak sądy czy instytucje ustawodawcze (Goldman 1999, s. 4).

Epistemologia społeczna w wersji Goldmana ma charakter „werytystyczny”. Znaczy to, że jej celem jest określanie warunków prawdziwości wiedzy (Goldman 1999, s. 5), a więc stawia pytania o to, jakie praktyki społeczne mają pozytywny wpływ na wiedzę i pozwalają odróżnić ją od błędu i ignorancji. Celem tak rozumianej epistemologii jest nie tylko opis epistemologicznych

Adam Chmielewski, Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii, ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: adam.chmielewski@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0001-6001-5309.

Niniejszy artykuł powstał w ramach realizacji grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2020/39/B/HS1/00706.

praktyk społecznych, ma ona bowiem także wymiar normatywny: jej celem jest ocena tych praktyk z punktu widzenia realizacji „werytystycznego” wymiaru wiedzy (Goldman 1999, s. 5).

Tezę mojego artykułu jest, że jakkolwiek Goldman docenia społeczne konteksty budowania wiedzy i jej funkcjonowania, a swoją epistemologię nazywa społeczną, to przymiotnik „społeczny” w odniesieniu do jego epistemologii jest określeniem na wyrost. Choć zainteresowania epistemologiczne Goldmana wykraczają poza „epistemologię indywidualistyczną”, którym to mianem określa on stanowiska epistemologiczne utrzymane w duchu kartezjańskim, to nie można uznać, by jego przedsięwzięcie teoretyczne w znaczący sposób odbiegało pod tym względem od paradygmatu kartezjańskiego. Najsilniejszym argumentem na rzecz tej tezy są słowa samego Goldmana, który w odniesieniu do swojego projektu epistemologii społecznej stwierdza, że „nawet w tej [...] perspektywie podmiotami poznającymi nadal pozostają jednostki” (Goldman 1999, s. 4). Twierdzenie to zdaje się stać w sprzeczności z przypisaniem wiedzy podmiotom ponadindywidualnym. Goldman unika tej sprzeczności, uznając, że jakkolwiek właściwymi podmiotami wiedzy są jednostki, to wiedza zawarta w ich umysłach podlega agregacji w zbiorowiskach ludzkich. Społeczny wymiar epistemologii Goldmana wydaje się w całości redukować do idei agregacji indywidualnej wiedzy w ludzkich grupach i instytucjach.

Teza o tym, że Goldman przypisuje swojej epistemologii miano społecznej nie całkiem zasłużenie, znajduje mocne uzasadnienie w jego krytyce konstrukcjonizmu społecznego w epistemologii. Głównym zarzutem Goldmana wobec tego stanowiska jest to, że jego zwolennicy odrzucają cele i przymioty tradycyjnej epistemologii, a mianowicie poszukiwanie prawdy, rozum i obiektywność, oraz że prowadzi ono do rozbuchanego relatywizmu poza filozofią, m.in. w prawie, historii, edukacji oraz w badaniach nad kulturą i nauką (Goldman 1999, „Przedmowa”).

Jego argumentacja na rzecz tego osądu opiera się jednak na powierzchownych stereotypach niezasługujących na poważne potraktowanie. Uznaje on bowiem, że relatywizm implikuje poszanowanie odmiennych „epistemologii jako tak samo obowiązujących lub prawomocnych” (Goldman 1999, s. 355). W opozycji do tego twierdzi, że „prawda jest celem ludzkości we wszystkich epokach historycznych i kulturach. Różnorodne kultury z pewnością różniły się, gdy idzie o najlepsze metody dochodzenia do prawdy, podobnie jak ludzie z Zachodu różnili się między sobą, ale to nie znaczy, że odrzucają lub ignorują oni prawdę jako cel” (Goldman 1999, s. 355).

Argumentacja Goldmana przeciwko relatywizmowi jest zwodnicza i niepełna. Po pierwsze, relatywizm nie głosi twierdzenia, że odmienne epistemologie czy przekonania o świecie są tak samo obowiązujące lub prawomocne. Przeciwnie. Jeśli zaufać autorytetowi Platona, Protagoras, jeden z pierwszych re-

latywiści, twierdził, że odmienne twierdzenia różnią się od siebie co do wartości: „uważam, że lepsze są mniemania od innych, ale prawdziwsze – wcale nie” (Platon, *Teajtet*, 167bc; por. Chmielewski 2013, s. 64; Chmielewski 2020b). W celu odparcia drugiego argumentu Goldmana posłużę się pojęciem „reżimu poznawczego”, które obszernie objaśniam poniżej. Nawet jeżeli kategoria prawdziwości ma charakter uniwersalny, to jest ona konstruowana na różne sposoby w odmiennych kulturach, które z tego właśnie powodu można interpretować jako społecznie ukonstytuowane reżimy poznawcze. Relatywizm nie domaga się uznawania ich za równie obowiązujące; jego lekcją jest postulat traktowania odmiennych przekonań z szacunkiem, jako sposobność, którą sobie samym dajemy, aby móc poszerzać i doskonalić własną dotychczasową wiedzę. Przekonanie Goldmana, iż wiedza prawdziwa nie podlega społecznemu konstruowaniu, przesądza o słabości społecznego wymiaru jego społecznej epistemologii.

Znacznie poważniejszy problem podważający „społeczność” społecznej epistemologii Goldmana dotyczy kwestii postrzegania. Choć procesy postrzegania są zagadnieniem o fundamentalnym znaczeniu w epistemologii, to w pracach Goldmana problematyka postrzegania zajmuje zaskakująco niewiele miejsca. Najwięcej uwagi poświęcił temu zagadnieniu w swojej krytyce tezy o nasyceniu danych obserwacyjnych przez teorię. Omawiając ten problem, Goldman skupia uwagę nie tyle na procesach społecznego konstruowania postrzegania i obserwacji, co raczej na krytyce twierdzenia, że ludzkie postrzeganie, w tym obserwacja naukowa, znajdują się pod wpływem czynników zewnętrznych, które mogą zaburzać ich „werytystyczny” i obiektywistyczny charakter.

Głównym przedmiotem jego zainteresowania jest problem, czy nauka może znaleźć bezpieczne wsparcie w obserwacji (Goldman 1999, s. 238). Tezę o obciążeniu obserwacji przez teorię Goldman uznaje za główne zagrożenie dla „werytystycznych” celów nauki. Zgodnie z Goldmanowską wersją tej tezy:

obserwacja jest zarażona, zanieczyszczona lub przeniknięta teoretycznym zaangażowaniem obserwatora. Nie ma nic takiego, jak czysta, nieskażona percepcja. To, co obserwator postrzega, nie jest po prostu funkcją bodźców oddziałujących na jego receptory, lecz teoretycznych przekonań, które wnosi on do aktu postrzegania (Goldman 1999, s. 238–239).

Wzmiankując prace Thomasa S. Kuhna, Nelsona Goodmana, Paula Feyerabenda i innych autorów, którzy opowiadali się za zbliżonym stanowiskiem, Goldman poprzestaje na przywołaniu krytyki Jerry’ego Fodora, który starał się obalić tezę o nasyceniu obserwacji przez teorię, wskazując, iż postrzeganie jest niezależne od przyjmowanej teorii (Goldman 1999, s. 240–241). Argumentacja Goldmana zawarta w jego książce *Knowledge in a Social World* (1999) jest w sporej mierze zaczerpnięta z jego poprzedniej pracy pt. *Epistemology and Cognition* (1986, s. 187), w której obszerniejsze omówienie prob-

lematyki postrzegania jest podporządkowane analogicznym, „werytystycznym” celom. Z tego punktu widzenia głównym problemem, jaki stawia teza o nasyconiu obserwacji przez teorię, jest „zagrożeniem dla prawdy”:

Jeśli obserwacja jest skażona teorią, to na jakiej podstawie możemy oczekiwać, że obserwacja zaowocuje prawdą? Zaangażowanie na rzecz fałszywej teorii może prowadzić do błędnych obserwacji. Niezawodność obserwacji jest zagrożona przez ingerencję ze strony teoretycznego zaangażowania (Goldman 1999, s. 240).

Sformułowane w obu przywołanych pracach poglądy Goldmana na temat postrzegania wskazują, iż pozostaje on wierny indywidualistycznemu, aspołecznemu pogładowi na postrzeganie. Tego rodzaju postawienie sprawy jest w mojej opinii dalece niewystarczające – z trzech powodów. Po pierwsze, jak postaram się wykazać poniżej, problem jest znacznie bardziej skomplikowany, niż się Goldmanowi wydaje. Po drugie, przyjęty przez Goldmana sposób podejścia do tego problemu przesądza o tym, iż nie jest on w stanie przekonująco odpowiedzieć na pytania o procesy konstytucji i konstrukcji postrzegania, ponieważ przykłada do nich niewystarczającą uwagę. Po trzecie, powierzchowne rozumienie problemu relacji między przekonaniami a postrzeganiem uniemożliwia mu zbudowanie skutecznego argumentu przeciwko tezie konstrukcjonistycznej, a tym samym osłabia perspektywy realizacji jego „werytystycznych” celów.

Niewystarczalność podejścia społecznego wymiaru epistemologii Goldmana w rozumieniu postrzegania chciałbym wykazać za pomocą jej konfrontacji z konstrukcjonistyczną koncepcją na temat ludzkiego postrzegania, opartą na idei „widzenia-z-innymi”. Rozwijając to konstrukcjonistyczne stanowisko, argumentuję na rzecz tezy, że jakkolwiek zmysł wzroku jest biologicznym wyposażeniem człowieka, to zdolność widzenia jest umiejętnością wymagającą opanowania, której nabywamy za pośrednictwem uczestnictwa w rozmaitych praktykach społecznych.

W realizacji tego celu sięgam do kilku koncepcji postrzegania sformułowanych w ramach współczesnej estetyki. Chciałbym zarazem podkreślić, że poniższa argumentacja opiera się na rozumieniu estetyki nie jako filozofii sztuki, lecz jako filozofii postrzegania. Takie rozumienie estetyki jest zgodne ze starożytnym greckim użyciem terminu *αἰσθησις*, oznaczającym postrzeganie, oraz z poglądem Alexandra Baumgartena, nowożytnego odnowiciela estetyki jako filozofii poznania zmysłowego (Baumgarten 1750/1961; Wessell 1972). Estetyka rozumiana jako filozofia postrzegania jest obecnie rozwijana przez wielu myślicieli (np. Wollheim 1980, 1998; Nanay 2013, 2016, 2017; Lopes 2008; Johnson 2018). Uwagę skupiam na problematyce wzajemnych uwarunkowań postrzegania oraz przekonań, wzorców kulturowych i ideologii politycznych konstytutywnych dla rozmaitych grup społecznych i przez nie wyznawanych (Chmielewski 2020a), a więc na zjawiskach, które Goldman

uznaje za zagrożenie dla realizacji celów epistemologicznych w jego rozumieniu, lecz które traktuje on w sposób niedostatecznie poważny.

W części I rekonstruuje toczącą się od kilku dekad debatę o percepcji, wychodząc od uwag Ludwiga Wittgensteina na temat „widzenia-jako” (*seeing-as*), przez Ernesta Gombricha „widzenie projekcyjne” (*seeing-into*), Richarda Wollheima „widzenie-w” (*seeing-in*), po Emmanuela Alloi „widzenie-z” (*seeing-with*). W części II zaproponowana przez Alloę koncepcja „widzenia-z” staje się punktem wyjścia do wskazania kulturowych, społecznych i politycznych determinant postrzegania. Na tej podstawie szkicuje alternatywną koncepcję „widzenia-z-innymi” (*seeing-with-others*) i argumentuje, że o ile zmysł wzroku jest naturalnym wyposażeniem człowieka, o tyle umiejętności postrzegania, podobnie jak innych umiejętności, należy się uczyć, zaś opanowanie sztuki postrzegania, jak opanowanie innych sztuk, jest pochodną uczestnictwa w praktyce społecznej. Z tej racji postrzegania nie należy rozumieć jako czynności bezinteresownej, bezstronnej i obiektywnej, zapewniającej bezpośredni dostęp do rzeczywistości. Jest tak nie tylko dlatego, że indywidualne zdolności percepcyjne są podatne na zewnętrzne wpływy odpowiedzialne za „wizualne tarcia” (Becker, Frosh 2015), które zakłócają odbieraną w postrzeganiu prawdę. Dzieje się tak raczej dlatego, że owe wpływy lub „tarcia” odgrywają konstytutywną rolę w powstawaniu i rozwoju tych umiejętności. Wprowadzam pojęcie „reżimu postrzegania” i argumentuję, że takie reżimy są społecznie konstytuowane w tym sensie, że są enaktywnie współkonstytuowane przez podmioty poznania i działania angażujące się wspólnie w rozmaite formy aktywności.

Goldman krytycznie odnosi się do Wittgensteina, czyniąc go odpowiedzialnym za rozpowszechnioną współcześnie postawę antyjustyfikacjonizmu (Goldman 1999, s. 28). Nieprzychylny stosunek Goldmana wobec Wittgensteina jest zaskakujący, ponieważ uznanie epistemologicznego znaczenia społecznie konstytuowanych form życia i gier językowych mogłoby nadać Goldmanowskiej epistemologii społecznej wymiar bardziej społeczny. Jest tylko pozornym paradoksem, że sięgając po antyjustyfikacjonizm Wittgensteina, Goldman mógłby uzyskać znaczne wzmocnienie społecznego charakteru swojej niedostatecznie społecznej epistemologii. Naszkicowana tu koncepcja estetyki jako teorii postrzegania jest wierna duchowi filozofii Wittgensteina, w tym sensie, że zawiera argument przeciwko prywatności postrzegania, analogiczny do argumentu Wittgensteina przeciwko prywatności języka. Zarazem jednak przekracza perspektywę Wittgensteina, w dwojakim sensie. Po pierwsze, kwestionuje ograniczenie jego ujęcia postrzegania do propozycjonalności, po drugie zaś głosi, że pełniejszy obraz postrzegania musi uwzględniać konstytutywne determinanty społeczne i polityczne, a więc kwestie, które pozostawały poza zakresem jego zainteresowań.

Część I

1. Bezpośredniość widzenia

Epistemologia empirystyczna opiera się na założeniu niezakłóconego dostępu poznawczego do rzeczywistości za pomocą zmysłów. Wśród filozofów przyjmujących takie przekonania był Bertrand Russell. Rozróżniwszy „wiedzę przez opis” i „wiedzę przez zaznajomienie”, tę ostatnią zdefiniował następująco:

Twierdzę, że jestem zaznajomiony z przedmiotem, gdy mam z nim bezpośredni związek poznawczy, czyli gdy jestem bezpośrednio świadomy samego przedmiotu. Mówiąc tu o relacji poznawczej, nie mam na myśli takiej relacji, jaką stanowi sąd, ale taką, która stanowi przedstawienie (Russell 1910/1911, s. 108).

Innymi słowy, wiedza przez zaznajomienie daje podmiotowi bezpośrednią, niepojęciową, niebędącą sądem świadomość przedmiotu i tym różni się od intencjonalnej wiedzy reprezentacyjnej przez opis.

Podobne poglądy przyjęli członkowie ruchu logicznego empiryzmu. Zainspirowani tezą Wittgensteina, według której „sens zdania jest metodą jego weryfikacji”, rozpoczęli pracę nad weryfikacjonistyczną doktryną potwierdzania twierdzeń ogólnych za pomocą zdań protokolarnych (niem. *Protokolsätze*). Choć sformułowanie „tezy” pochodziło od Friedricha Waismanna („*der Sinn eines Satzes ist die Methode seiner Verifikation*”; Waismann 1930/1931, s. 229), to była ona inspirowana wypowiedziami Wittgensteina, opublikowanymi później w *Philosophical Remarks*. Pisał m.in.: „Weryfikacja nie jest jedną z oznak prawdy, jest ona sensem zdania” oraz: „Aby określić sens zdania, musiałbym znać bardzo konkretną procedurę, kiedy można uznać twierdzenie za zweryfikowane” (Wittgenstein 1975, s. 200; Wrigley 1989, s. 266). Idee kryjące się za tymi uwagami rozjaśnił w *Philosophical Grammar*, gdzie stwierdził, że miał na myśli „mniej więcej” „coś w rodzaju podanej przez Russella definicji przedimka określonego i zwykłem sądzić, że w podobny sposób można by wykorzystywać wrażenia wzrokowe itp. do zdefiniowania pojęcia, np. kuli, i w ten sposób raz na zawsze rozwiązać wszelkie nieporozumienia” (Wittgenstein 1974, Appendix 4B; podkreślenie dodane – A.Ch.). Teoria ta opierała się na specyficznie rozumianej relacji pomiędzy przedmiotem a wiedzą o nim; Wittgenstein uważał, że zdanie jest obrazem rzeczywistości (Wittgenstein 1922/1961, t. 4.01; Goldman 1999, s. 42). Twierdził, że: „Konfiguracji prostych znaków w znaku zdaniowym odpowiada konfiguracja przedmiotów w sytuacji. W zdaniu nazwa jest przedstawieniem przedmiotu” (Wittgenstein 1922/1961, t. 3.21).

Naiwnie empirystyczne rozumienie postrzegania było przedmiotem krytyki wielu filozofów. W opozycji do logiczno-pozytywistycznej koncepcji wiedzy naukowej, która zakładała zależność teorii od obserwacji, Karl Popper

opowiadał się za zależnością obserwacji od teorii. W swojej krytyce tezy o możliwości obiektywnego postrzegania wskazywał, że obserwacja jest zawsze działaniem zamierzonym i ukierunkowanym. Skierowane przez niego do uczniów polecenie, by „obserwowali”, wprowadzało ich w zakłopotanie, a ich reakcją na to polecenie, jak najbardziej trafną, było pytanie, *co* mają obserwować (Popper 1963, s. 46–47). Jego krytyka empiryzmu zainspirowała innych filozofów nauki, m.in. Paula Feyerabenda, Imre Lakatosa i Thomasa S. Kuhna, a także Jürgena Habermasa (Honneth 1991, s. 212), do uznania tezy o nasyceniu obserwacji przez teorię (Goldman 1999, s. 239–240). Na intencjonalność postrzegania zwracała uwagę także Elizabeth Anscombe, chociaż, w ślad za Wittgensteinem, ograniczała się do podkreślenia gramatycznych aspektów intencji zawartych w wypowiedziach dotyczących postrzeżeń (Anscombe 1981).

Choć idea niezakłóconej i obiektywnej percepcji oraz możliwości bezpośredniego dostępu do rzeczywistości stała się przedmiotem różnorodnej i uzasadnionej krytyki, to koncepcja ta, wraz z fenomenologiczną ideą bezpośredniości wiedzy uzyskiwanej dzięki postrzeganiu, nadal funkcjonuje nie tylko jako normatywny ideał postrzegania, lecz także jako punkt odniesienia dla współczesnych teorii obrazowania (Nanay 2015; zob. także krytykę naiwnego realizmu w: Millar 2014).

2. Widzenie-jako

Krytykę empirystycznej wiary w bezpośredniość i obiektywność percepcji rozwinął Wittgenstein w swoim późnym dziele. W *Dociekaniach filozoficznych* posłużył się uproszczoną wersją figury kaczko-królika (narysowanej przez polsko-amerykańskiego psychologa Josepha Jastrowa), aby wyjaśnić ideę postrzegania aspektowego, *Aspektsehen* (Wittgenstein 1953, s. 194 i n.; por. Wittgenstein 2000, s. 271). W zależności od nastawienia, zbiór linii składających się na obraz może być postrzegany jako królik lub kaczka. W opozycji do swych wcześniejszych, odrzuconych już wtedy poglądów Wittgenstein argumentował, że znaczenia postrzeganego obrazu nie da się jednoznacznie ustalić i że nie ujawnia się ono bezpośrednio, natychmiast. Jest ono zależne od sposobu patrzenia na obraz:

Są pewne rzeczy, które w równym stopniu mieszczą się w pojęciu „obraz-królika”, jak i pod pojęciem „obraz-kaczki”. A obraz, rysunek jest czymś takim. Ale wrażenie nie jest jednocześnie wrażeniem obrazka-kaczki i obrazka-królika (Wittgenstein 1953, s. 199).

Wynika stąd, że postrzeganie obrazu jako obrazu czegoś z pewnego punktu widzenia, w samym punkcie wyjścia implikuje pewną formę interpretacji (Alloa 2021, s. 485; Chisholm 2014, s. 89).

Zjawisko obrazów wieloznacznych Wittgenstein badał po to, aby odkryć zawiłości gramatyki słowa „widzenie”, sądząc, że „powie nam to coś o naturze języka” (Chisholm 2014, s. 87). Jego analiza „widzenia” miała być przyczynkiem nie tyle do teorii postrzegania, co raczej do badań „struktury zdaniowości” dotyczącej pojęcia widzenia (Alloa 2021, s. 487). Ten charakter jego badań nad percepcją aspektów znajduje odzwierciedlenie w jednym z jego wniosków. Jak pisał w przypadku postrzegania aspektowego:

Tutaj grozi nam ogromne niebezpieczeństwo: dążenie do subtelnych rozróżnień. – Tak samo bywa wtedy, gdy chcemy wyjaśnić pojęcie ciała fizycznego za pomocą „tego, co naprawdę widać”. – Tymczasem trzeba tu *akceptować* codzienną grę językową, a błędne sposoby przedstawiania wskazać jako takie. Prymitywna gra językowa, jakiej uczy się dziecko, nie wymaga uzasadnień; próby uzasadnienia należy odrzucić (Wittgenstein 1953, s. 200).

3. Widzenie projekcyjne

Wieloznaczność obrazów stała się ważkim wątkiem teorii reprezentacji Ernsta Gombricha, rozwinętej przezeń w dziele *Art and Illusion* (1960a). Choć jego książka została opublikowana siedem lat po *Dociekaniach filozoficznych* Wittgensteina (1953), teza, iż twórczość Gombricha była w jakiegokolwiek mierze inspirowana ideami Wittgensteina, byłaby historycznie nietrafna. Wprawdzie Gombrich nawiązał w swojej książce do dyskusji Wittgensteina na temat niejednoznacznych obrazów, jednak uczynił to tylko raz i tylko pobieżnie (Gombrich 1960a, s. 399, przypis do s. 5), a w swoim obszernym dziele nie omawiał poglądów Wittgensteina. Joseph Agassi i Richard Gombrich (syn Ernsta) niezależnie od siebie podkreślali (w prywatnej korespondencji z autorem niniejszego tekstu), iż trzeba pamiętać, że *Art and Illusion* powstawało w czasach, gdy *Dociekania filozoficzne* Wittgensteina nie cieszyły się jeszcze tak dużym zainteresowaniem w debatach filozoficznych, jak to się działo później. Trafniejsze zatem niż teza, że Wittgenstein w jakikolwiek sposób inspirował twórczość Gombricha, byłoby raczej twierdzenie, że to dzięki twórczości Gombricha rozważania Wittgensteina na temat „widzenia-jako” stały się ważne dla estetyki, a nawet ważniejsze niż tajemnicza uwaga, że „etyka i estetyka to jedno” (Wittgenstein 1922/1961, t. 6.421; Schroeder 2020, s. 5).

Według Gombricha: „Niejednoznaczność – królik czy kaczka? – jest niewątpliwie kluczem do całego problemu czytania obrazu” (Gombrich 1960, s. 188). Twierdził także, że niejednoznaczność widzenia i interpretacji obrazów daje o sobie znać w trakcie oglądania dowolnego obrazu. Wskazując na zjawisko wieloznaczności postrzegania, chciał zakwestionować naturalistyczną koncepcję przedstawienia obrazowego. Podkreślał postrzeganie aspektowe, aby udowodnić zasadniczo kantowską tezę, iż „wkład patrzącego” w postrzeganie odgrywa rolę kluczową. Argumentował, że „bez twórczego wkładu naszej wyobraźni przestrzennej nie można interpretować żadnego dwuwymiaro-

wego obrazu jako układu przestrzennego” (Gombrich 1969, s. 41). Definiując wkład odbiorcy w postrzeganie obrazu, twierdził, że podczas oglądania projektujemy lub rzutujemy na obraz coś, czego on nie zawiera. „Bez wsparcia konstrukcji odbiorca musi zmobilizować swoją pamięć o widzialnym świecie i rzutować ją na mozaikę pociągnięć i plam na płótnie przed nim” (Gombrich 1960a, s. 160). Percepcja jest zatem w znacznej mierze projekcją (Gombrich 1960a, s. 85). Odpowiadając na pytanie, co jest rzutowane na oglądane obrazy, wielokrotnie i zdecydowanie podkreślał rolę pamięci w percepcji:

Czytanie obrazu artysty oznacza mobilizowanie wspomnień i doświadczenia widzialnego świata oraz testowanie jego obrazu za pomocą próbnych projekcji. Aby czytać widzialny świat jako sztukę, musimy postępować odwrotnie. Musimy mobilizować nasze wspomnienia i doświadczenia widzianych obrazów, i ponownie próbnie testować ich motywy, rzutując je wstępnie na ujęty w ramę obraz. [...] Nieunikniony wydaje mi się wniosek, że pamięć, która dokonuje tego cudu, jest w dużej mierze pamięcią obrazów już widzianych (Gombrich 1960a, s. 252).

Zgodnie z powyższym Gombrich sądził, że zmiana aspektu postrzegania obrazu funkcjonuje następująco. Podczas oglądania obrazu kierować uwagę można na wizerunek przedstawiony na powierzchni obrazu albo na strukturę obrazu, czyli na pociągnięcia pędzla czy kolory, ale *nie* na obydwie te aspekty obrazu jednocześnie. Przekonanie to wsparł za pomocą doświadczenia, które Kenneth Clark zapisał podczas oglądania obrazu *Las Meninas* Diego Velázqueza. Clark chciał uchwycić moment, w którym oglądane z bliska pociągnięcia pędzlem i plamki pigmentu na płótnie przekształcają się – w miarę oddalania się od obrazu – w reprezentację pewnej rzeczywistości. „Ale jak by się nie starał, oddalając się i przybliżając, nie był w stanie zachować oglądu obu aspektów jednocześnie i dlatego odpowiedź na jego problem, w jaki sposób się to dzieje, nieuchronnie wydawała mu się umykać” (Gombrich 1960a, s. 5). Na tej podstawie Gombrich wywiódł wniosek, że „kwestie estetyki i psychologii są ze sobą subtelnie powiązane” (tamże).

Podejście Gombricha do wieloznaczności obrazów zdecydowanie różni się od ujęcia Wittgensteinowskiego. Wittgensteina interesuje gramatyka słowa „widzieć”; Gombrich zaś wprost kwestionował to podejście. Uważał, że obrazy nie są zdaniami i dlatego nie można ich rozumieć za pomocą gramatyki wzorowanej na gramatyce języka mówionego: „obraz nie może być prawdziwy ani fałszywy, tak jak zdanie nie może być niebieskie czy zielone” (Gombrich 1984, s. 56). Dlatego w swojej analizie „widzenia-jako” sprzeciwiał się propozycjonalnemu podejściu Wittgensteina. Gombrich wspierał swoje stanowisko, wskazując także na znaczenie ewolucji biologicznej dla teorii postrzegania, podczas gdy u Wittgensteina kwestie te nie odgrywały istotnej roli.

4. Widzenie-w

Teorię przedstawienia i percepcji Gombricha zakwestionował Richard Wollheim. Twierdził on, że struktura „widzenia-jako” jest niewystarczająca do zrozumienia reprezentacji obrazowej. Uważał, że koncepcja Gombricha „na podstawie zwodniczej analogii z «albo kaczką, albo królik» postuluje dwie naprzemienne percepcje: «albo płótno, albo natura»” (Wollheim 2008, s. 221). Zakwestionował także przekonanie, że projekcja obrazowa odbywa się w ścisłych granicach materialnego obiektu obrazu. Twierdził, że choć być może potrafimy analitycznie odróżnić świadomość znaków na powierzchni od świadomości treści obrazu, to w naszym doświadczeniu te dwa aspekty nie są rozłączne. Argumentował także, że jesteśmy zdolni do dwóch jednocześnie percepcji: jednej, w której widzimy powierzchnię obrazu, oraz drugiej, w której widzimy to, co ta powierzchnia przedstawia.

Tezę o równoczesnej percepcji zarówno materialnej struktury obrazu oraz ukazanej na nim treści Wollheim nazwał „tezą o dwojakości” (*the twofold thesis*). Głosi ona, że „moja uwaga wizualna musi się dzielić między dwie rzeczy, choć oczywiście nie musi być równomiernie rozłożona” (Wollheim 1980, s. 142–143). Nacisk na dwoistość lub „konjunkttywizm” w percepcji obrazu odróżnia jego pogląd od „dysjunkttywizmu” Gombricha, który sądził, że możemy widzieć albo tylko to, co jest reprezentowane, albo płótno, ale nigdy nie możemy widzieć obu tych aspektów jednocześnie (Gombrich 1960a, s. 279). Wollheim podkreślał projekcyjną część koncepcji Gombricha i nawiązując do Wittgensteinowskiego „widzenia-jako”, opowiedział się za „widzeniem-w” (*seeing-in*). Przekonywał, że doznania percepcyjnego podczas oglądania obrazu *Widok Delft* Johanna Vermeera nie można sprowadzić do postrzegania przedstawionego przedmiotu oraz postrzegania płótna, na którym jest on namalowany. Taka redukcja jest nieuzasadniona: albowiem oprócz płótna oraz przedstawionego na nim widoku Delft widzimy także samo miasto Delft.

Stanowisko Gombricha określiłem powyżej mianem „widzenia projekcyjnego” (*seeing-into*), aby podkreślić, że Wollheima „widzenie-w” (*seeing-in*) niewiele różni się od projekcjonizmu Gombricha: Wollheim także sądził, że to, co widzimy, jest rzutowane na obraz z zasobów naszej pamięci o tym, co widzieliśmy wcześniej. Różnica między nimi polega na tym, że według Wollheima, patrząc na obraz, widzimy nie dwie rzeczy naprzemiennie, lecz trzy rzeczy jednocześnie: (i) płótno, (ii) obraz złożony z fizycznych linii i plam na płótnie, który generuje obraz wizualny w widzu (obraz Delft), oraz (iii) przedmiot przedstawiony przez artystę (samo miasto Delft). Bence Nanay, uczeń Wollheima, zwrócił uwagę, że teza „dwojakości” winna być raczej tezą o „trojakości” (Nanay 2016, s. 47–48). W opozycji do Gombricha Nanay twierdzi również, że percepcja estetyczna nie polega na uwadze

skupionej, lecz ma raczej charakter rozproszony, dzięki czemu można oglądać jednocześnie różne aspekty tego samego przedmiotu (Nanay 2016, s. 24–25).

5. Widzenie-z

W swoich badaniach nad teorią przedstawienia Emmanuel Alloa analizuje naszkicowaną powyżej ewolucję od „widzenia-jako” przez „widzenie projekcyjne” ku „widzeniu-w” i proponuje alternatywne podejście, które można określić jako „widzenie-z” (*seeing-with*). Twierdzi, że współczesne teorie postrzegania skupiają uwagę albo na obrazach jako biernych przedmiotach postrzegania, albo też na konstytutywnej sile spojrzenia, i oba te podejścia uważa za niewystarczające. W opozycji do nich twierdzi, że obrazów nie można uważać za proste reprezentacje rzeczy ani nie należy ich postrzegać jako pasywnych ekranów do mentalnych projekcji.

Alloa nie zadowala się dysjunktywistycznym podejściem Gombricha do widzenia ani Wollheima tezą o dwojakości, odrzuca także zaproponowaną przez Nanaya koncepcję uwagi rozproszonej. Swoją koncepcję „widzenia-z” Alloa formułuje także w konfrontacji z alternatywnymi poglądami, m.in. z zaproponowaną przez Richarda Hopkinsa koncepcją „odkształcenia” (*inflection*) w percepcji dzieł sztuki. Koncepcja ta głosi, że „nasze doświadczenie obrazów jest czasami «odkształcane» przez naszą świadomość właściwości powierzchni obrazu” (Hopkins 2010, s. 151). Kwestionując przypisywaną obrazom pasywność, Alloa opowiada się za ich sprawczością lub operatywnością i uznaje ideę wielostronności percepcji. Twierdzi, że obrazy nie czekają biernie na percepcję, ale aktywnie przyczyniają się zarówno do ich postrzegania, jak i sposobów ich postrzegania przez odbiorców (Alloa 2021, s. 494). Obrazy należy rozumieć jako „podmioty, które przyczyniają się do odkształcania i zastępowania tego, co widzimy” (Alloa 2021, s. 493). Twierdzenia te stanowią tło dla jego koncepcji „widzenia-z”, inspirowanej przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który uważał, że na obraz nie patrzy się tak, jak się patrzy na rzecz. „Nie widzę obrazu [po prostu], widzę go według niego, wraz z nim” (Merleau-Ponty 1993, s. 126; Alloa 2021, s. 493).

Alloa odrzuca nie tylko tradycyjny pogląd o bierności obrazu, ale także ideę konstytutywnej roli spojrzenia, często przyjmowaną w teoriach percepcji. Kwestionuje również stanowisko Jean-Paula Sartre’a, który wprowadził rozróżnienie między nastawieniem postrzegawczym a nastawieniem imaginacyjnym i twierdził, że tylko to drugie nastawienie umożliwia zobaczenie przedstawionego na obrazie obiektu. Nastawienie imaginacyjne jest możliwe dzięki temu, że neguje materialność i sprawczość obrazu. Alloa podkreśla, że tę właśnie negację Merleau-Ponty odrzuca. Jesteśmy bowiem w stanie dostrzec

znaczenie obrazu, czyli obiekt przedstawiany przez obraz, nie pomimo materialności i namacalnej konstytucji obrazu, ale właśnie dzięki tym jego cechom. „To oczywiste, że na obraz (*Bild*) nie patrzymy tak, jak patrzymy na przedmiot. Patrzymy na obraz zgodnie z nim” (cyt. za: Alloa 2021, s. 494).

Część II

1. Widzenie-z-innymi

Emmanuel Alloa rozwija ideę „widzenia-z” jako alternatywę dla teorii przedstawienia, które skupiają się na właściwościach obrazu lub na mechanizmach postrzegania. Pragnąc wyjść poza ramy dialektyki podmiot-przedmiot w teorii percepcji, odrzuca on propozycjonalną koncepcję Wittgensteina i przypisuje sprawczość nie tylko projekcyjnemu spojrzeniu, ale też oglądanym obrazom. Przypisanie obrazom sprawczości pozwala mu przełamać jednostronność dotychczasowych podejść do teorii percepcji. Stoi to w opozycji do tezy Wittgensteina, który w *Dociekaniach filozoficznych* twierdził, że sam obraz nie narzuca sposobu, w jaki jest on postrzegany, i zaprzeczał, iż: „To, co naprawdę widzę, z pewnością musi być tym, co powstaje we mnie pod wpływem przedmiotu” (Wittgenstein 1953, s. 199). Sam obraz nie dyktuje sposobu, w jaki go widzimy.

Niewątpliwie wpływ doświadczenia percepcyjnego danego obiektu na odbiorcę wykracza daleko poza jego świadome i dające się zwerbalizować postrzeganie. Zjawisko to jest znane z różnorodnych doświadczeń, nie tylko wizualnego postrzegania obrazu, zawsze wartego tysiąca słów i nie mniej zwodniczego niż one. Przykładami takich doświadczeń są słuchowe percepcje dźwięków, ale także oddziaływanie takich obiektów, jak konstrukcje architektoniczne, które w różnorodny sposób wpływają na osoby je postrzegające, a tym bardziej na ich użytkowników. Mogą to być doświadczenia zapraszające, kuszące, budzące grozę, przytłaczające, odpychające lub obezwładniające, o czym świadczą doznania agorafobiczne lub klaustrofobiczne. Nadając obiektom sprawczość percepcyjną, Alloa bez wątpienia otwiera perspektywę bardziej wszechstronnej teorii przedstawienia i doświadczenia wizualnego. Pomija jednak niezwykle istotny wymiar, który odgrywa w percepcji obrazu ważną rolę, wymiar często zaniedbywany i niedoceniany w większości teorii percepcji.

W wyjaśnieniu tego wymiaru pomocne będą pewne kwestie podniesione przez Wittgensteina w dyskusji na temat *Aspektsehen*. W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein pisał: „Jeśli ktoś widzi uśmiech, lecz nie rozpoznaje go jako uśmiechu, nie rozumie go jako uśmiechu, to czy widzi go inaczej niż ktoś, kto go rozumie?” (Wittgenstein 1953, cz. II, rozdz. XI, s. 198; por. Wittgen-

stein 2000, s. 277). Zastanawiając się nad gramatyką tego zdania, zapytał: „A może zbyt pochopnie sądzimy, że uśmiech niemowlęcia nie jest udawany?” – I na jakich doświadczeniach opiera się tu nasz sąd? (Kłamstwo jest pewną grą językową, której tak samo trzeba się nauczyć, jak każdej innej)” (Wittgenstein 1953, cz. I, § 249; cyt. za: Wittgenstein 2000, s. 131; por. Savigny 2014).

Przykład uśmiechu jest interesujący. Uważa się, że choć zdolność uśmiechania się pojawia się u noworodków już w pierwszych godzinach i dniach życia, to w istocie pierwszy uśmiech społeczny, a więc to, co zazwyczaj rozumiemy przez uśmiech, pojawia się dopiero po pierwszych czterech-sześciu tygodniach życia. Sugeruje to, że wczesny grymas uśmiechu, dostrzegalny także w stanie prenatalnym, ma jedynie charakter odruchowy, a umiejętność niemowlęcia komunikowania się za pomocą uśmiechu z matką, a tym samym rozpoznawania uśmiechu jako uśmiechu, jest czymś, czego się one uczą (Nagy i in. 2018). Przykład Wittgensteina sugeruje, że ludzka zdolność rozpoznawania uśmiechu jako powszechnego sposobu wyrażania czegoś za pomocą twarzy jest czymś, czego uczymy się w procesie socjalizacji i że niektórzy z nas mogą nie zdołać opanować tej sztuki. Dopuszczając możliwość, że ktoś nie będzie w stanie zrozumieć niektórych obrazów w sposób, w jaki rozumieją je inni ludzie, Wittgenstein zainicjował, czy raczej otworzył na nowo, pole badań nad tym, w jaki sposób ludzie nabywają zdolności postrzegania, rozpoznawania i rozumienia tego, co postrzegają.

Obrazy, podobnie jak dzieła literackie, muzyczne i inne dzieła sztuki, są nieuchronnie rozumiane za pośrednictwem sieci subiektywnych i intersubiektywnych skojarzeń, opartych na wcześniej zapamiętanych postrzeżeniach. Powszechne jest doświadczenie, że niektórzy ludzie nie są w stanie widzieć niektórych obrazów w taki sposób, w jaki widzą je inni. Jeśli ktoś nigdy nie widział królika, nie będzie w stanie zobaczyć królika w „kaczko-króliku”. To, jak „w rzeczywistości postrzegany jest przedmiot wizualny, jest kwestią przyzwyczajenia, wychowania, codziennego doświadczenia” (Lycan 1971, s. 234).

Zjawisko to można zilustrować za pomocą szeroko omawianego eksperymentu, polegającego na prezentacji odbiorcom obrazu sugestywnego (*aspect-dawning picture*), złożonego z pozornie nieregularnych czarnych i białych plam. U większości osób obraz ten wytwarza postrzeżenie psa dalmatyńczyka. Dyskusja na temat takich obrazów skupia się na fenomenologicznych mechanizmach uświadamiania sobie tego, co sugerują te obrazy, mimo ich pozornej chaotyczności (Lopes 2005, s. 41–42; Nanay 2016, s. 51–54). Nanay podkreśla kluczową rolę mentalnego łączenia plam w kontury dalmatyńczyka: gdy odbiorca poprowadzi w myślach linie pomiędzy pozornie przypadkowymi czarnymi plamami, linie, których nie ma na obrazie, nie może już ich „odzbaczyć”, zaś zmiany, które wskutek tego zaszły w jego doświadczeniu postrzegawczym, są zmianami w jego doświadczeniu niefenomenologicznym

(Nanay 2016, s. 53). Zmiana ta pociąga coś w rodzaju zaangażowania klasyfikacyjnego (*classificatory engagement*; Brewer 2007, s. 93; Brewer 2011, s. 121).

Dla obecnych celów bardziej interesująca jest jednak kwestia pochodzenia umiejętności rysowania mentalnych linii pomiędzy przypadkowymi kształtami oraz źródła wzorców mentalnych zaangażowanych w procesie postrzegania. Przeprowadzony przeze mnie eksperyment ze wspomnianym obrazem sugerującym przyniósł interesująco nietypowy wynik. Po pokazaniu tego obrazu grupie wybranych badanych uczestnicy eksperymentu jednomyślnie uznali, że przedstawia on nie dalmatyńczyka, ale pasącego się na trawie konia rasy Knapstrupper. Aby wyjaśnić ten odbiegający od normy wynik, należy dodać, że osoby biorące udział w eksperymencie nie cierpiały na żadną wadę wzroku. Specyfika grupy polegała na tym, że jej członkowie nie byli przywiązani do psów żadnej rasy. Jedyny dobrze im znany dalmatyńczyk to Marshall, bohater serialu dla dzieci *Psi Patrol*. Co ważniejsze, osoby badane fascynowały się końmi. Hipologiczna pasja łączyła się w ich przypadku z obszerną i szczegółową wiedzą na temat ras koni i ich umaszczenia. Wreszcie, co najważniejsze, ulubionym umaszczeniem badanych był koń rasy Knapstrupper, którego biała sierść jest pokryta licznymi, drobnymi, nieregularnymi czarnymi plamami w sposób ładząco podobny do dalmatyńczyka. Wynik tego eksperymentu sugeruje, że zgodność osób badanych w rozumieniu danego obrazu należy przypisać raczej czemuś innemu aniżeli właściwościom obrazu i że – wbrew twierdzeniu Alloi – „widzenie-z” w przypadku obrazów sugestywnych może prowadzić, jak w opisanym eksperymencie, do rozbieżnych niefenomenologicznych wyników w przypadku różnych widzów.

Powyższy eksperyment zdaje się potwierdzać tezę Williama Lycana i Gombricha o znaczeniu zasobów pamięci o obrazach z przeszłości dla zrozumienia obrazów oglądanych w danym momencie. Oglądanie obrazu nieuchronnie odbywa się na tle zapamiętanych obrazów widzianych przed danym doświadczeniem. Aktualnie oglądany obraz katalizuje obrazy zapisane w pamięci i ewokuje je z zakamarków umysłu w sposób często lub zwykle pozostający poza pełną kontrolą odbiorcy. Wydaje się też, że wśród obrazów najłatwiej ewokowane są te, które najmocniej zapadły w pamięć wskutek wielokrotnego ich oglądania w przeszłości lub obrazy najbardziej wyraziste oraz obrazy o emocjonalnym znaczeniu dla odbiorcy, a wskutek tego zniewalające. O ile intensywność obrazu można w dużej mierze, choć niecałkowicie, przypisać cechom samego obrazu, to jego znaczenie w większym stopniu zależy od sytuacji i stanu odbiorcy, tj. od częstej ekspozycji na dany obraz, od zainteresowania odbiorcy lub od jego skojarzeń z danym obrazem, wskutek czego kieruje on uwagę na dany obraz częściej niż na inne. To wyjaśniałoby, dlaczego w powyższym eksperymencie obraz sugestywny wywoływał u badanych przedstawienie ich ulubionego konia, nie zaś psa. Hipologiczna pasja kierowała często

ich uwagę na wizerunki koni i nie potrafili zobaczyć na zdjęciu dalmatyńczyka, ponieważ jego wizerunek nie był częścią ich zainteresowań i nie zapadł im w pamięć.

2. Formy życia jako reżimy postrzegania

Zjawisko obrazów sugestywnych odegrało zasadniczą rolę w rozważaniach Wittgensteina o postrzeganiu aspektowym i doprowadziło go do sformułowania idei „formy życia” jako ontologicznej podstawy, na której rozwija się język i która jest kultywowana za pomocą narzędzi języka.

Czy mógłbym powiedzieć, jaki musi być obraz, aby wywołać taki efekt? Nie. Są bowiem sposoby malowania, które na przykład mnie niczego w taki bezpośredni sposób nie mówią, a jednak mówią coś innym ludziom. Sądzę, że nawyk i wychowanie nie są tu bez wpływu (Wittgenstein 1953, cz. II, rozdz. XI, s. 201; por. Wittgenstein 2000, s. 281–282).

Pojęcie form życia podlega różnym interpretacjom. Wittgenstein posłużył się tym pojęciem zaledwie kilka razy i wydawało się, że ma do niego zastrzeżenia (Wittgenstein 1969, § 358). Niekontrowersyjne wydaje się jednak, że przytoczony fragment jest uznaniem przez Wittgensteina mocy oddziaływania form życia na ludzką percepcję. Pluralizm form życia nie tylko wyjaśnia różnice w sposobie, w jaki ludzie mówią o świecie, czyli wielość języków, lecz także, co oczywiste, implikuje, że ich zdolności widzenia nabywane i kształtowane są w różny sposób, drogą praktycznej interakcji z innymi zamieszkującymi daną formę życia.

Poniżej posługuję się pojęciami „reżimu poznawczego” oraz „reżimu postrzegania”, aby argumentować, że praktyki poznawcze są organizowane za pomocą reguł organizujących sposoby poznawania świata. Mam świadomość trudności związanych z pojęciami takimi jak „episteme”, „reżim”, „porządek epistemologiczny” i pokrewnymi (Foster 2013, 2007; Weir 2008, s. 368). Sądzę jednak, że przynajmniej niektóre z tych trudności można przezwyciężyć z pomocą współczesnych psychologicznych i estetycznych teorii postrzegania.

Kluczową rolę we wszystkich praktykach odgrywają reguły organizujące sposób, w jaki w nich uczestniczymy. To samo dotyczy praktyk poznawczych. Zgodnie z tym przez „reżimy poznawcze” rozumiem zbiory reguł epistemologicznych organizujących sposoby nabywania i stosowania wiedzy. Istotną częścią reżimów poznawczych są odmienne praktyki postrzegania, które wraz z praktykami językowymi są konstytuowane przez formy życia i są dla nich konstytutywne. Takie społecznie zakorzenione i regulowane praktyki postrzegania, kształtujące indywidualne postrzeganie, określam mianem „reżimów postrzegania” lub „porządków sensorycznych”.

Reżimy poznawcze to społecznie ukonstytuowane formy życia stanowiące ramy, w których uczymy się mówienia. Albowiem uczymy się mówić w ramach tych reżimów, od innych i z innymi. W ramach form życia uczymy się również patrzeć i widzieć, i ten proces także ma wymiar niezbywalnie społeczny, ponieważ patrzenia i widzenia uczymy się od innych i z innymi. W istocie umiejętność mówienia i widzenia to dwa procesy, które się nawzajem wspierają i wzmacniają. Uczenie się widzenia obrazów, podobnie jak nauka mówienia językiem, jest procesem kolektywnym i polega na organizowaniu odbieranych percepcyjnie bodźców w uporządkowane doświadczenie percepcyjne, tj. w porządek zmysłowy lub reżim percepcyjny. Jest to proces, w którym kluczową rolę odgrywają kompetencje językowe. Teza ta znajduje potwierdzenie w badaniach klinicznych, z których wynika, że rozwój zdolności wizualnych i werbalnych przebiega w ściśle powiązany sposób. Uzupełniając i wspierając sygnały słuchowe, informacje wizualne zwiększają zrozumiałość i precyzję mowy. Słuchacze, zarówno dorośli, jak i dzieci, skuteczniej identyfikują dźwięki mowy, gdy jednocześnie otrzymują dodatkowe bodźce wzrokowe i słuchowe (Brouwer i in. 2015), i odwrotnie, upośledzenie mowy często towarzyszy upośledzeniu wzrokowemu. Warto podkreślić, że Goldman przytacza kilka przykładów na rzecz tezy o niezależności myślenia od języka (Goldman 1999, s. 18), choć trudno uznać te przykłady, które mają charakter raczej anegdotyczny, za rozstrzygające; jest raczej przeciwnie.

Opisany powyżej eksperyment z użyciem obrazu sugestywnego na niestandardowej grupie badanych wskazuje, że osoby w nim uczestniczące nie zostały wdrożone w sposoby postrzegania dominujące wśród innych ludzi. Ten odbiegający od normy wynik sugeruje, że ludzie mają nie tylko stadne upodobania, jak w przypadku mody, ale także mają skłonność do stadnego postrzegania. Ludzie są wyposażeni w zdolność widzenia obiektów z punktu widzenia innych ludzi: perspektywa innego może zastępować czyjeś wrażenia zmysłowe podczas percepcyjnego podejmowania decyzji. Innymi słowy, odmienne grupy ludzi dosłownie stosują te same, wspólne im perspektywy postrzegania (Ward i in. 2019); zjawisko to można interpretować jako podstawę, na której wyłania się intersubiektywnie akceptowana perspektywa (*we-perspective*; Habermas 1998, s. 66, 87) lub postawa „uogólnionego innego” (Mead 1972, s. 90), odmienna od perspektywy pierwszoosobowej.

Powyższy argument o niemożliwości prywatnego postrzegania, analogiczny do Wittgensteinowskiego argumentu o niemożliwości prywatnego języka, sugeruje, że widzenie obrazów nie jest równoznaczne z ich bezpośrednim i natychmiastowym zrozumieniem. Tego trzeba się uczyć. Aby widzieć obrazy, musimy opanować sztukę widzenia. To znaczy musimy uczyć się rozumieć obrazy, tak jak musimy uczyć się rozumieć znaczenie gestów, liter, słów, liczb, zasad gramatyki i arytmetyki i wielu innych rzeczy. Uczymy się widzieć od innych i z innymi, będąc uczestnikami „wspólnot doświadczenia” (Dewey 1934, s. 344).

3. Społeczna histereza percepcyjna i gramatyka percepcji

Naturalne pochodzenie zmysłu wzroku, uznawane w teoriach przedstawienia (Gombrich 1960a; Wollheim 2008; Dutton 2009), nie oznacza, że czynniki społeczne, kulturowe czy upodobania polityczne mogą co najwyżej zniekształcać to, co widzimy, oraz jak to widzimy. Według Wittgensteina sens, w jakim można powiedzieć, że rzecz fizyczna ma pewne właściwości, różni się od sensu, w jakim można powiedzieć, że wrażenie lub wygląd ma takie właściwości (Chisholm 2014, s. 90). Zasady percepcji i interpretacji obrazów zależą od środowiska, w którym te procesy się odbywają. Nie da się oddzielić twierdzenia, że różne grupy ludzi uczą się postrzegać świat na różne sposoby, od twierdzenia, że terminy opisu, których ci ludzie używają do wyrażania swoich spostrzeżeń, zależą od tego, jak nauczyli się postrzegać: relatywizmu językowego nie można w pełni wytłumaczyć w oderwaniu od relatywizmu percepcyjnego.

Podkreślanie roli społecznie utrwalonych reżimów percepcyjnych w opanowywaniu sztuki widzenia nie jest równoznaczne z twierdzeniem, iż naturalne ludzkie zdolności percepcyjne są uspołeczniane lub „intersubiektywnie konstytuowane na wskroś” (Whitebook 2001, s. 259). Ludzkie umysły, choć podobne, nie są pustymi kartami ani nie są identyczne. Reżimy postrzegania, jako ludzkie wytwory, nie tylko kształtują indywidualne zdolności postrzegania, ale także są kształtowane przez niepowtarzalny wkład indywidualnych zmysłów. Dlatego reżimy postrzegania, choć zniewalające, nie są ani stabilne, ani całkowicie obehwładniające. Są raczej dynamicznymi, ewoluującymi i przygodnie trwałymi kompromisami (Chmielewski 2020, s. 87). Są jednak na tyle trwałe i zniewalające, by uzasadnić twierdzenie, że ludzką percepcję tworzy nie tylko biologiczna organizacja zmysłów i postrzeganych obiektów, ale także społeczność innych patrzących, którzy uczą się od siebie nawzajem, jak korzystać ze swych naturalnych zdolności percepcyjnych. Przez uczestnictwo we wspólnotowo utrwalonych reżimach percepcyjnych nasze władze postrzegawcze przenika wpisana w nie normatywność, a zarazem podlegają one stałej ewolucji w ramach grup, w których uczymy się patrzeć i widzieć. Dzięki tym kształtującym i normatywnym wpływom nasz zmysł wzroku wpisuje się we wzorce społeczne, kulturowe i polityczne, tj. w reżimy percepcyjne wytwarzane i zakorzenione w formach życia. Istotny aspekt „widzenia-z-innymi” można wyrazić za pomocą opinii Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*, w której skrytykował on obraz języka wyznawany przez siebie na wczesnym etapie: „Zniewalał nas pewien obraz. I nie mogliśmy się od niego wyzwolić, ponieważ tkwił on w naszym języku, język zaś zdawał się nam go nieubłaganie powtarzać” (Wittgenstein 1953, § 115; Wittgenstein 2000, s. 73). Jego argumentacja przeciw idei języka prywatnego jest wymierzona przeciwko głęboko zakorzenionej w filozoficznej tradycji koncepcji języka, według której możliwe jest

ustalenie relacji referencyjnych pomiędzy prywatnymi doznaniem wewnętrznymi, takimi jak ból, a ich językowymi wyrazami. Wittgenstein argumentował, że jakkolwiek rzeczywiście odnosimy się do bólu za pomocą rzeczownika „ból”, nie oznacza to, że istnieje takie „coś”, do czego ten rzeczownik się odnosi (Wittgenstein 1953, § 304; por. Wittgenstein 2000, s. 147; Dunlop 1984, s. 356), ani też w słowie „ból” nie ma czegoś, co wiązałoby je ze zjawiskiem odczuwania bólu. Jego argumentacja ma na celu sformułowanie koncepcji języka jako praktyki regulowanej przez publicznie kształtujące się i przestrzegane reguły, nie zaś jako systemu znaków obdarzonych znaczeniem ze względu na ich wewnętrzne właściwości.

Nie rozwijając dalej tego często omawianego zagadnienia, skupię się na zdolności obrazu do zniewalania odbiorcy. Interpretując pojęcie „zniewalania” dosłownie, można stwierdzić, że tym, co w obrazach zniewala, jest ich osadzenie we wspólnotowo ustalonych sposobach percepcji, przekonań i działań, które uczymy się naśladować, imitować, reprodukować, akceptować i w ten sposób utrwać. Przez analogię do Wittgensteinowskiego rozumienia języka, proponuję interpretować percepcję obrazu jako aktywność praktyczną rządzącą się regułami. Percepcję obrazu doskonalili się przez ćwiczenie, które odbywa się w określonych formach życia i stanowi ich ważką część. Postrzeganie i rozpoznawanie zwyczajnych przedmiotów, jak stoły i kubki, zwierząt takich jak koty, psy i konie, a także rzeczy abstrakcyjnych, takich jak substancje, istoty, liczby, figury geometryczne itp., polega na praktycznym treningu odbywającym się w dynamicznym systemie relacji z innymi postrzegającymi i mówcami, którzy zamieszkują daną formę życia. Fakt ten może nie być oczywisty, ponieważ mamy skłonność zapominać, że nauczono nas postrzegać i rozpoznawać codzienne przedmioty, poddając nas takiemu ćwiczeniu na wczesnych etapach naszego życia, w czym pomagał nam stopniowo opanowywany i stale rozwijający się język. To, w jakim stopniu percepcja rzeczywiście wymaga ćwiczenia, można wyrazić jaśniej i przekonująco, odwołując się do bardziej wyrafinowanych praktyk percepcyjnych, takich jak praktyka oglądania dzieł sztuki wizualnych, rozkoszowanie się muzyką, literaturą piękną czy winem. Niektórych obrazów nie jesteśmy w stanie zrozumieć bez uprzedniego ćwiczenia i treningu. Zdjęcia rentgenowskie, oglądane niedoświadczonymi oczami pacjentów, po amatorsku poszukujących zobrazowanych na nich usterek w swoim organizmie, niewiele im mówią, lecz są zrozumiałe dla tych, którzy zostali przeszkoleni w ich odczytywaniu (Polanyi 2005, s. 106; Ribeiro 2014). Ludzie różnią się od siebie poziomem zdolności postrzegania; większości z nas z mniejszym lub większym powodzeniem udaje się opanować reguły postrzegania, niektórzy zaś, dzięki wyrafinowaniu w takich praktykach, osiągają poziom konesera.

Ulegamy zniewoleniu przez pewne obrazy i ich interpretacje, ponieważ jesteśmy zniewalani przez reżimy postrzegania, które są częścią reżimów po-

znawczych, funkcjonujących we wspólnotach doświadczenia, do których należymy. Treść reżimu percepcyjnego funkcjonuje bardziej jak podświadomie wyznawane przekonania (*aliefs*) niż przekonania świadome (*beliefs*) (Gendler 2008; Nanay 2013, s. 121). Tak jak istnieje gramatyka języka, istnieje również „gramatyka” postrzegania, składająca się z reguł ustanawiających porządek percepcyjny, który umożliwia pewne sposoby widzenia rzeczy, jednocześnie wykluczając lub przesłaniając inne. Do elementów gramatyki percepcyjnej należą: skala przedstawianych obiektów, ich kolory, ich względny rozmiar, cieniowanie umożliwiające wyrażanie głębi przedstawianego obiektu, nachodzenie na siebie obiektów, pozwalające zrozumieć ich względne położenie wobec siebie, rysy twarzy, tożsamość obiektów oraz ich ruch (Mangan 1978, s. 264–265; Gombrich 1960b). Są to rzeczy, które uczymy się dostrzegać w przedmiotach i ich obrazach, zaś opanowanie znaczeń tych wskazówek pozwala nam zrozumieć zarówno przedmioty, jak i ich obrazy.

Pamięć odgrywa, według Gombricha, ważną rolę w procesie nauki czytania obrazów. W zrozumieniu niektórych mechanizmów działania pamięci pomocne jest zjawisko histerezy percepcyjnej. Emanuela Liaci i in. (2018) twierdzą, że histereza percepcyjna jest odpowiedzialna za powtarzalność wspomnień minionych postrzeżeń. Chciałbym argumentować, że histereza działa jednak nie tylko na poziomie indywidualnym, ale także społecznym. Społeczną histerezę percepcyjną można wstępnie wyjaśnić jako zbiór zasad zakodowanych w zwyczajach, czyli zbiorowej pamięci członków danej grupy. Zasady te regulują – przez osmozę (Dalaqua 2020, s. 6) – indywidualne widzenie, konceptualizację i przypominanie obrazów. Społeczna histereza percepcyjna, jako zbiór zasad ustanowionych i utrwalonych w danej kulturze, nie jest bezwładną i pasywną pamięcią. Obrazy widziane w przeszłości są iteracyjnie przywoływane z pamięci przez obrazy aktualnie widziane, lecz działającą w tym procesie sprawczość należy przypisać nie oglądanym obrazom, a przynajmniej nie tylko im, lecz także umysłowi odbiorcy, który jest ukształtowany przez innych odbiorców kierujących się ustalonymi wzorcami percepcji. Iteracyjne pojawianie się obrazów ustala reguły między nimi a wspomnieniami, które one przywołują. Ukształtowane w tym procesie reguły wzmacniają pewne skojarzenia i interpretacje, inne zaś tłumią. Sprawiają w ten sposób, że obrazy są postrzegane w utrwalony sposób, wykluczający inne sposoby ich widzenia. Zasady obowiązujące w takiej wspólnotcie wywierają stałą presję na wszystkich jej członków. Jak sugeruje zjawisko wieloznaczności obrazów, to nie obraz, lecz reżim postrzegania jest obdarzony sprawczością, która oddziałuje na doświadczenie postrzegawcze odbiorcy. Reżimy postrzegania funkcjonują w zbiorowościach dzięki społecznej histerezie percepcyjnej, która zachowuje w kolektywnej pamięci przeszłe obrazy i ich znaczenia, a gdy jest katalizowana przez widziane obrazy, przywołuje je z zasobów pamięci za pośrednictwem mechanizmów wspomina-

nia i kojarzenia, zapewniając w ten sposób względną stabilność reguł postrzegania.

Reżimy postrzegania to fundacyjne punkty widzenia pełniące podstawową rolę normatywną. Mimo to są one zazwyczaj niedostrzegalne przez ludzi znajdujących się pod ich wpływem, a stają się widoczne w zderzeniu z reżimami alternatywnymi. Studia nad historią sztuki są szczególnie istotne dla zrozumienia historycznego wymiaru reżimów percepcyjnych. Reprodukując je, sztuka odgrywa zasadniczą rolę w podtrzymywaniu istniejących sposobów percepcji i sama jest przez nie podtrzymywana. Gombrich (1960a) oraz, w odmienny sposób, Jacques Rancière (2004) przytaczają obszernie świadectwa wskazujące na historyczność przedstawiania i percepcji, która była przedmiotem zainteresowań filozofów od czasów starożytnych. Historyczność percepcji wynika także z ciągłej ekspozycji na coraz to nowe obrazy, nieustannie wytwarzane przez kulturę wizualności; hegemoniczne w danym momencie historycznym wzorce obrazowania są wypierane przez inne typy wizualności, by same ulec wyparciu przez kolejne. Funkcjonowanie w stale rozwijającym się społeczeństwie wymaga nieustannego uczenia się znaczeń obrazów.

Historyczność, to znaczy przygodność reżimów percepcyjnych, oznacza, że nie tylko są one osadzone w społecznościach ludzkich, ale także są wytworami człowieka, wytwarzanymi na różne sposoby przed odmienne wspólnoty. Są one zarazem mocno zakorzenione i trwałe, ale także tymczasowe i efemeryczne. Na przykład różnicę między postrzeganiem świata dominującym w kulturze zachodniej a postrzeganiem funkcjonującym w kulturach niezachodnich można wyjaśnić za pomocą koncepcji „świata wyciosanego” (Allport, Pettigrew 1957). Zachodni reżim percepcyjny skłania ludzi do postrzegania świata jako skonstruowanego według linii pionowych i poziomych, o prostokątnych kształtach i regularnych kątach, co w innych kulturach jest postrzegane jako nienaturalne i obce. Niektórzy rdzenni Kanadyjczycy nie dostrzegają iluzji opartych na liniach prostych, zaś Zulusów odstręczają obrazy i struktury zbudowane według linii prostych, ponieważ ich naturalne otoczenie składa się z kształtów okrągłych i owalnych, i w odróżnieniu od kultury zachodniej budują swoje mieszkania zgodnie z tą normą. Liczne konwencje percepcyjne udokumentowali James Mangan (1978) oraz Arthur Shapiro i Dejan Todorović (2017). Odmienne kulturowo kategoryzacje dotyczą nie tylko zdolności sensorycznych, ale także ich upośledzeń (Keating, Harding 2010). W bardziej filozoficznym ujęciu można powiedzieć, że zachodnia percepcja jest zorganizowana przez kartezjański reżim skopiczny, który jest „geometrycznie izotropowy, prostoliniowy, abstrakcyjny i jednolity” (Jay 1988, s. 6).

4. Polityka a percepcja

Udział w życiu społecznym wpływa na postrzeganie za pośrednictwem mechanizmów wywierania presji na percepcję indywidualną i zbiorową. Ludzie mają tendencję do postrzegania rzeczy w ten sam sposób, nawet jeśli rzeczy się różnią; widzą rzeczy tam, gdzie nie ma nic do zobaczenia, ale też nie dostrzegają rzeczy, które bez trudu można dostrzec. Chęć zyskania aprobaty grupy może skłonić osobę badaną do widzenia, zobaczenia i rozpoznania rzeczy, których nie ma na prezentowanych im obrazach. Niekorygowalność pierwszoosobowych danych postrzegawczych staje się korygowalna, gdy okazują się one niezgodne z ludzkim pragnieniem przynależności, akceptacji, rozpoznania i uznania (Asch 1955). Warto wspomnieć, iż Goldman, za Fodorem, przytacza eksperyment podobny do przeprowadzonego przez Solomona Ascha; polegał on na wykorzystaniu złudzenia Müllera-Lyera dwóch paralelnych linii o równej długości, które mimo to są postrzegane jako linie o różnej długości. Według Fodora badany podmiot może mieć poprawną wiedzę o równej długości linii, lecz mimo to postrzega je jako różne, co miałoby świadczyć o niezależności obserwacji od teorii (Goldman 1999, s. 240). Niektóre akceptowane interpretacje obrazów wynikają z pragnienia jednostki podporządkowania się autorytetowi (Milgram 1973, 1974). Co najważniejsze, polityka percepcji znajduje złowieszczy wyraz w niezdolności dostrzegania człowieczeństwa ludzi kolorowych, kobiet lub osób nieheteronormatywnych. Oznacza to, że społecznego i politycznego aspektu percepcji nie można zakwestionować jako nieistotnego dla teorii widzenia.

Sama idea „reżimu” postrzegania zdaje się sugerować, że jest on nieuchronnie represyjny, autorytarny, a zatem ogranicza podmiotowość jednostek. Ponieważ reżim postrzegania narzuca sposoby percepcji na strumieniu danych zmysłowych, *prima facie* wydaje się to nie do pogodzenia z ideą podmiotowości poznawczej. Wbrew temu należy wskazać, że jakkolwiek reżimy percepcji rzeczywiście regulują sposób postrzegania, błędem byłoby je rozumieć jako coś wyłącznie narzuconego indywidualnym zdolnościom percepcyjnym z zewnątrz. Choć reżimy percepcyjne rzeczywiście wpływają na postrzeganie przedmiotów przez jednostki, to nie są one czymś gotowym i narzucanym z góry na dane zmysłowe jednostki przez jakąś ponadindywidualną instancję, obcą wobec jednostek wchodzących w interakcje z innymi członkami danej społeczności. Należałoby raczej powiedzieć, że reżimy postrzegania są współkonstruowane w procesie interakcji jednostek, w którym każda z nich demonstruje swoją sprawczość, aktywnie uczestnicząc w procesie nadawania obrazom ich znaczeń. W tym sensie „perspektywa wspólnotowa” (*we-perspective*), konstruowana w drodze interakcji społecznej, jest ustanawiana, choć tylko tymczasowo, w procesie, który można interpretować jako demokratyczny, albowiem uczestniczą w nim, choć w różnym stopniu, wszystkie zaangażowane

podmioty poznawcze. W tym sensie interakcja społeczna i polityczna, za której pośrednictwem wyłaniają się reżimy postrzegania, jest również procesem demokratycznym, chociaż niekonsensualnym.

Społeczny wymiar konstytuowania reżimów percepcyjnych można wyjaśnić za pomocą odniesienia do enaktywistycznego rozwiązania Wittgensteińskiego paradoksu przestrzegania reguł (Wittgenstein 1953, § 201). W interpretacji Saula A. Kripkego istnieją dwa rozwiązania tego paradoksu. Według stanowiska internalistycznego reguły ustalające znaczenia słów są ustanawiane przez intencje mówiących (Kripke 1982, s. 20–22). Eksternalistyczne rozwiązanie paradoksu głosi, że reguły te są konstytuowane przez niementalne dyspozycje behawioralne (Kripke 1982, s. 56 i n.). Sam Kripke zadowolił się przyjęciem postawy sceptycznej wobec tego problemu. Enaktywistyczne podejście do problemu konstytucji znaczenia pozwala uniknąć obu skrajności dylematu zarysowanego przez Kripkego bez popadania w sceptycyzm. Przypisując podmiotowi poznania autonomię i zdolność nadawania sensu, enaktywizm przewyższa opozycję między internalizmem a eksternalizmem (Lo Presti 2015, s. 115). Hanne De Jaegher i Ezequiel Di Paolo argumentują:

Organizmy nie otrzymują biernie ze swojego otoczenia informacji, które następnie przekładają na wewnętrzne reprezentacje, do których ich znacząca wartość jest później dodawana. Naturalne systemy poznawcze po prostu nie są w stanie uzyskać dostępu do swojego świata w celu zbudowania jego dokładnych obrazów. Aktywnie uczestniczą w generowaniu znaczenia tego, co jest dla nich ważne; one odgrywają świat (De Jaegher, Di Paolo 2007, s. 488).

Tak rozumiane stanowisko enaktywistyczne pozwala rzucić nowe światło na opisaną powyżej opozycję internalizmu i eksternalizmu w teorii percepcji. Poglądy Gombricha i Wollheima, podkreślające rolę pamięci w rozumieniu obrazu, można interpretować jako internalistyczne, natomiast podejście Alloi i Merleau-Ponty'ego, przypisujące obrazom sprawczość, można interpretować jako eksternalistyczne. W opozycji do tych poglądów koncepcja reżimu percepcji jako współkonstytuowanego pozwala przewyżczyć ich jednostronność: znaczenia obrazów nie tkwią w oglądanych przedmiotach ani w oku ich odbiorców, ale są konstytuowane przez interakcję pomiędzy autonomicznymi i autopojetycznymi podmiotami, które rywalizują ze sobą o uznanie, uwzględnienie i akceptację ich poglądów.

Społeczny wymiar percepcji można wyrazić, wskazując na sposoby, w jakie jednostki, demonstrując swoją indywidualność i sprawczość, są w stanie przyczyniać się zarówno do ustanawiania, jak i podważania reżimów percepcyjnych. Rozważanie tej kwestii można zacząć od rozwiania mylącego przekonania, które często kojarzy się z pojęciem reżimu. Pojęcie reżimu implikuje kontrolę, dominację i represję, ale zarazem niezadowolenie, niezgodę, odrzucenie i bunt. Sugeruje to, że chociaż reżimy są zazwyczaj przytłaczające i opie-

rają się zmianom, samo ich istnienie świadczy o tym, że jednostki nie są bezsilne i bezwolne. Gdyby tak było, opresyjne reżimy nie byłyby potrzebne.

Twierdząc, że to samo można powiedzieć o reżimach percepcyjnych. Zagadnienie to można wyjaśnić z pomocą Wittgensteinowskiego porównania zdań do części mechanizmu. Zasugerował mianowicie, że jakiś mechanizm, na przykład pianola, może źle działać z powodu „złej kondycji” mechanizmu (Wittgenstein 1974, s. 33). W takim przypadku przekazywane znaczenia zdań będą się różnić od zamierzonych. To samo dotyczy reżimów percepcji. Choć można je porównać do nieczułych i bezwzględnych mechanizmów, nie są one perfekcyjne ani całkowicie obojętne. Gdyby tak było, każdy człowiek znajdujący się pod działaniem danego reżimu percepcyjnego widziałby wszystko tak samo. Ale tak nie jest: ludzie zwykle widzą rzeczy nieco inaczej. Odchylenie od sposobów postrzegania narzuconych przez dany reżim może wynikać z odmiennego wyposażenia biologicznego, odmiennych perspektyw, oczekiwań, nieporozumień, zainteresowań, niechęci lub odmowy postrzegania rzeczy tak, jak większość ludzi, specyficznej interpretacji reguł kulturowych, społecznych i politycznych lub myślenia życzeniowego, które prowadzi do widzenia życzeniowego. Większość takich odchyień jest nieszkodliwa i nieistotna. Gdy jednak ludzie widzą pewne rzeczy zupełnie inaczej i uparcie trzymają się swoich opinii, w takich przypadkach rozbieżność między reżimami percepcji a indywidualnymi aktami widzenia generuje napięcie, lub *tóvoς*, a tym samym nabiera ona charakteru politycznego, o czym świadczą nieporozumienia i spory wybuchające między ludźmi widzącymi te same rzeczy w radykalnie odmienny sposób (por. definicję polityczności za pomocą pojęcia *tóvoς* w: Chmielewski 2020, s. 27). Chcę w ten sposób powiedzieć, że takie rozbieżności mają charakter demokratyczny w tym sensie, że odejście od zasad percepcyjnych systemu, do którego zniechęcają jego strażnicy, może być dziełem każdego. Choć takie rozbieżności są zwykle tłumione, mogą się utrzymywać i zakorzenić, zwłaszcza gdy są dziełem kogoś o znaczeniu publicznym. Stają się wtedy bardziej zauważalne, a ich sprawca może narazić się na krytykę i ośmieszenie. Ale mogą też się zakorzenić i znaleźć naśladowców wśród innych widzów. Takie odstępstwo może też dawać poczucie wolności, nawet jeśli tylko na chwilę.

Co ważniejsze, odstępstwa od reguł reżimu percepcyjnego powstają także dlatego, że – podobnie jak reguły języka – są one nieuchronnie niejednoznaczne. Wyjaśnić to można za pomocą uwagi Wittgensteina, w której poruszył on jednocześnie wątek propozycjonalności i percepcyjności. Podważył mianowicie pogląd, że precyzję w rozumieniu słowa można uzyskać wskazując przedmiot, do którego słowo to się odnosi:

Wydaje się, jak gdyby inne reguły gramatyczne słowa musiały wynikać z jego definicji ostensywnej. Ale czy ta definicja jest naprawdę jednoznaczna? Aby zrozumieć definicję, trzeba poznać całkiem sporo języka. [...]. Znaczenie nazwy nie jest tym, na co wskazujemy, gdy podajemy definicję ostensywną nazwy (Wittgenstein 1974, s. 26–27).

W ten sposób chcę zasugerować, że niejednoznaczność reguł percepcji otwiera lukę, w której ujawnić i rozwijać się może indywidualna sprawczość i kreatywność. Ta luka umożliwia wyjaśnienie podmiotowego aspektu postrzegania.

Choć objaśniona powyżej histereza społeczna wymusza podporządkowanie się światopoglądom kształtowanym przez reżimy percepcji oraz jest odpowiedzialna za ich bezwładność, to do odstępstwa od ustalonych reżimów percepcyjnych dochodzi dlatego, że indywidualny stosunek do nich wyraża się nie tylko w uległości, ale także w celowym ich kwestionowaniu, kontestowaniu lub odrzucaniu. Sugeruje to, że ustanawianie reżimów percepcyjnych nie jest procesem inkluzywnym i przebiegającym bezkonfliktowo. Jest to raczej agonistyczna walka, w której każdy członek społeczności podmiotów postrzegających i mówiących zabiega o dostrzeżenie i rozważenie jego punktu widzenia. Niektórzy narzucają innym swoje postrzeganie świata z większym powodzeniem, inni z mniejszym, większość akceptuje dominujące sposoby postrzegania bez refleksji czy protestu. Wyłaniająca się w ten sposób nieuchronna nierówność jest właśnie tym, co Rancière nazywa „dystrybucją postrzegalnego”. Jak pisze:

idea „dystrybucji postrzegalnego” implikuje, [że] „wspólny” świat nigdy nie jest po prostu etosem, wspólnotą zamieszkania, co wynika z utrwalania się pewnej liczby splatających się ze sobą aktów. Jest to zawsze polemiczny rozkład sposobów bycia i „zawodów” w przestrzeni możliwości (Rancière 2004, s. 42).

5. Synestezja i sztuka patrzenia

Zlekceważenie przez Goldmana krytycznej filozofii Wittgensteina w sporej mierze odpowiada za niedostatecznie społeczny charakter Goldmanowskiej epistemologii społecznej. Należy także podkreślić fakt, również zlekceważony przez Goldmana, że społeczne konstytuowanie postrzegania było tematem intensywnego i wszechstronnego zainteresowania teoretycznego na długo przed Wittgensteinem. Według Martina Jaya do ukonstytuowania dominującego w kulturze zachodniej reżimu poznawczego i skojarzonego z nim porządku sensorycznego przyczynił się Kartezjusz. Nie można także pomijać faktu, że współczesny mu Francis Bacon był jednym z pierwszych filozofów nowoczesności, który postawił pytanie o czynniki wpływające na ludzkie postrzeganie. Jako empirysta, szczególnie mocno zainteresowany problemami postrzegania, sądził, że umysł ludzki znajduje się pod wpływem czterech iluzji, „idoli”, które zniekształcają adekwatne postrzeganie rzeczy:

Twierdzenie, iż ludzkie zmysły są miarą rzeczy, jest fałszywe; wręcz przeciwnie, wszystkie spostrzeżenia, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe, odnoszą się do człowieka, a nie do wszechświata. Rozum ludzki jest jak nierówne zwierciadło, które odbija promienie od rzeczy i łączy swoją naturę z naturą rzeczy, przez co je zniekształca i psuje (Bacon 2000, s. 41).

Jednak zjawisko społeczne go konstruowania postrzegania było doskonale znane juŹ w staroŹytnoŹci. Chodzi nie tylko o wszechstronną krytykę doŹwiadczenia zmysłowego sformułowaną przez sceptyków. Szczególnie istotna była znacznie wcześniejsza, prekursorska polityczna teoria postrzegania stworzona przez Antyfona. Jako inicjator ruchu sofistycznego i właŹciwy twórca estetyki politycznej, Antyfon nie tylko zwracał uwagę na zniewalającą moc obrazów, ale takŹe diagnozował społeczne i polityczne Źródła tej ich mocy. Twierdził, Źe wśród ustanawianych praw sà prawa regulujące postrzeganie rzeczywistoŹci:

Prawa pozytywne ustanawia się bowiem dla oczu – co mają widzieć, a czego nie; i dla uszu – co mają slyŹeć, a czego nie; i dla języka – co ma mówić, czego nie; i dla rąk, co mają robić, a czego nie; i dla nóg, dokąd mają iŹć, a dokąd nie; i dla umysłu – czego ma pragnąć, a czego nie (Antyfon, fragm. 44, B2–B3, w: Legowicz 1970, s. 117–118; Gagarin 2002, s. 184).

Krytyka Antyfona wskazuje na wpływ społeczne, kulturowe i polityczne, które oddziałują na ludzkie zmysły, i na nie składa odpowiedzialność za błędne postrzeganie rzeczywistoŹci. Warunkiem umożliwiającym jego krytykę konwencjonalnie ukonstruowanego spojrzenia było wprowadzone przezeń odróŹnienie prawa naturalnego od stanowionego. Naiwnie wierzył, Źe odwołując się do prawa naturalnego, można wyzwolić ludzi od krytykowanych przez siebie konstytutywnych wpływów na postrzeganie. To, co sprawia, Źe doktryny Antyfona i Bacona sà dziŹ szczególnie aktualne, to fakt, Źe nie ograniczały się one, jak u Wittgensteina i wielu współczesnych filozofów po nim, do krytyki samego języka lub postrzegania, ale takŹe śmiało spekulowały na temat społecznych i politycznych wpływów na ludzkie doŹwiadczenia zmysłowe.

Porównanie ich doktryn ze współczesnymi teoriami postrzegania skłania do sugestii, Źe podejŹcie skoncentrowane na samym spojrzeniu, które przykłada kluczową wagę do zdolności postrzegawczych, pomija szereg wpływów kształtujących proces percepcji, zarówno tych specyficznych dla postrzegającego, jak i „zewnętrzných”, czyli społecznych i politycznych. Z kolei propozycyjalne podejŹcie do problemu reprezentacji i postrzegania jest ograniczone jeszcze bardziej, poniewaŹ zakłada metodologiczne pierwszeństwo terminów językowych słuŹących wyrażaniu struktury obrazu, jego kształtów, linii, kolorów itp. W odniesieniu do propozycjonalizmu rzeczą właŹciwą byłoby postawić pytanie, skąd właŹciwie biorą się terminy języka słuŹącego do opisu obrazu. Odpowiedź na to pytanie winna, jak sądzę, zawierać twierdzenie, Źe znaczenia terminów języka wyłaniają się w procesie mniej lub bardziej twórczych prób ujmowania treści obrazów za pomocą dŹwięków, gestów, mimiki i postawy ciała; niektóre z tych prób sà powielane i naśladowane przez członków danej grupy i w ten sposób krystalizują się w obowiązujące reguły mówienia i postrzegania. Wynika stąd, Źe to, co uznajemy zazwyczaj za determinanty zewnętrne wobec postrzegania, okazuje się integralną częścią postrzegania i jest dla postrzegania konstytutywne.

To samo należy powiedzieć o doznaniach dotykowych, słuchowych, węchowych, smakowych i innych. Wskazuje to na jeszcze jedno ograniczenie propozycjonalizmu. Takie pojmowanie percepcji wzrokowej pomija zjawisko synestezji, tj. kojarzenia wrażeń odbieranych przez różne zmysły, np. doznań zapachowych ewokujących postrzeganie wzrokowe, dźwięków ewokujących doznania smakowe, itp. W swojej krytyce dominujących stanowisk w teorii percepcji David Howes i Constance Classen argumentują, że synestezja odgrywa ważną, lecz niedocenianą filozoficznie rolę w poznaniu. Choć ma ona zapewne podłoże w wyposażeniu genetycznym, to nie można jej w pełni wyjaśnić wyłącznie za pomocą kategorii neurologicznych. Kompleksowa teoria postrzegania nie może pomijać „kształtowanych przez kulturę”, międzyzmysłowych skojarzeń, musi więc uwzględniać „czynniki społeczne” (Howes, Classen 2014, s. 156).

Czynniki społeczne i polityczne, czyli wzorce kulturowe, naciski grupowe, ideologie polityczne, interpretuje się zazwyczaj jako zakłócenia zaburzające ludzkie postrzeganie, odpowiedzialne za jego zniekształcenia. Do pewnego stopnia tak jest, lecz tylko w ograniczonym zakresie i określonych okolicznościach. Nie oznacza to bowiem, że wyzwolenie się od takich wpływów pozwoliłoby odzyskać zdolność obiektywnego postrzegania rzeczy takimi, jakie są. Jest raczej tak, iż ludzki wzrok jest plastyczny i podatny na złudzenia, co dowodzi, że nasza zdolność widzenia jest konstytuowana przez społecznie ustalone i dynamiczne reżimy percepcyjne. Iluzję, jako ich skutek uboczny, są nieuniknionym kosztem opanowania sztuki widzenia.

Zakończenie.

Poza indywidualistyczny agregacjonizm kognitywny

Celem przedstawionej powyżej argumentacji było zdefiniowanie pojęcia reżimu percepcyjnego pojmowanego jako część bardziej rozległego reżimu poznawczego. Tak rozumiany reżim percepcyjny stanowi ponadindywidualną strukturę umożliwiającą postrzeganie rzeczywistości w sposób ukształtowany w ramach danej grupy społecznej. Struktura taka, choć powstaje dzięki indywidualnym aktom percepcyjnym, ma charakter emergentny: wyłania się dzięki jednostkowym doznaniom, zdolnościom postrzegawczym oraz intencjom, zaś uzyskawszy *quasi*-autonomię, aktywnie je kształtuje, a zarazem jest nieustannie przez nie podtrzymywana i modyfikowana.

Precyzując status ontologiczny reżimu percepcyjnego, należy powiedzieć, że nie da się go zredukować do indywidualnych doznań podmiotów poznania, lecz zarazem nie jest on tożsamy z transcendentnymi, ponadindywidualnymi bytami, jak struktury języka Ferdinanda de Saussure’a, *episteme* Michela

Foucaulta czy postulowany przez Hegla „duch” w kilku jego postaciach. Status reżimu percepcyjnego można wyjaśnić przez analogię do pojęcia *hexis* z filozofii moralnej Arystotelesa (*Etyka nikomachejska*, 1106a 12; por. Allard-Nelson 2001), które doczekało się rozmaitych interpretacji i kontynuacji w dziełach późniejszych filozofów i socjologów. Do najbardziej wnikliwych należą rozważania Thorsteina Veblena, który analizował genezę i funkcjonowanie społecznie utrwalonych struktur postrzegania, myślenia i zachowania, określanych przezeń mianem „nawyków” (*habits*; por. Veblen 1899/2008). Kategoria ta odgrywa ważną rolę w pracach Pierre’a Bourdieu jako „habitus” i oznacza „ustrukturyzowaną strukturę przystosowaną do funkcjonowania jako struktura strukturyzująca” (Bourdieu 1977, s. 72). Jest to „system trwałych i transponowalnych dyspozycji, który integrując wszystkie minione doświadczenia, funkcjonuje jako matryca postrzegania, oceniania i działania oraz – dzięki analogicznemu przenoszeniu schematów nabytych w uprzedniej praktyce – umożliwia osiąganie nieskończonego zróżnicowanych celów” (Bourdieu 1977, s. 82–83).

Według Bourdieu habitus posiada szereg cech, które w mojej opinii przysługują również reżimowi percepcyjnemu w powyżej zdefiniowanym znaczeniu. Po pierwsze, oznacza on zbiór dyspozycji, wyćwiczonych zdolności i ustrukturyzowanych skłonności, które są zakorzenione nie tyle w ludzkiej biologicznej naturze, co utrwalone w społecznie stanowionych regułach, do których jednostki są przyuczane w procesie socjalizacji. Ludzkie działanie i ludzka wiedza, a także postrzeganie, nie są więc czymś podyktowanym jednostkom przez ich biologiczną konstytucję czy narzuconym z zewnątrz przez ahisteryczne, pozaludzkie struktury. Są one kształtowane w procesie interakcji między jednostkami według zasad, które uzyskują częściową niezależność i sprawczość przejawiającą się w zdolności do kształtowania i determinowania indywidualnych ludzkich skłonności, umiejętności i decyzji. Po drugie, społecznie kształtowane reguły są transferowalne z jednej sfery praktycznego działania na inne; metoda poznawania i działania, powstała w ramach jednej z praktyk, jest często skutecznie przenoszona na inne praktyki. Po trzecie, reguły te nie są ponadczasowe ani całkowicie niezależne od jednostek, lecz są niezamierzonym tworem ich współdziałania, kształtowanym w różnych okolicznościach, a więc są dynamiczne, mogą bowiem ulegać erozji, kwestionowaniu i unieważnianiu wskutek konfrontacji z odmiennymi okolicznościami. Cechę czwartą habitusu można ująć za pomocą wzmiankowanego wyżej pojęcia przygodnej trwałości: pomaga ono wyrazić jego inercyjny charakter, który pozwala mu odgrywać stabilizującą rolę w odniesieniu do indywidualnych intencji i dążeń, wskutek czego między nim a jednostkowymi dążeniami powstaje napięcie, domagające się rozładowania przez podporządkowanie się mu lub przez jego odrzucenie. Reguły habitusu są trwalsze od indywidualnych intencji i predylekcji, dzięki czemu mogą one pełnić w stosunku do nich rolę

kształtującą, lecz nie są niezmiennie. Z jednej strony bowiem współkonstruuje on ludzkie poznanie i działanie, a zarazem sam jest współkonstruowany przez ludzką wiedzę i czyny. Cecha piąta habitusu to swoista bezwładność, analogiczna do zjawiska histerezy objaśnionego wyżej w kontekście roli pamięci w postrzeganiu — w istocie sam Bourdieu w tym kontekście powołuje się na pojęcie histerezy (Bourdieu 1977, s. 83; Wacquant 2016, s. 66–67).

Powyższe cechy przypisane habitusowi pozwalają określić jego status ontologiczny w sposób wykraczający poza dwie jałowe opozycje: między jednostkowością i wspólnotowością oraz między strukturalizmem i konstrukcjonizmem. Zgodnie z tą perspektywą, na ludzkie poznanie i działanie składają się nie tylko idiosynkratyczne doznania, myśli, intencje i skłonności poszczególnych podmiotów, lecz także społeczne reguły powstałe dzięki ludzkiemu współdziałaniu. Reguły te nie są ponadhistorycznymi i ponadludzkimi strukturami lub bytami dostępnymi szczególnemu rodzajowi intuicji. Choć kierują one naszym postrzeganiem, same są zazwyczaj niewidoczne; ich istnienie oraz ich sprawcza siła są dostrzegalne dopiero wówczas, gdy zostaną pogwałcone.

W sposób analogiczny należy pojmować status ontologiczny zdefiniowanego wyżej reżimu percepcyjnego. Nie jest on wytworem naturalnej konstytucji człowieka, lecz tworem społecznym. Sposoby postrzegania rzeczywistości ukształtowane w jednej z ludzkich praktyk życiowych są transferowalne na inne. Nie jest on historycznie niezmienny, podlega bowiem zmianom odpowiednio do dynamicznych okoliczności. Jest trwalszy niż indywidualne procesy postrzegania, wskutek czego cechuje się stabilizującą bezwładnością lub histerezą, przez co pomiędzy konstytuującymi go regułami a indywidualnymi zdolnościami postrzegania powstaje napięcie, lecz nie jest niepodatny na indywidualne idiosynkrazje percepcyjne.

W opozycji do powyżej naszkicowanej koncepcji, przyjęta przez Goldmana indywidualistyczna perspektywa w rozumieniu wiedzy oraz agregacjonizm w rozumieniu jej wymiaru społecznego sprawiają, że próżno szukać w pracach Goldmana krytycznej refleksji nad postrzeganiem. „Społeczność” wiedzy w epistemologii Goldmana ma bowiem charakter agregacjonistyczny: wiedza społeczna to wiedza pojedynczych podmiotów, która podlega zagregowaniu w instytucjach i innych grupach ludzkich, a jako taka jest co najwyżej sumą wiedzy znajdującej się w posiadaniu jednostek będących ich członkami. Fakt ten, w powiązaniu z konsekwentnym przekonaniem, iż nośnikami wiedzy są tylko jednostki, przesądza o niedostatecznie społecznym charakterze społecznej epistemologii Goldmana.

Bibliografia

- Allard-Nelson S.K. (2001), *Virtue in Aristotle's Rhetoric: A Metaphysical and Ethical Capacity*, „Philosophy & Rhetoric” 34 (3), s. 245–259.
- Alloa E. (2021), *Seeing-as, Seeing-in, Seeing-with: Looking Through Pictures*, w: K. Purgar (red.), *The Palgrave Handbook of Image Studies*, London: Palgrave Springer, s. 483–499, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-71830-5>.
- Allport G.W., Pettigrew T.F. (1957), *Cultural influences on the perception of movement: The trapezoidal illusion among Zulus*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 55, s. 104–113.
- Anscombe G.E.M. (1981), *The Intentionality of Sensation. A Grammatical Feature*, w: taż, *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, t. 2, Oxford: Blackwell, s. 3–20.
- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Asch S.E. (1955), *Opinions and Social Pressure*, „Scientific American” 193 (5), s. 31–35.
- Becker K., Frosh P. (2015), *Visual frictions*, „Journal of Aesthetics & Culture” 7 (1), <https://doi.org/10.3402/jac.v7.30347>.
- Baumgarten A.G. (1750/1961), *Aesthetica*, Hildesheim: Georg Olms.
- Bourdieu P. (1977), *An Outline of the Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brewer B. (2007), *Perception and Its Objects*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 132 (1), s. 87–97.
- Brewer B. (2011), *Perception and Its Objects*, Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm R. (2014), *Act, Content and the Duck-Rabbit*, w: J.V. Canfield, S. Shanker (red.), *Wittgenstein's Intentions*, London: Routledge, s. 87–103.
- Chmielewski A. (2013), *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Chmielewski A. (2020a), *Politics and Recognition: Towards a New Political Aesthetics*, London: Routledge; <https://doi.org/10.4324/9780429297489>.
- Chmielewski A. (2020b), *Post-Truth and Consequences*, w: M. Gudonis, T. Benjamin, B.T. Jones (red.), *History in a Post-Truth World: Theory and Praxis*, London: Routledge, s. 47–65; <https://doi.org/10.4324/9780429319204-4>.
- Dalaqua G.H. (2020), *Aesthetic injustice*, „Journal of Aesthetics & Culture” 12 (1), <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>.
- De Jaegher H., Di Paolo E. (2007), *Participatory sense-making*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 6, s. 485–507.
- Dewey J. (1934), *Art as Experience*, New York: Perigree.
- Dunlop C.E.M. (1984), *Wittgenstein on Sensation and „Seeing-As”*, „Synthese” 60 (3), s. 349–367.
- Dutton D. (2009), *Art Instinct*, New York: Bloomsbury Press.
- Foster H. (2013), *What's the problem with critical art?*, „London Review of Books” 35 (19).

- Gagarin M. (2002), *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin: Texas University Press.
- Gendler T.S. (2008), *Alief and Belief*, „The Journal of Philosophy” 105 (10), s. 634–663.
- Goldman A.I. (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldman A.I. (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/0198238207.001.0001>.
- Gombrich E.H. (1950), *The Story of Art*, London: Phaidon.
- Gombrich E.H. (1960a), *Art and Illusion. A Study in Psychology of Pictorial Representation*, Princeton: Princeton University Press.
- Gombrich E.H. (1960b), *On Physiognomic Perception*, „Daedalus” 89 (1), s. 228–241.
- Gombrich E.H. (1969), *The Evidence of Images*, w: C.S. Singleton (red.), *Interpretation: Theory and Practice*, Baltimore: Johns Hopkins Press, s. 35–68.
- Gombrich E.H. (1979), *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*, London: Phaidon.
- Habermas J. (1998), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, przeł. C. Ciaran, P. de Greiff, Cambridge: Polity Press.
- Heyes C.J. (red.) (2003), *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*, Ithaca: Cornell University Press.
- Honneth A. (1991), *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, przeł. K. Baynes, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hopkins R. (2010), *Inflected Pictorial Experience: Its Treatment and Significance*, w: C. Abell, K. Bantinaki (red.), *Philosophical Perspectives on Depiction*, Oxford: Oxford University Press, s. 151–180.
- Howes D., Classen C. (2014), *Ways of sensing: Understanding the senses in society*, London – New York: Routledge.
- Jay M. (1988), *Scopic regimes of modernity*, w: H. Foster (red.), *Vision and Visuality*, Seattle: Bay Press, s. 3–28.
- Johnson M. (2018), *The Aesthetics of Meaning and Thought: The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Keating E., Hadder R.N. (2010), *Sensory Impairment*, „Annual Review of Anthropology” 39, s. 115–129.
- Kripke S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Malden, MA: Blackwell.
- Legowicz J. (1970), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Liaci E., Fischer A., Atmanspacher H., Heinrichs M., Tebartz van Elst L., Kornmeier J. (2018), *Positive and negative hysteresis effects for the perception of geometric and emotional ambiguities*, „PLOS One” 13 (9), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0202398>.
- Lo Presti P. (2015), *Rule-following, meaning constitution, and enactment*, „Human Affairs” 25, s. 110–120, <https://doi.org/10.1515/humaff-2015-0009>.
- Lopes D.M. (2005), *Sight and Sensibility: Evaluating Pictures*, Oxford: Oxford University Press.

- Lopes D.M. (2008), *Nobody Needs a Theory of Art*, „The Journal of Philosophy” 105 (3), s. 109–127.
- Lopes D.M., Nanay B., Riggle N. (2022), *Aesthetic Life and Why It Matters*, Oxford: Oxford University Press.
- Lycan W.G. (1971), *Gombrich, Wittgenstein, and the Duck-Rabbit*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 30 (2), s. 229–237.
- Mangan J. (1978), *Cultural Conventions of Pictorial Representation: Iconic Literacy and Education*, „Educational Communication and Technology” 26 (3), s. 245–267.
- Martin M.G.F. (2004), *The limits of self-awareness*, „Philosophical Studies” 120, s. 37–89.
- Mead G.H. (1972), *Mind, Self, and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty M. (1993), *Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, red. G. Johnson, M.B. Smith, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Milgram S. (1973), *The Perils of Obedience*, „Harper’s Magazine” 247, s. 62–77.
- Milgram S. (1974), *Obedience to Authority: An Experimental View*, London: Tavistock.
- Millar B. (2014), *The Phenomenological Problem of Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 88 (3), s. 625–654.
- Mouffe Ch. (2000), *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Nagy E. (2017), *Newborn baby development has been vastly underestimated, our study shows*, „The Conversation”, <https://theconversation.com/newborn-baby-development-has-been-vastly-underestimated-our-study-shows-81972>.
- Nanay B. (2013), *Between Perception and Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Nanay B. (2016), *Aesthetics as Philosophy of Perception*, Oxford: Oxford University Press.
- Nanay B. (2017), *Current Controversies in Philosophy of Perception*, London: Routledge.
- Pitkin H.F. (1972), *Wittgenstein and Justice*, Berkeley: Berkeley University Press.
- Platon (1959), *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Polanyi M. (2005), *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, London: Routledge.
- Popper K.R. (1963), *Conjectures and Refutations*, London: Routledge.
- Rancière J. (2004), *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, przeł. G. Rockhill, London – New York: Continuum.
- Rancière J. (2013), *Aisthesis: Scenes from the aesthetic regime of art*, przeł. P. Zakir, London: Verso.
- Rancière J., Honneth A. (2016), *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, red. K. Genel, J.-Ph. Deranty, New York: Columbia University Press.
- Ribeiro R. (2014), *The Role of Experience in Perception*, „Human Studies” 37 (4), s. 559–581.
- Russell B. (1910–1911), *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 11, s. 108–128.

- Savigny E. von. (2014), *Why Can't a Baby Pretend to Smile? (PI §249 and Something Else)*, w: J.V. Canfield, S. Shanker (red.), *Wittgenstein's Intentions*, London: Routledge, s. 104–118.
- Schroeder S. (2020), *The Emergence of Wittgenstein's Views on Aesthetics in the 1933 Lectures*, „Estetika: The European Journal of Aesthetics” LVII/XIII (1), s. 5–14, <https://doi.org/10.33134/eeja.25>.
- Sen A. (2003), *Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci*, „Journal of Economic Literature” XLI, s. 1240–1255.
- Shapiro A., Todorović D. (red.) (2017), *The Oxford Compendium of Visual Illusions*, Oxford: Oxford University Press.
- Simoniti V. (2021), *Art as Political Discourse*, „British Journal of Aesthetics” 61 (4), s. 559–574, <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayab018>.
- Taylor Ch. (1985), *Philosophical Papers*, t. I: *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Veblen T. (1899/2008), *The Theory of the Leisure Class*, New York: Oxford University Press.
- Wacquant L.J.D. (2016), *A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus*, „The Sociological Review” 64, s. 64–72, <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12356>.
- Waismann F. (1930/1931), *Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs*, „Erkenntnis” 1, s. 228–248.
- Ward E., Ganis G., Bach P. (2019), *Spontaneous Vicarious Perception of the Content of Another's Visual Perspective*, „Current Biology” 29, s. 874–880, <https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.01.046>.
- Weir L., (2008), *The Concept of Truth Regime*, „The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie” 33 (2), s. 367–389.
- Wessell L.P. Jr. (1972), *Alexander Baumgarten's Contribution to the Development of Aesthetics*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 30 (3), s. 333–342.
- Whitebook J. (2001), *Mutual Recognition and the Work of the Negative*, w: W. Rehg, J. Bohman (red.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory: Essays in Honor of Thomas McCarthy*, Boston: The MIT Press, s. 257–291.
- Wittgenstein L. (1922/1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. D.F. Pears, B.F. McGuinness, London: Routledge.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophical Investigations*, red. G.E.M. Anscombe, R. Rhees, przeł. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein L. (1969), *On Certainty*, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, przeł. G.E.M. Anscombe, D. Paul, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein L. (1974), *Philosophical Grammar*, red. R. Rhees, przeł. A. Kenny, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein L. (1975), *Philosophical Remarks*, red. R. Rhees, przeł. R. Hargreaves, E. White, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein L. (1998), *Culture and Value*, red. G.H. von Wright, H. Nyman, przeł. P. Winch, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, wyd. 2 zmienne, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Wollheim R. (1980), *Art and Its Objects: With Six Supplementary Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wollheim R. (1998), *On Pictorial Representation*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 56 (3), s. 217–226.
- Wrigley M. (1989), *The Origins of Wittgenstein’s Verificationism*, „Synthese” 78 (3), s. 265–290.

A d a m C h m i e l e w s k i

The Social Construction of Perception: The Private Vision Argument

Keywords: *aspect-perception, perceptual hysteresis, political aesthetics, regime of perception*

The subject of this article is a critical assessment of Alvin I. Goldman’s theory of perception which constitutes a part of his social epistemology. I argue that although perception is an important part of traditional epistemology, its social dimension in Goldman’s social epistemology is negligible and, as a result, his theory of perception remains indelibly individualistic and thus deficient. In opposition to such an understanding of perception, I develop an alternative view which enables one to understand perception as endowed with a much broader social dimensions. To do so, I employ selected insights from the contemporary theory of perception and claim that individual perceptive faculties are inescapably exposed to various influences that contribute not only to their contents but also, more importantly, play a crucial role in the emergence and development of perceptive abilities in the first place. Relying on the discussion of Wittgenstein’s early views on perception, and his idea of the captivating effect of a picture, I argue that by practicing the art of seeing and understanding a picture we master the rules of sensory orders, or perceptual regimes, which are sustained by a collective perceptual hysteresis, and which enable us to see the world in a specifically ordered way. I also claim that though the sense of sight is a natural human endowment, the ability to see, like many other abilities, needs to be learned through a process which I call ‘seeing-with-others’. Since all cognitive subjects unavoidably take part in the creation of perceptual regimes – though they engage in the process to a varying degree – such interactive processes may be interpreted as democratic, though not in the consensual but rather in an agonistic sense.