

Miodoński, Leon

Medycyna romantyczna w Niemczech jako eksplikacja filozoficznego rozumienia świata i człowieka - Mesmer i mesmeryzm

Medycyna Nowożytna 8/2, 5-32

2001

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Leon Miodoński

Medycyna romantyczna w Niemczech jako ekspli- kacja filozoficznego rozu- mienia świata i człowieka – Mesmer i mesmeryzm

Schyłek wieku XVIII i początek wieku XIX był tym rzadkim w dziejach okresem, kiedy permanentne procesy modernizacji doprowadziły wiedzę ludzką do takiego stopnia, że wykształciły się nowe dyscypliny nauki, które z kolei zmodyfikowały w znacznym stopniu tradycyjne, ufundowane na modelu metafizyczno-ezoterycznym, rozumienie świata. Otworzyła się przestrzeń wielowymiarowości w badaniach przyrodniczych, geograficznych i historyczno-kulturowych, jak również w rozumieniu samego człowieka i jego struktury duchowej. Okres ten stanowi dla myśli europejskiej ważny moment przełomowy także i w tym sensie, że wyraża on swoisty stan międzyparadygmataczny, gdy teorie starego porządku wykazywały daleko idące niedostosowanie do zmieniającej się w szybkim tempie rzeczywistości, natomiast symptomy nowego porządku wykazywały wszelkie niedomagania nieukształtowanych jeszcze w pełni, spontanicznych prób rozumienia świata w oparciu o nowe przesłanki teoretyczne. Stąd obserwujemy tak wiele często sprzecznych, śmiałych i żywiłowych koncepcji, które na podstawie coraz to nowych zjawisk, nie

do końca jeszcze wówczas rozumiały i opisywane językiem nauki, pretendowały do miana koncepcji filozoficznych, narzucając wręcz swoisty styl myślenia. W tej szczególnej sytuacji znalazł się niemiecki Idealizm pokantowski; zainteresowany rzeczywistym światem i rzeczywistymi procesami przyrodniczymi nie stronił jednak od mistyki i metafizyki, a wręcz z lubością poszukiwał platońskiego ideału „drugiego żeglowania”.

Idealizm pokantowski, zwłaszcza w wersji schellingiańskiej i romantycznej, opiera się na dwóch fundamentalnych kwestiach, a mianowicie na badaniach natury absolutu oraz na przekonaniu o niepoznawalności absolutnego przez myślenie pojęciowe. Schelling pokazał, że absolut jest elementem dynamicznie pojmowanego świata. Postęp, stopniowe objawianie się, czy też samourzeczywistnianie absolutu przejawia się w walce przeciwieństw tkwiących w samej istocie bytu. Tę samą myśl rozwijał Herder, a później Hegel na gruncie procesu historycznego i w koncepcji dialektycznej procesualności obiektywizującej, zawartego immanentnie w dziejach ducha. Ruch romantyczny, wyrastając z atmosfery idealizmu niemieckiego, przejął z niego zasadniczy kontekst pojęciowy i strukturę myślenia. Filozofia Kanta, Jacobiego, spór o Spinozę, transcendentalizm, dynamiczna filozofia przyrody i pietyzm ukształtowały w Niemczech intelektualny sprzeciw wobec racjonalnego i mechanistycznego modelu świata.

U czołowych filozofów przyrody pojęcie „mechanizm” i mechaniczne działanie zastąpiło pojęcie „organizm” i „fizjologia”. Romantycy poszli jeszcze dalej. Sprzeciw wobec tradycji oświeceniowej oznaczał dla nich budowę nowej estetyki, gdzie czynniki racjonalne spletały się we wzajemnym związku. Poeta stał się medium pośredniczącym w nieodgadzionym świecie uczuć i marzeń. Ale romantycy nie odrzucali oświeceniowej nauki, wręcz przeciwnie, dostrzegali w analizie struktury przyrodniczej element komplementarny w stosunku do refleksji estetycznej i kreacji artystycznej. Pojęcia „wzniosłość”, „piękno” i „geniusz” uzyskują szersze znaczenie, odnosząc się również do przyrody.

Dla myślicieli niemieckich, wyrastających w atmosferze duchowości pietystycznej i szacunku dla wiedzy, romantyzm nie mógł oznaczać prostego zniesienia i unieważnienia empirycznych badań przyrody, wręcz przeciwnie, właśnie wówczas pod sztandarami romantycznej ideologii dokonuje się znaczący rozwój nauk przyrodniczych, wyrażający się m.in. w procesie kształtowania się specjalistycznych dziedzin badawczych, takich jak elektrochemia, anatomia porównawcza, chemia, psychologia eksperymentalna, językoznawstwo porównawcze itd. Dla każdego tzw. ro-

mantyka studia przyrodnicze umożliwiały głębsze zrozumienie otaczającego świata i naturę procesów przyrodniczych. Za dobry przykład mogą posłużyć listy Gotthilfa Heinricha Schuberta (1780–1860) do Emila von Herder (1783–1855): „Czym bliżej jestem tej świątyni nauk [przyrodoznawstwa – L.M.], stworzonej przez największy geniusz mojego pokolenia, widzę więcej, wznoszę się i potęgują się moje siły. Emilu, studiuj astronomię, chemię, fizykę, botanikę i zoologię a uczynisz się szczęśliwym na całe życie!”¹. Przyrodoznawstwo romantyczne oznacza zatem nowy model rozumienia świata i człowieka. Model z gruntu różny od tradycji racjonalistycznej i empirycznej, jak również od współczesnych koncepcji formułowanych w kręgu myśli angielskiej i francuskiej.

1. Romantyczna filozofia przyrody i medycyna

Specyfika ruchu intelektualnego, zwanego romantyczną filozofią przyrody i jego konsekwencje w teoriach medycznych wynikają z historycznych uwarunkowań i odrębności myśli niemieckiej. Cały kompleks spraw z tym związanych szeroko omawia Bożena Płonka-Syroka w swojej znakomitej monografii *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1897–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu* (1999). „Romantyczna sytuacja problemowa” jest efektem historyczno-kulturowych i mentalnych doświadczeń Niemców. Okazuje się bowiem, że u zarania narodzin współczesnej nauki żywa okazuje się tam w dalszym ciągu tradycja platońska i neoplatonizm, filozofia hermetyczno-ezoteryczna, magia naturalna i paracelsjanizm². W tej perspektywie sposób konceptualizowania świata wynika nie tyle z przesłanek empirycznych, ile ze spekulatywnych modeli rozumienia świata³.

Jeśli poszukiwać bezpośrednich źródeł inspiracji dla całego ruchu zwanego romantyczną filozofią przyrody, bez wahania można wskazać na Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854). On jest tą szczególną osobowością epoki, ognisku-

¹ G. H. Schubert, *Aus Briefen an Emil von Herder*, [w:] F. R. Merkel, *Der Naturphilosoph Gotthilf Heinrich Schubert und die deutsche Romantik*, München 1913, s. 111.

² B. Płonka-Syroka, *Medycyna niemiecka nurtu niematerialistycznego 1797–1848 i polska recepcja jej teorii i doktryn w dziewiętnastym stuleciu* Warszawa 1999, Rozdz. III, *Historyczne uwarunkowania odrębności procesu modernizacji niemieckiej myśli medycznej od XVI wieku do połowy XIX stulecia*, s. 197–221.

³ L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przetomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Wrocław 2001, Rozdz. I, *Metafizyka i przyrodoznawstwo*, s. 53–144.

jąca „ducha czasu”, on formułuje zarys nowej, konsekwentnie umacnianej filozofii przyrody, którą niemal w sposób kultowy rozwijają jego liczni zwolennicy.

Schelling odrzucał fizykę eksperymentalną jako „zbiór faktów”. Prawdziwą fizyką może być tylko „fizyka spekulatywna”, czyli „wyższa fizyka”, odnosząca się do pryncypiów bytu. W *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), dziele, o którym Franz Baader (1765–1841) z emfazą powiedział, że było „pierwszym radosnym objawieniem fizyki obudzonej ze śmiertelnego snu atomizmu”⁴, zawierają się dwa kluczowe momenty rozumienia świata: dynamiczna natura bytu oraz teoria organizmu. Różnicowanie się pierwotnych sił przyrody wyznacza kolejne wyższe formy różnicowania się, które już w pierwotnej polaryzacji eteru i światła ustanowiły ściśle ze sobą powiazaną relację między „centrum” a „peryferiami”. Źródło bytu tkwi w działaniu pierwotnych sił: „zasady pozytywnej” i „zasady negatywnej”, połączonych ze sobą w „jedności i konflikcie”. Pierwotna jedność i konflikt wyznaczają specyfikę równowagi jako idea „organizującej i tworzącej zasady świata jako systemu”⁵. „Dusza świata” (*Weltseele*) zatem, to pierwotny stan, w jakim znajdują się pierwotne siły natury, stan tworzącej równowagi. Jednakże sama dusza świata nie jest istotą świata, lecz „stanem rzeczy”, „prawem równowagi”.

Absolutne jako identyczność subiektywnego i obiektywnego jest „całością jako Idea”, „wiecznym aktem poznania”, będącym dla siebie jednocześnie materią i formą, jest również stałym wytwarzaniem, w którym znoszą się różnice między realnym i idealnym, podmiotem i przedmiotem, subiektywnością i nieskończonością. W absolutnym zawiera się totalna jedność istoty zawierającej się absolutnie w formie, formy zawierającej się absolutnie w istocie oraz syntezy obu absolutności. „Natura” absolutnego polega na „ekspansji” jego nieskończoności w skończone. Dają się tu uchwycić dwa koherentne, aczkolwiek rozróżnialne momenty: pierwszy, ekspansja jedności w wielość i koniecznie dopełniające go „przyjęcie” skończonego w nieskończonym oraz drugi – ponowne „wyobrażenie” skończonego w nieskończonym. Skutkiem działania absolutnego pozostaje przyroda, świat idealny i szczególnie jedność utrzymująca je we wzajemnym związku.

⁴ F. X. v. Baader, *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Hoffmann, J. Hamberger, Bd. 1–16, Leipzig 1851–1860. Tu: Bd. 7, s. 26. Tu: Bd. 3, s. 249.

⁵ F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 1–10, Abt. II, Bd. 11–14 (1–4), hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856–1861. Tu: Abt. I, Bd. 2, s. 381.

Ich zależność wyraża istotny moment wiecznego działania absolutu, konieczne jego strony – realną oraz idealną. Przyroda, będąc realną stroną wiecznego działania absolutu, jawi się sama w sobie jako „duch zrodzony w obiektywności” i szczególne „wyobrażenie istoty w formie”. Przyroda zatem, wyrażając swoją istotę w formie cielesnej, znajduje się już poza absolutnym (*natura naturata*), w odróżnieniu od przyrody, będącej absolutnym aktem poznania (*natura naturans*). W absolutnym znoszą się różnicujące jedności przyrody i świata idei w „jednej jedności”. Przyroda i świat idei tworzą „Jeden Świat”⁶.

Różnica między przyrodą a duchem ma więc jedynie charakter kwantytatywny, wyraża się ona w sześciu „potencjach”. Pierwsza z nich przejawia się na poziomie ogólnej budowy świata, czyli w syntezie siły ciężkości i światła, inaczej zaś działania czynnika spajającego i ekspansywnego. Druga wyraża się poprzez mechanizm łączący magnetyzm, elektryczność i „chemizm” w ich podstawowej funkcji procesów przyrody nieożywionej. Organizm tworzy trzecią potencją specyficzny poziom jedności dwóch poprzednich w przyrodzie organicznej, manifestującej się w syntezie wrażliwości, pobudliwości oraz rozmnażania. Natomiast trzy kolejne potencje odnoszą się do sfery konstrukcji świata idealnego. Pierwsza z nich jest wiedzą wynikającą ze samoświadomości, wrażenia i oglądu. Druga jest działaniem wyrażonym w wolności, moralności i religii. Ostatnia potencja stanowi syntezę wiedzy oraz działania i dotyczy obszaru sztuki, w którym następuje symboliczne urzeczywistnienie nieskończonej działalności ducha⁶. Pojęcie „organizm” zatem ma u Schellinga podwójne znaczenie. W węższym sensie odnosi się do trzeciej potencji, będąc stopniem zorganizowania przyrody w jej procesie rozwoju do „absolutnej jedności”. W sensie zaś szerszym organizm oznacza cały system potencji jako model „absolutnej identyfikacji absolutnego i przyrody”, w którym potencje wyrażają określone stopnie całości w organiczny sposób powiązane w jednym uniwersalnym materialno-duchowym organizmie. Teoria organizmu jako ogólna teoria bytu określa zatem charakter procesów różnicowania się jedności, mających swoje odniesienie zarówno w najprostszych, pierwotnych formach, czyli różnicowanie się i jedność eteru oraz światła, jak również odnosi się do wszystkich innych procesów konstytuujących świat.

⁶ Tamże, s. 66–67.

⁷ Zob.: M. Frank, *Schellings spekulative Umdeutung des Kantischen Organismus-Konzepts*, [w:] *Hegels Jenaer Naturphilosophie* hrsg. von K. Viewig, München 1998, s. 201.

Schellingiańska koncepcja organizmu okazała się nadzwyczaj płodną inspiracją dla współczesnych dyskusji toczonej na łamach czasopism naukowych. Szczególną uwagę zwraca rozgłos, jaki uzyskała w środowisku lekarskim, spierającym się wówczas o status medycyny jako nauki. Liczne grono zwolenników autora *Von der Weltseele* przyczyniło się do rozwoju jednej z najbardziej prężnych dziedzin przyrodoznawstwa – romantycznej medycyny. Jak wysoko ceniono Schellinga w środowisku lekarzy niech świadczy tytuł doktora medycyny, jaki przyznał mu w roku 1802 Fakultet Medyczny Uniwersytetu Ludwiga-Maximiliana w Landshut⁸. Równie wspaniałym wyróżnieniem była dedykacja Andreego Röschlauba w czwartym tomie wydawanego przez niego „Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde”⁹. Nie jest ona tylko kurtuazyjnym ukłonem w stronę znanego jenajskiego filozofa, lecz wyrazem głębokiego szacunku wobec myśliciela, którego filozofia przyrody w istotny sposób zderminowała rozwój teorii medycyny na początku XIX wieku.

Medycyna, podobnie jak inne nauki przyrodnicze, przeżywała u schyłku XVIII wieku okres szczególnego rozwoju. Pod naporem nowych teorii przyrodniczych i nowych metod leczenia (brownizm, mesmeryzm) ustępowała powoli medycyna oparta na paradygmacie alchemiczno-hermetycznym. W dalszym ciągu jednak otwarta była sprawa jej teoretycznego umocowania jako nauki. Dylemat ten wielokroć rozstrząsał Andreas Röschlaub (1768–1835): „Jeśli w ogóle medycyna byłaby zdalna do jakiegoś naukowego potraktowania, istniałaby potrzeba zastosowania do tego filozofii przyrody, której podstawowe zasady musi przyjąć lekarz jako własne. Czymże bowiem jest podstawa teorii medycznej jak nie zastosowaniem filozofii przyrody? Pozbawić medycynę filozofii to niedorzeczny pomysł postrzelonej głowy”¹⁰. Filozofia stanowi zatem niezbędny składnik, umożliwiający przejście od wiedzy leczniczej (*Heilkunde*) do sztuki lekarskiej (*Heilkunst*) i me-

⁸ Zob.: list Röschlauba do Schellinga z 15.05.1802 oraz list Schellinga do rodziców z 8.07.1802 [w:] *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Bd. 1–3, Leipzig 1868–1870. Tu: Bd. 1, s. 368–369, 373.

⁹ „Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde”, hrsg. von Andreas Röschlaub, Bd. 1–5, Frankfurt am Main 1799–1801. Potem pod zmien. tytułem „Magazin zur Vervollkommnung der Medizin”, Bd. 6–10, Frankfurt am Main 1801–1809. „Sr. Wohlgebohrn dem Herrn Dr. F. W. I. Schelling, Professor der Philosophie zu Jena widmet aus Hochachtung gegen Seine Verdienste um die philosophische Bearbeitung der Naturlehre und dadurch selbst der Heilkunde den vierten Band dieses Magazines – der Herausgeber”.

¹⁰ „Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde”, Bd. 4, Frankfurt am Main 1801, s. 5–6.

dycyny jako nauki teoretycznej. Wychodząc z tak szczytnych założeń zbudował swoją koncepcję jatrotechniki i teorii pobudliwości. Pomocne okazało się pojęcie „organizacja” z *Krytyki władzy sądu* Kanta i schellingiańska filozofia przyrody. Pod wpływem Kanta Röschlaub uzasadnia różnicę między teoretycznymi podstawami praktycznych działań i praktycznymi regułami, do których można by stosować działania medyczne¹¹. W redagowanym przez niego „Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde” ukazują się liczne teksty odwołujące się do filozofii Schellinga, jak np. obszerna rozprawa jenajskiego lekarza J. G. Strenga *Deduktion der Erregbarkeit nach Herrn Professor Schelling ersten Entwurfe eines Systems de Naturphilosophie bearbeitet*¹². Współpraca Schellinga i Röschlauba, jakkolwiek krótka i zakończona rozstaniem obu myślicieli, pokazuje specyfikę romantycznej filozofii przyrody, która dla współczesnej medycyny oznaczała teoretyczne wsparcie, ale też na odwrót, problemy kształtującej się medycyny jako nauki oddziaływały na filozofów przyrody, np. w przypadku teorii pobudliwości, będącej osią teoretycznych rozważań na temat organizmu¹³.

Na początku XIX wieku istniała w Niemczech spora grupa intelektualistów, której działalność nie ograniczała się tylko do obszaru badań medycznych, wręcz przeciwnie, poprzez swoje różniczne zainteresowania nauką, literaturą i sztuką tworzyła specyficzną atmosferę intelektualną przelomu romantycznego. Wśród najwybitniejszych filozofów przyrody i lekarzy należy wymienić następujące nazwiska: Franz Xaver Baader, Karl Friedrich Burdach (1766–1847), Carl Gustav Carus (1789–1869), Georg Ferdinand Döllinger (1770–1841), Christian Gottfried Daniel Ness von Eschenbeck (1776–1858), Adam Karl August Eschenmayer (1768–1842), Lorenz Oken (1779–1851), Johann Adam Schmidt (1759–1809), Gotthilf Heinrich Schubert, Henrik Steffens (1773–1845), Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866), Ernst Heinrich Weber (1795–1878), Friedrich Windischmann (1775–1839).

W ciągu dwóch pierwszych dekad XIX wieku ukazują się fundamentalne prace romantycznych filozofów przyrody Schellinga, Eschenmayera, Rittera, Steffensa, Okena. W tym samym czasie Goethe publikuje swoje najważniejsze prace z zakresu teorii barw i metamorfozy roślin. Ilość przeszła w jakość. Od tego momentu

¹¹ N. Tsouyopoulos, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin*, s. 207.

¹² „Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde”, Bd. 4, s. 7–62.

¹³ N. Tsouyopoulos, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin*, rozdz. *Die Beziehung zwischen Röschlaub und Schelling*, s. 162–173.

zaczyna się zupełnie nowy rozdział historii romantycznej filozofii przyrody i medycyny romantycznej. Coraz bardziej akceptowana zyskuje spore grono zwolenników i szybko rozprzestrzenia się do innych ośrodków (Bamberg, Heidelberg, Berlin, Monachium), życzliwie wspierana przez niektórych władców niemieckich, zwłaszcza Weimar-Sachsen-Eisenach, Prus, później zaś Bawarii. Szybkie i konsekwentne zajmowanie katedr uniwersyteckich świadczy o dynamizmie i znaczeniu romantycznej filozofii przyrody. Lorenz Oken, wydawca centralnego organu niemieckich przyrodników „Isis”¹⁴, piastuje stanowisko profesora medycyny w Jenie (1807–1819), a potem w Monachium. Henrik Steffens zostaje mianowany profesorem filozofii przyrody i fizyki w nowo otwartym uniwersytecie wrocławskim (1811). Gotthilf Heinrich Schubert powołany zostaje na stanowisko dyrektora Real-Institut w Norymberdze (1809–1816), a potem profesora historii naturalnej w Erlangen (1819). Gdy w roku 1818 Johann Christian Daniel Nees von Esenbeck został wybrany prezydentem *Leopoldina*, najstarszego i najbardziej znaczącego towarzystwa naukowego w Niemczech, pierwszą jego decyzją było przyjęcie Goethego w poczet członków towarzystwa. Ten znaczący fakt był potwierdzeniem nie tylko szacunku dla wielkiego weimarskiego poety, wybitnego mecenasa kultury i sztuki, ale oznaczał również potwierdzenie roli i znaczenia dynamicznego przyrodoznawstwa oraz szerszej akceptacji paradygmatu romantycznej filozofii przyrody.

W tym samym czasie działał w Berlinie David Verdinand Koreff (1783–1851), profesor uniwersytetu berlińskiego, lekarz, polityk, poeta, człowiek o rozległych kontaktach towarzyskich, zwolennik Schellinga i niezwykle ważna postać dla rozprzestrzeniania się romantycznej filozofii przyrody. Jako lekarz kanclearza pruskiego Karla Augusta von Hardenberga (1750–1822) uzyskał niebywały wpływ nie tylko na sferę polityki, ale również na obsadę stanowisk profesorskich. On doprowadził do tego, że w 1816 roku po raz pierwszy w Niemczech utworzono na uniwersytecie berlińskim katedrę magnetyzmu zwierzęcego dla ucznia Mesmera, znanego lekarza Karla Christiana Wolfarta (zm. 1832). Również on doprowadził do uzyskania profesury w nowo utworzonym uniwersytecie w Bonn przez Josepha Ennemosserra (1787–1854), bodaj jednego z najbardziej mistycznych reprezentantów nowego przyrodoznawstwa. *Nota bene* prawie wszystkie katedry na tym

¹⁴ „Isis. Enzyklopädische Zeitschrift, vorzüglich für Naturgeschichte, vergleichende Anatomie und Physiologie”, nr 1-41, Leipzig 1817-1848.

uniwersytecie zajęli promowani przez Koreffa przyrodnicy opowiadający się za romantyczną filozofią przyrody.

2. Adaptacja mesmeryzmu do światopoglądu niemieckiego romantyzmu

Jedną z najbardziej znanych i kontrowersyjnych postaci przełomu XVIII i XIX wieku – nie tylko w Niemczech, ale w całej Europie – był wiedeński lekarz Franz Anton Mesmer (1734–1815). Ogromne poruszenie, a często również zgorszenie wywoływały jego eksperymenty „magnetyczne”, mające na celu przywrócenie stanu równowagi psychicznej chorych pacjentów. Dziś obszar tej działalności mieści się na pograniczu hipnozy i bioenergoterapeutyki. Mesmer zajmował się nie tylko praktyką leczniczą, ale swoje niezwykle doświadczenia ujął w systemie teoretycznym, będącym interesującą interpretacją świata, ukazującym drogi osiemnastowiecznego myślenia, uwikłanego w cały kompleks nie wyjaśnionych jeszcze wówczas przypuszczeń i hipotez. Myślenia, które wyraża jednocześnie aspiracje do całościowego i uniwersalnego uporządkowania i zrozumienia procesów przyrodniczych oraz człowieka jako elementu owej wielkiej całości. W tym sensie kulminacyjny punkt zainteresowania magnetyzmem zwierzęcy zbiega się w czasie z rosnącą na znaczeniu romantyczną filozofią przyrody. Mesmeryzm staje się jednym z konstytutywnych elementów nowej filozofii¹⁵.

Medycyna niemiecka przełomu XVIII i XIX wieku – ciągle poszukująca swojej teoretycznej i praktycznej tożsamości – odkryła w mesmeryzmie kierunek nowych poszukiwań. W nauce niemieckiej stało się to, co przewidywał pierwszy znaczący zwolennik mesmeryzmu Johann Kaspar Lavater (1741–1801) – magnetyzm zwierzęcy, wzbogacony o teorię procesów magnetycznych, uzyskał status dyscypliny naukowej. To niezwykle przejście dokonało się na przestrzeni niewielu lat paralelnie do procesu kształtowania się romantycznej filozofii przyrody.

Zapewne nieprzypadkowo właśnie w środowisku romantyków jenajskich nowemu zjawisku przypatrywano się z nadzwyczaj głęboką uwagą. Gdy wieści o nim dotarły do Novalisa (1772–1801), ten ze szczerością przynależną jego romantycznej naturze notuje w swoim dzienniku: „Magnetyzm zwierzęcy. Wypróbuje z Julią”¹⁶.

¹⁵ W polskim piśmiennictwie na szczególną uwagę zasługuje monografia Bożeny Płonki-Syroki, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, wyd. 2, Wrocław 1994.

¹⁶ Novalis, *Schriften*, Bd. 1–6, Historisch-Kritische Ausgabe, 2. Aufl., Stuttgart 1960–1988. Tu: Bd. 3, s. 602.

Powstają setki rozpraw poświęconych różnorodnym aspektom praktycznym i teoretycznym, w tym wiele doktoratów¹⁷. W kluczowym momencie kształtowania się romantycznej filozofii przyrody, gdy toczą się ostre dyskusje światopoglądowe, Adam Karl August Eschenmayer dowodzi fizyczności zjawiska magnetyzmu zwierzęcego i jego zgodności z ideami filozofii krytycznej Kanta. „Można przypuszczać – powiada – że filozofia, skoro tylko upora się sama ze sobą, skoncentruje myślenie na filozofii przyrody, znajdując w niej powszechny związek wszystkich nauk, jeszcze bardziej określając teorię natury. Tu znajduje się pomost, poprzez który łączy się całe pole empiryczne z filozofią transcendentalną, a pomostem tym jest metafizyka natury”¹⁸. W głównych ośrodkach nowego ruchu intelektualnego: Jenie, Monachium i Berlinie zachodzi wyraźna ewolucja samego mesmeryzmu. Traci on postać wąsko rozumianej metody terapeutycznej, stając się wyznacznikiem „ciemnej strony natury”, drogą do odkrycia tego, czego w żaden sposób nie można osiągnąć metodami racjonalno-empirycznymi. Magnetyzm zwierzęcy potwierdza duchową naturę świata oraz możliwość uniwersalnej jedności idealnego i realnego. W „ciemnej świadomości” somnambulisty znosi się wszelkie różnicowanie i otwiera się pełnia owej ponadhistorycznej jedności, następuje przejście z „filozofii natury” do „filozofii świata duchowego” jak mówi Schelling w *Stuttgarter Vorlesungen*¹⁹. Franz Baader zaś powie: „Magnetyzm jest analogią eucharystii”²⁰. Myśliciele opowiadający się za dynamicznym przyrodoznawstwem uznają powszechnie magnetyzm zwierzęcy za manifestację podstawowej zasady bytu – jedności duchowego i materialnego, a jeden z przedstawicieli nowej filozofii będzie nawet rozważał problem w kontekście uniwersalnej komunikacji²¹.

Na łamach wydawanego przez Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga i Adalberta Friedricha Markusa czasopisma „Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft” dochodzi do specyficznej syntezy schellingiańskiej filozofii przyrody i współczesnych koncepcji medycznych. Schelling publikuje tu szereg swoich te-

¹⁷ Zob. np.: Christian Adolph Wendler, *De magnetismo animali.. Dissertatio inauguralis medica*, Lipsiae MDCCCXV.

¹⁸ K. A. Eschenmayer, *Versuch die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Naturmetaphysik mithin a priori zu entwickeln*, Tübingen 1798, s. IV.

¹⁹ F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 7, s. 478.

²⁰ F. X. v. Baader, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, s. 26.

²¹ H. M. Wesermann, *Der Magnetismus und die allgemeine Weltsprache*, Cöln 1822.

któw filozoficznych. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* otwiera znamienna konstatacja: „Nie ma żadnego wyższego objawienia ani w nauce, ani w religii ani w sztuce jak objawienie boskości wszechświata. Właśnie z tego Objawienia rozpoczynają one i w nim znajdują swoje potwierdzenie”²². W tym duchu wypowiada się również w sprawach medycyny, rozwijając swoją teorię „absolutnej jedności” obiektywizującej się w organizmie. Z niej wyprowadza, podobnie jak John Brown (1712–1790), pojęcie choroby. Jeśli organizm oznacza całość form materialnych i duchowych, czyli „produkt”, w takim razie choroba, którą należy uznać za stan patologiczny jednego z elementów całości, jest „niewłaściwym stosunkiem”. To znaczy, że jako taka powstaje w relacji różnicującej się aktywności, prowadzącej do produktu. Choroba nie stanowi zatem swoistej jakości, lecz wynika z jakościowych stosunków dynamicznego procesu polaryzacji, ze „stosunku form”²³.

W drugim tomie „*Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*” (1807) ukazały się trzy obszernie artykuły autorstwa brata wydawcy Karola Bernharda Schellinga²⁴, w których szeroko przedstawiono praktyczną i teoretyczną stronę magnetyzmu zwierzęcego. W *Ideen und Erfahrung über den thierischen Magnetismus* ulega przekształceniu mechanistyczny model mesmerowski. Schelling-lekarz wpisuje go w kategorie filozoficzno-przyrodnicze Schellinga-filozofa. Można mieć wrażenie, czytając roczniki, że odbywa się swoista synteza. To, co głosi Schelling-filozof, przekłada się na praktyczne pojęcia medycyny Schellinga-lekarza.

Rozważania nad magnetyzmem zwierzęcym i „teorią sympatii” skłaniają Karla Eberharda do sformułowania zasady „współcierpienia”. W oparciu o nią próbuje ująć w jednolity system zjawiska i zmiany zachodzące w zewnętrznym świecie i ich wpływ na organizm. Rozumowanie zakłada tylko jakościowe zmiany „czynników”, nigdy zaś „stosunków podstawowych”, rządzących procesem kształtowania się świata. W konsekwencji rzeczy na świecie łączą się we wzajemnych stosunkach zależności w taki sposób, że są dla siebie wzajemnie „zwierciadłem swojej aktywności i

²² F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 7, s. 140.

²³ „*Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*”, Bd. 1–2, verfasst von einer Gesellschaft von Gelehrten und hrsg. durch A. F. Marcus and F. W. J. Schelling, Tübingen 1806–1807. Tu: Bd. 1, H. 2, s. 149–152.

²⁴ „*Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*”, Bd. 1–2, verfasst von einer Gesellschaft von Gelehrten und herausgegeben durch A. F. Marcus und F. W. J. Schelling, Tübingen 1806–1807. Tu: Bd. 2, *Ideen und Erfahrung über den thierischen Magnetismus*, s. 3–49; *Weitere Betrachtungen über den thierischen Magnetismus, und die Mittel ihn näher zu erforschen*, s. 158–190; *Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre*, s. 190–224.

pasywności”²⁵. Opierając się na tak rozumianej spolaryzowanej zależności autor wyjaśnia fenomen terapii magnetycznej, jako współistnienie i harmonię magnetyzowanego i magnetyzującego: „Wszystko, co widzimy, słyszymy i poruszamy – pisze – widzimy, słyszymy i poruszamy tylko dlatego, ponieważ to samo nas magnetyzuje i stosownie do tego, poprzez nasze zmysły i członki, w każdym momencie wypływa na świat siła (albo coś podobnego). Stamtąd zaś ponownie wraca do nas, ponieważ nie może być wzajemnego leczenia bez wzajemnego działania i przeciwdziałania”²⁶.

Jego najważniejsza konstatacja brzmi: magnetyzmu zwierzęcego nie należy rozumieć w kategoriach zupełnej odmienności praw przyrodniczych, wręcz przeciwnie jest on tak stary jak stara może być natura, ponieważ wyraża przynależne jej właściwości. Zadanie badaczy polegać będzie jedynie na znalezieniu związku „starego” i „nowego”²⁷. Podejmując kwestie recepcji magnetyzmu zwierzęcego, autor zwraca uwagę na postęp wiedzy umożliwiający w „oświeconych czasach” podjąć tak kontrowersyjny temat. Nie zaprzecza przy tym pewnej tajemniczości, a nawet „magii” zjawiska. Według jego interpretacji cały problem wymaga jednak analizy filozoficzno-przyrodniczej, co oznacza wpisanie go w paradygmat romantycznej filozofii przyrody i typowej dla idealizmu niemieckiego komplementarnej analizy sfery ducha i materii. W sensie przyrodniczym Karl Eberhard Schelling rozumie magnetyzm zwierzęcy jako naturalną dyspozycję. „Godne uwagi działania, wywierane przez metale na somnambulistów, przypisywałbym zjawiskom galwanicznym”²⁸ – konstatuje, dodając, że galwanizm należy rozumieć jako pośrednią właściwość między elektrycznością i magnetyzmem zwierzęcym, czyli tezę wysuniętą już przez Johanna Wilhelma Rittera (1776–1810) w pracy *Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozess im Thierreich begleite* (1798).

Interpretacja magnetyzmu zwierzęcego odbywa się w perspektywie pojęcia „dusza”. Nie chodzi mu jednak o ukonstytuowanie jakiejś nowej formy psychologii, lecz o ustanowienie „wyższych idei”, na jakich mogłaby bazować nauka. Cały szereg przywoływanych określeń wyraźnie wskazuje drogi poszukiwań uniwersalnych prawideł, łączących wąsko pojmovaną praktykę medyczną z koniecznością szerszego spojrzenia. „Nasze czasowe pojęcie nie ma realności bez naszej duszy. To, co jest w nim realnego,

²⁵ Tamże, Bd. 2, s. 10.

²⁶ Tamże, s. 11.

²⁷ Tamże, s. 8–9.

²⁸ Tamże, s. 179.

pochodzi właśnie od niej"²⁹. Dusza staje się „mistrzynią życia”, „odbiciem wieczności”, „związkiem z najwyższymi ideami”, a śmierć „zwycięstwem duszy”. W takim kontekście podjęty zostaje problem indywidualnego trwania po śmierci, czyli wyeksplikowany już przez Charlesa Bonneta (1720–1893) postulat palingenezy (*Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état futur des êtres vivans*, 1769). Karl Eberhard Schelling widzi go w perspektywie myślenia całościowego. „Indywidualium musi żyć i umierać dla całości”, ponieważ jest niczym innym jak odzwierciedleniem wyższej idei – „idei człowieczeństwa”. W niej dopiero znajduje sens indywidualium i w niej dusza wznosi się do „najwyższej idei”³⁰. W podobnych określeniach kryje się już zapowiedź nowej, metafizycznej epoki w romantyzmie niemieckim, uaktywnionej przez wszechstronną recepcję filozofii mistycznej. Bezpośrednie zaś konsekwencje wspólnego namysłu braci Schellingów dostrzegamy w kolejnych pracach Friedricha Wilhelma Josepha, powstałych w tzw. okresie filozofii wolności. Przy czym dość trudno ustalić, który z nich ulegał większemu wpływowi mesmeryzmu. Wydaje się, że odbywał się proces wzajemnego oddziaływania. Starszy z braci formułował pryncypia filozoficzne, młodszy zaś, bardziej biegły w sprawach współczesnej nauki i medycyny, interpretował je w sferze konkretnych zjawisk i w praktyce terapeutycznej.

W pierwszych latach XIX wieku pojawia się cały szereg rozmaitych interpretacji magnetyzmu zwierzęcego, opartych na paradygmacie dynamicznego przyrodoznawstwa. Ignaz Paul Vital Troxler, wyrastający z ducha jenajskiego przyrodoznawstwa, wydaje *Versuch in der organischen Physik* (1804), gdzie rozwija podstawowe idee nowego rozumienia świata. Przyroda według niego jest ogromnym organizmem, opartym na powszechnym spolaryzowanym oddziaływaniu „zewnętrznego” i „wewnętrznego”, ale natura sama w sobie, jako struktura podmiotowo-przedmiotowa przedstawia „wyższą jedność”. „Odczuwające w swojej najwyższej identyczności w stosunku do natury jest tylko samoodczuwaniem bez jakichkolwiek dalszych modyfikacji, koniecznym atrybutem wszelkiego indywidualnego życia, albo raczej istotą siebie samego. Przy czym żyjące nie da się inaczej ująć jak zewnętrznie zdeterminowane i samoczynne przeciwstawienie podmiotowo-przedmiotowego przedmiotowo-podmiotowemu”³¹. Fenomen samoodczuwania staje się dla Troxlera kluczem rozumienia mag-

²⁹ Tamże, s. 201.

³⁰ Tamże, s. 223.

³¹ I. P. V. Troxler, *Versuch in der organischen Physik*, Jena 1804, s. 13.

netyzmu zwierzęcego. Nawet w zwykłym śnie owa funkcja znajduje się w stałym czuwaniu, chroniąc konkretny organizm przed „szkodliwym działaniem”. W nim zagłębia się indywiduum, stając się „całym organizmem”. „Samoodczuwanie jest Jednym i Wiecznym, dla którego Wszystko roztapia się w stałej terażniejszości”³². Somnambulizm wyraża zatem formę głębokiego samoodczuwania, a sen magnetyczny „głębszy stopień egzystencji”³³, nazwany przez niego w późniejszych pracach „praświadomością” (*Urbewußtsein*)³⁴.

Rozwijająca się formacja romantyczna dokonuje wszechstronnej recepcji mesmeryzmu. W twórczości Gottfrieda Heinricha Schuberta uzyskuje kształt specyficzna, romantyczna symbolika snu, nocy, nieświadomego. Romantyczni poeci i pisarze dokonują „literaryzacji” modelu filozoficzno-przyrodniczego, dostrzegając w transie magnetycznym objawienie najgłębszych pokładów duszy ludzkiej, klucz do zrozumienia najsubtelniejszych związków łączących podmiot i przedmiot. Jean Paul, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, Ludwig Tieck, Heinrich von Kleist, Adalbert von Chamisso, Karl Leberecht Immermann, Clemens von Brentano są tego znamienitymi przykładami³⁵. Za ich sprawą mesmeryzm uzyskuje rozgłos, stając się elementem szeroko rozumianego paradygmatu romantycznego. W nieco późniejszej fazie powstają całościowe historyczno-kulturowe interpretacje Johanna Karla Passavanta (*Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*, 1821) oraz Josepha Ennemosera (*Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens, seiner Erscheinung, Anwendung und Enträthselung in einer geschichtlichen Entwicklung von allen Zeiten und bei allen Völkern wissenschaftlich dargestellt*, 1819). Magnetyzmowi zwierzęcemu przysparza popularności szereg czasopism, powstałych z myślą o szerzeniu badań nad nowym fenomenem³⁶.

O popularności mesmeryzmu i jego niebywalej roli w przyrodoznawstwie przełomu XVIII i XIX wieku świadczy zainteresowa-

³² Tamże, s. 26.

³³ Tamże, s. 14.

³⁴ I. P. V. Troxler, *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik* [1828], hrsg. von H. R. Schweizer, Hamburg 1985, s. 83.

³⁵ Zob. J. Barkhoff, *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*, Stuttgart Weimar 1995.

³⁶ „Archiv für Magnetismus und Somnambulismus”, Straßburg 1787–1788; „Blätter für höhere Wahrheit. Aus ältern und neueren Handschriften und seltenen Büchern; mit besonderer Rücksicht auf Magnetismus”, hrsg. von Johann Friedrich von Meyer, Berlin 1818–1832; „Zeitschrift für psychische Ärzte mit besonderer Berücksichtigung des Magnetismus”, Leipzig 1818–1822; „Archiv für den thierischen Magnetismus”, hrsg. von Carl Adam Eschenmayer, Leipzig 1817–1824.

nie tym zjawiskiem wśród najwybitniejszych przedstawicieli idealizmu niemieckiego. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) w jednym ze swoich rękopisów – *Taagebuch über den animalischen Magnetismus* – pozostawia świadectwo niezwyklej atmosfery seansów magnetycznych, prowadzonych przez berlińskiego lekarza i magnetyzera, ucznia Mesmera, Karla Christiana Wolfarta, który w berlińskiej Armen-Klinik prowadził słynne eksperymenty hipnotyczne. Filozof uczestniczący w seansach magnetycznych, szczegółowo opisał ich przebieg, mając przede wszystkim na uwadze konsekwencje filozoficzne. W magnetyzmie zwierzęcym dostrzegał obiektywizację „ogólnej zasady”. Wola i ciało tworzą jedno – życie i jako takie są „objawiającym się Ja”. Istnieje zatem „wyżej ustanowiona” prawidłowość, łącząca poszczególne elementy bytu, czyniąca z nich swoje „narzędzia”. Wola jawi się jako obszar „nowej syntezy”, a tym samym, jak stwierdza Wolfart, „całkiem nowy punkt widzenia teorii wiedzy”³⁷. Filozof obserwuje daleko posuniętą zgodność zjawiska ze swoją koncepcją świata, czyli jedność „subiektywnego i obiektywnego”, „myślącego i pomyślanego”³⁸. Jego stanowisko wyraża więc standard ujmowania magnetyzmu zwierzęcego przez romantycznych filozofów przyrody. W tekście zwraca uwagę ciągle podkreślana konieczność całościowego ujmowania świata („Uniwersum jest pełen, jest Jednym i wielością jednocześnie [...], jest również kulą”³⁹) oraz silny wpływ medycznego punktu widzenia. Rozmowy z Wolfartem przekonały Fichte, że oto znajdujemy się na granicy odkrycia uniwersalnego środka leczniczego. Fichte uważa więc magnetyzm zwierzęcy za „szósty zmysł całości natury”, za przejaw wznoszenia się życia organicznego na coraz wyższy poziom samoorganizacji i samoregulacji (samoleczenia). Z entuzjazmem poddaje się myśli o niemalże nieograniczonych możliwościach praktycznego wykorzystania zdolności tkwiących w przyrodzie: „Pobudzanie owej samoregulacji byłoby zapewne jedynym prawdziwym uniwersalnym środkiem leczniczym”⁴⁰.

Jeszcze ciekawsze refleksje znajdujemy w opublikowanym stosunkowo niedawno rękopisie Friedricha Schlegla *Tagebuch (über die Magnetische Behandlung der Gräfin Leśniowska 1820–1826)*, okazało się, że autor znany dotychczas ze swojej publicystyki krytyczno-literackiej i historyczno-politycznej był jednocześnie

³⁷ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. 11, hrsg. von I. H. Fichte, Bonn 1835, s. 305.

³⁸ Tamże, s. 311.

³⁹ Tamże, s. 324.

⁴⁰ Tamże, s. 324.

niezwykłym magnetyzerem i terapeutą, wiele lat konsekwentnie prowadzącym eksperymenty magnetyczne z cierpiącą na choroby nerwowe hrabiną Franciszką Leśniowską (1782–1829). Jej losy przypominają fabułę klasycznego dramatu. Mąż popełnia samobójstwo rzucając się z okna swojego pokoju. Podobną śmiercią ginie jej siostra. Bliska obłądu uzyskuje pewną równowagę pod wpływem terapii Schlegla, w której nie brak elementów religijnych. Okres ten bowiem w życiu wielkiego romantyka oznaczał również przełom intelektualny. Od momentu konwersji na katolicyzm (1808) zdążył coraz bardziej w stronę mistyczno-religijnego rozumienia świata. Hrabina poddaje się idei zorganizowania powszechnego związku sióstr opiekunek chorych. Wstępuje do zakonu, odbywa nowicjat i wkrótce umiera. Kilkusetstronicowy tekst jest zatem niezwykłym świadectwem epoki pełnej wiary w możliwość zgłębienia praw natury i ich duchowy charakter.

Schlegel nawiązuje do tzw. strasburskiej szkoły mesmeryzmu i do jednego z najgłośniejszych magnetyzerów epoki markiza Armand Marie Jacques de Chastanet de Puységur (1751–1825), który jako pierwszy zaobserwował możliwość wydawania poleceń i wpływania na pacjenta znajdującego się w głębokim uśpieniu hipnotycznym⁴¹. „Teoria” niemieckiego romantyka w mniejszym więc stopniu nawiązuje do tradycji jenajskiej filozofii przyrody, natomiast bardziej skupia się na „zasadach podstawowych”, niezbędnych, jak mniema, w prawidłowym rozpoznaniu natury bytu i jej konsekwencji dla duchowej struktury człowieka. Zgodnie z tym magnetyzm należy uznać za metodę „rozpoznania bytu”, a ściślej metodę dochodzenia do odkrycia ducha uwięzionego w cielesności. Dalej zaś określenie wszystkich możliwych związków i zależności rządzących duchową istotą natury. Dopiero na tak przygotowanym gruncie można dokonać uprawomocnionej oceny i zrozumieć procesy, jakie zachodzą na poziomie duchowym oraz ich wpływ na stan człowieka. Schlegel podkreśla ważność magnetyzmu w tym sensie, że wszystkie dotychczasowe usiłowania zrozumienia świata, jak sądzi, miały charakter albo „materialny” tzn. matematyczno-fizyczno-historyczny, albo dialektyczno-idealny. Magnetyzm zwrócić zaś daje bezpośredni wgląd w „wewnętrzną, ezoteryczną historię świata”, w „wiedzę duchową”, różniącą się od wszystkich innych jej form tym, że ma charakter „wiedzy faktycznej”⁴².

⁴¹ Szerzej na ten temat: B. Płonka-Syroka, *Mesmeryzm. Od astrologii do bioenergoterapii*, s. 72–77.

⁴² F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 1–35, München 1958–1995. Tu: Bd. 19, s. 345, 336.

Schlegel dokonuje istotnej reinterpretacji mesmeryzmu w oparciu o model spirytualistyczno-chrystologiczny, w którym centralne miejsce bytu zajmuje Jezus jako ucieleśniony Logos i święta historia stworzenia. Mamy więc do czynienia z „magnetyzmem naturalnym” takim, jakim posługiwali się od wieków poganie i jakim w dużej mierze posługują się współcześni filozofowie przyrody. On zdaje się jednak być przekonany, że dzięki chrześcijaństwu, wierze i modlitwie magnetyzm zwierzęcy „rodzi się na nowo”, uzyskuje „wyższy duchowy wymiar”. Ma on zatem podwójną naturę, może być demoniczny, ale w równej mierze posiada zdolność skierowania się w stronę boskiej religii. Magnetyzm zwierzęcy, jeśli się go dobrze rozumie, wpisuje się w wymiar historycznego rozwoju, czyli obiektywizowania się boskości w świecie, jest „pierwszym poruszeniem nowych czasów i rzeczywistym punktem zwrotnym współczesnego rozwoju”⁴³. Schlegel posługując się pojęciami spirytualistycznej filozofii przyrody zdaje się dochodzić istotnych prawidłowości psychologicznych, a mianowicie w życiu psychicznym dostrzega nie tylko stan niespełnionej miłości i nigdy nie zaspokojonej tęsknoty za tym, co nieosiągalne, ale również określone zmaganie się samego z sobą, co w kategoriach spirytualistycznych oznacza „pole walki świata duchowego”⁴⁴. Te właśnie założenia teoretyczne leżą u podłoża „chrześcijańskiej magnetoterapii” hrabiny Leśniowskiej.

3. Somnambulizm i fenomen chorób nerwowych

Zasadniczym przedmiotem zainteresowania mesmeryzmu był przede wszystkim człowiek. Cała teoria fizyczna świata ma za zadanie uzasadnić celowość magnetyzmu jako środka terapeutycznego oraz pokazać związek jakości zdrowia i możliwości ewentualnej terapii z procesami natury ogólnej. Powstaje więc system analogii: organizm natury – organizm człowieka. W przestrzeni kosmicznej przepływa wszechobejmująca energia magnetyczna, która mocą swojej powszechności przepływa również przez ciała istot żywych. W wypadku człowieka odbywa się to za pośrednictwem „kanalików nerwowych” i „blaszek”. Ich wrażliwość gwarantuje jakość i wielkość przepływu. Istotne znaczenie ma również jeden z czterech stanów, w jakich człowiek znajduje się: stan czuwania, stan snu, stan zdrowia, stan choroby. Teoria zatem wiąże jakość zdrowia i możliwość ewentualnej terapii w powiązaniu z procesami natury ogólnej. Monizm przepływu mag-

⁴³ Tamże, s. 336.

⁴⁴ Tamże, s. 345.

netycznego ugruntowuje podstawowy stopień całościowego rozumienia świata w formach organicznych i nieorganicznych. Na poziomie organizmu ludzkiego związek ten wyraża się w konstrukcji „mechanizmu napędowego” wyposażonego w nerwy, organy zmysłowe, wrażliwość, uczucia, instynkt.

Szczególnie interesującym dla samego Mesmera i jego zwolenników był patologiczny stan przepływu określany mianem somnambulizmu – „konwulsyjnego snu i urojenia”. W stanie snu (naturalnego i sztucznego) następuje „wyłączenie” funkcji zmysłowych, co oznacza przerwanie relacji między *sensori communis* i zewnętrznymi organami zmysłowymi, skutkujące ustaniem takich funkcji jak: wyobraźnia, pamięć, mowa itd. W tych szczególnych okolicznościach następuje bezpośredni, czyli bez pośrednictwa zmysłów, związek określonego organizmu z przepływem energii kosmicznej. Człowiek „czuje dotknięcie całej natury”⁴⁵. Mesmer zakładał, że podczas nienormalnego, patologicznego snu nie całkiem ulegają przerwaniu relacje zmysły – organizm, lecz może się zdarzyć, że w dalszym ciągu zachodząc będą pewne „zwierzęce funkcje”, czyli mimowolne ruchy mięśni, manifestujące się np. poprzez mowę. Somnambulizm jest zatem stanem patologicznym, ale bardzo szczególnej natury, a mianowicie zmysłem wewnętrznym, pozostającym w „stałej relacji z całością uniwersum”⁴⁶. Ów całościowy związek wyjaśnia wiele tajemniczych fenomenów (jasnowidzenie, przepowiadanie przyszłości). Somnambulista, zdaniem Mesmera, posiada nadzwyczajne zdolności, których nie da się inaczej wytłumaczyć jak tylko przez ponadnaturalnie rozwiniętą zdolność odbierania subtelnych związków, swoisty „instynkt natury” manifestujący się w jego organizmie. Tak uzasadnione „organiczne” przyczyny zaburzeń nerwowych miały istotne konsekwencje dla dalszego rozwoju przyrodoznawstwa romantycznego.

Mesmerizm w naturalny sposób wpisywał się w filozofię przyrody Schellinga nie tylko dlatego, że istniała określona zgodność podstawowych pryncypiów filozoficzno-przyrodniczych, ale również z powodu intensywnych praktyk magnetycznych, z jakimi miał do czynienia filozof pogrążony w tragicznym smutku po utracie ukochanej żony Karoliny. Jedność świata duchowego i materialnego oraz wszechstronna recepcja mesmerizmu w mistyczno-romantycznej interpretacji była podstawowym motywem jego twórczości w latach 1809–1813 (*Die Weltalter*, 1811; *„Clara”. Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, 1809–

⁴⁵ F. A. Mesmer, *Allgemeine Erläuterungen über den Magnetismus und den Somnambulismus*, Carlsruhe 1815, s. 69.

⁴⁶ Tamże, s. 51.

1812). Schelling podkreśla stałą dynamiczną jedność trzech elementów ducha (*Geist*), ciała (*Leib*) i duszy (*Seele*). Owa „trójjedność określa zarówno życie fizyczne, jak również życie po śmierci. „Duch objawia się w ciele poprzez duszę, ale ciało za sprawą duszy wznosi się ponownie do ducha. Dusza łączy się z duchem o ile istnieje ciało [...]. Całość ludzkości przedstawia żyjący obieg, gdzie jedno chwyta drugie, jedno nie może uwolnić się od drugiego i jedno warunkuje drugie”⁴⁷. Magnetyzm zwierzęcy jest drogą odkrywania tajemnicy świata, tajemnicy objawienia. „Ludzka istota poprzez działania innych ludzi przy zupełnie otwartych zmysłach zewnętrznych, wyłączając się od działania innych czynników i zachowując się jak umarła przechodzi do najwyższej wewnętrznej jasności i świadomości samej siebie, czego nie da się porównać ze stanem czuwania. Doświadczenie owego stanu, słusznie nazywane najwyższym, możemy określić jako czuwający sen (*wachendes Schlafen*) albo senne czwanie (*schlafendes Wachen*)”⁴⁸. Somnambulizm znosi ostre przeciwieństwo między życiem i śmiercią, podmiotem i przedmiotem, duchem i naturą, potwierdzając powszechną jedność bytu, obiektywizuje wreszcie romantyczną apoteozę somnambulizmu, „najwyższego jasnovidzenia”. „Tu właśnie ukazuje się najwyższe wewnętrzne życie – powiada Schelling – Wszystko manifestuje immanentną świadomość jak gdyby cała istota skupiła się w jednym punkcie, przeszłość, terażniejszość i przyszłość zjednoczone w sobie”⁴⁹.

Za przykład medycznej recepcji mesmeryzmu i schellingiańskiej filozofii przyrody mogą posłużyć wczesne prace wybitnego lekarza epoki Christopha Wilhelma Hufelanda (1762–1836). Jego teoria medycyny podejmuje jeden z najbardziej kontrowersyjnych problemów epoki, a mianowicie teoretyczne uzasadnienie chorób nerwowych, psychicznych, magnetyzmu zwierzęcego, somnambulizmu „naturalnego” i somnambulizmu „sztucznego”. Odwołując się do całościowego modelu świata, definiuje on chorobę jako stan „zakłócenia całości”, sytuacji, gdy rozpada się naturalna harmonia organizmu, zbudowana według stałych praw natury wielkiego organizmu świata. „Nigdzie nie występują zjawiska sympatii tak wyraźnie – pisze – jak tam, gdzie w człowieku ulegają uszkodzeniu lub stłumieniu wyższe funkcje jego sfery subiektywnej, gdzie przestaje ona działać jako organiczna całość i reagować na świat zewnętrzny”⁵⁰. Co oznacza, że człowiek w pew-

⁴⁷ F. W. J. v. Schelling, *Sämtliche Werke* Abt. I, Bd. 9, s. 46.

⁴⁸ Tamże, s. 161.

⁴⁹ Tamże, s. 163.

⁵⁰ Ch. W. Hufeland, *Ueber Sympathie*, Weimar 1801, s. 71.

nym sensie i w pewnych okolicznościach „przestaje być” człowiekiem, a mianowicie w tym sensie, że o jego człowieczeństwie decyduje natura duchowa, czyli specyficzna forma współistnienia czynnika wyższego i niższego. Wszystko to, co czyni niemożliwym manifestowanie się w człowieku, jako najwyższej formy bytu, spycha go w obszar życia wegetatywnego i zwierzęcego.

Stan snu może być zatem definiowany jako „proces wegetatywny”, albo, co jest również charakterystyczne dla Hufelanda i wielu zwolenników dynamicznego przyrodoznawstwa, jako „proces nieświadomy”, ponieważ sfera subiektywności traci swą aktywność na rzecz sfery obiektywnej. Człowiek w tym stanie przypomina funkcje życiowe zwierzęcia. „Doskonalsza strona jego istoty rozplywa się w ogólnej naturze”⁵¹. Ów normalny, przypisany człowiekowi stan nie budzi wątpliwości, problem pojawia się jednak wówczas, gdy następują stany pośrednie, tzn. „niedoskonałego czuwania” oraz „snu na jawie”. Przykładem może być lunatyk, który przy nieczynnych zmysłach, pod działaniem jakiegoś nieznanego wewnętrznego „uczucia” zdąża do jakiegoś określonego przedmiotu, mogącego być formą jego ciemnych, nieokreślonych marzeń, wyjaśnialnych tylko w postaci związku sympatycznego.

Pojęcie związku sympatycznego wyłożone zostało w pracy *Ueber Sympathie*. Cała koncepcja nawiązuje do teorii przepływu Mesmera, ale również do tradycji hermetycznej, dla której pojęcie „sympatia” było wyrazem *communis cognatio naturae*, zasady łączącej sferę podksiężycową i sferę niebieską⁵². Z działania sympatii wynikają istotne konsekwencje medyczne, otóż w człowieku skupiają się, rzecz można, indywidualizują się prawa mechaniki bytu, czyli zasada polaryzacji, czyli „cała przyroda”. Oznacza to swoistą spolaryzowaną jedność wyższej i niższej natury, „duchowego” i „zwierzęcego” w człowieku jako organizmie. Jakkolwiek owe dwa bieguny ludzkiego organizmu tworzą nierozzerwalną całość, może się zdarzyć lekka przewaga któregoś z nich. Wówczas następuje zakłócenie kruchej harmonii i zburzenie organicznej jedności, skutkujące cierpieniem i chorobą.

Hufeland uznaje zatem somnambulizm i sen magnetyczny za przejaw prawa sympatii. To znaczy, że przypisane naturze oddziaływanie na siebie poszczególnych elementów bytu w ramach jednego zamkniętego organizmu świata, wyraża się na poziomie życia w postaci magnetyzmu zwierzęcego, czyli subtelny wpływ jednego żyjącego ciała na inne. Stąd wyciąga zasadniczy

⁵¹ Tamże, s. 79.

⁵² P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*, przekł. P. Bravo, Warszawa 1994, s. 33.

wniosek: „Każdy indywidualny organizm magnetyzuje inny, gdy działa pozytywnie na niego, polaryzuje go i mniej lub więcej przyciąga jego sferę”⁵³. Fenomen somnambulizmu obiektywizuje szczególnego rodzaju związek magnetyzującego i magnetyzowanego, a mianowicie do tego stopnia spaja się ich wewnętrzna natura, że „tworzą jedno indywiduum”. Dusza magnetyzera zlewa się z duszą somnambulika, poskramia jego sferę subiektywną i wpływa na jego funkcje.

Ueber Sympathie trudno uznać za rozprawę medyczną w pełnym tego słowa znaczeniu, jest ona raczej dziełem filozoficznym, stawiającym sobie za cel teoretyczne wyjaśnienie fenomenu jedności bytu. Dewiza przyświecająca autorowi brzmi wystarczająco jasno: „Dążenie do jedności z całością, wyrażająca się w zjawiskach sympatii”⁵⁴. Natomiast zamysł wyjaśnienia przyczyn chorób nerwowych, a zwłaszcza fenomenu somnambulizmu, prowadzi ostatecznie do ciekawych konkluzji światopoglądowych, a mianowicie powraca u niego motyw szczególnego stanu poznania, dającego wgląd w istotę natury, czyli możliwość jasnovidzenia i przepowiadania przyszłości. Somnambulizmu nie należy zatem traktować tylko jako patologii, dysharmonii naturalnej jedności wyższej i niższej sfery. W tym specyficznym stanie, gdy następuje połączenie się cierpiącej duszy chorego z całą naturą, „poszerzenie jego sfery poznania”. Somnambulik uzyskuje lepszy wgląd w istotowy mechanizm powiązań między rzeczami. Widzi to, czego nikt nie dostrzega. Rzecz by można przenosi się w świat idei, co daje możliwość uchwycenia wiecznych związków natury – rzeczy samej w sobie.

4. Konceptualizacja nieświadomego

Analizując teksty powstałe w pierwszych dwóch dekadach XIX wieku obserwujemy zadziwiającą zgodność poszczególnych autorów co do znaczenia naturalnych i sztucznych transów magnetycznych. Karl August von Eschenmayer twierdzi wręcz, że somnambulik jest „duchowym artystą”, który podobnie jak poeta i malarz przenosi swoje idee do rzeczywistości, chwytając świat w jego idealności⁵⁵. Ignaz Paul Vital Troxler zaś nazywał sen magnetyczny „głębszym stopniem egzystencji”, będącym, jak pisze,

⁵³ Ch. W. Hufeland, *Ueber Sympathie*, s. 99.

⁵⁴ Tamże, s. 138.

⁵⁵ C. A. v. Eschenmayer, *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären*, Stuttgart, Tübingen 1816, s. 128.

„najczystsza samoświadomością [...] Jednego i Wiecznego, w której Wszystko zatracą się w terażniejszości”⁵⁶. Tworzy się wielki mit romantyzmu, mit geniusza, mit odmiennego stanu świadomości, w którym niezwykła jednostka staje się niejako centralnym punktem świata, skupia na sobie całą odpowiedzialność za bieg wypadków.

Jednakże dziełem o niezwykłym znaczeniu dla świadomości epoki była praca Gotthilfa Heinricha von Schuberta *Die Symbolik des Traumes* (1814). Zawiera ono nie tylko wszystkie obiegowe elementy konstytuujące filozofię przełomu romantycznego – kult przyrodoznawstwa, odmiennych stanów świadomości, poezji, antyku, Wschodu, połączone w jednym monistycznym systemie – ale formułuje przede wszystkim postulat nieświadomego jako integralnej części doświadczanego świata. Schubert pokazuje rzeczywistość jako kompleks duchowo-materialny, już nie tylko w sensie związku ducha (*Geist*) i materialności, ale duchowej sfery człowieka (*Psyche*) i świata oraz ich najgłębszej współzależności. Tak ujmowany świat przemawia do człowieka rozmaitymi językami: językiem natury, snu, poezji, mitu, symbolu. Autor zwraca się do najbardziej aktualnych studiów z zakresu historii kultury i mitu Creuzera, Görresa, Kannego, dokonując ich interesującej interpretacji na gruncie koncepcji magnetyzmu zwierzęcego i teorii subtelnych związków Hufelanda (*Sympathie*).

Zarówno w śnie naturalnym, jak również w rozmaitych postaciach snu sztucznego dostrzega określoną symbolikę (*Traumhieroglyphen*), wyrażającą ścisły związek między rzeczywistością i sferą ludzkiej duszy, symbolikę odnoszącą się do pierwotnej, archetypicznej struktury jedności człowieka i świata. W niej kryje się ów pierwotny „język” komunikacji między Bogiem i człowiekiem, język czysty, język bez słów. Schubert konstatuje: „Pierwotny język ludzkości, jaki poznajemy dzięki marzeniom sennym, poezji i objawieniu, jest językiem uczucia, a ponieważ miłość jest żywotnym centrum i duszą uczucia – językiem miłości. Przedmiotem takiej miłości stał się pierwotny czynnik boski i najwyższa sfera duchowości. Słowa języka powstającego między bogiem i człowiekiem były istotą otaczającej nas natury”⁵⁷. Rzecz w tym, aby we współczesnym świecie, który zagubił boską jedność, odszukać słowa prajęzyka, czyli innymi słowy odkryć prawdziwą istotę i powołanie człowieka, pierwotną harmonię podmiotu i przedmiotu oraz moralny sens istnienia.

⁵⁶ I. P. V. Troxler, *Versuche in der organischen Physik*, Jena 1804, s. 26.

⁵⁷ G. H. Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg 1814, s. 85.

Schubert widząc jedyną drogę rozwiązania wielkiej tajemnicy człowieczeństwa w dotarciu do pokładów czystej, pierwotnej natury ukrytej głęboko w duszy człowieka, skłania się do analizy zjawiska magnetyzmu zwierzęcego. W transie somnambulika dostrzega możliwość rozpoznania pierwotnego stanu duszy, tego, co normalnie „nieświadomione”. Tu kryje się „wgląd daleko poza ograniczenia naszej natury”⁵⁸. W efekcie odsłania się „nieświadome” jako konstytutywny obszar ludzkiego rozumienia istoty świata. Ową moc, nieświadomioną zazwyczaj, symbolizuje Chrystus i religia chrześcijańska, będąca szczególnym przypadkiem dążenia do najwyższych obszarów świadomości, jedności Boga i natury. Nieświadome jest więc zarazem najwyższą świadomością.

Pojęcie „nieświadome” w myśli przełomu romantycznego nie przybiera jednoznacznego kształtu, będąc jeszcze odległym od współczesnych, dwudziestowiecznych definicji. W zasadzie można je rozumieć dwojako. Po pierwsze, w sensie „psychologicznym” jako właściwość ludzkiej natury, jeden ze składników życia psychicznego człowieka, po drugie zaś, w sensie „metafizycznym” jako duchową zasadę rzeczywistości, pozwalającą wyjaśnić bezpośredni kontakt z tym, co absolutne. Oba aspekty romantycznego pojmowania nieświadomego są w istocie dwoma stronami tego samego medalu⁵⁹. W całościowej, monistycznej wizji świata podmiot poznający władny jest w swoim immanentnym poznaniu uchwycić naturę bytu w podobny sposób, jak absolutystycznie ujmowany byt obiektywizuje w podmiocie poznającym swoją szczególną wielkość. Obszar nieświadomego będzie zatem kluczem do opisu podmiotu poznającego, a w konsekwencji – świata⁶⁰. Tym samym w myśli europejskiej zainicjowany zostaje proces dochodzenia do wszechstronnego rozumienia podmiotu poznającego, ujmowanego już nie tylko jako pochodna duszy, czy też specyficzny rezultat i odzwierciedlenie władz poznawczych umysłu, ale w aspekcie głębi psychologicznych uwarunkowań i ich konstytutywnego wpływu na myślenie i rozumienie świata. Szubert dając znaczący impuls do analizy głębszych stanów świadomości, początkuje wyraźnie zarysowany w myśli dziewiętnastowiecznej nurt rozwoju filozofii nieświadomego (Schopenhauer,

⁵⁸ Tamże, s. 201.

⁵⁹ Zob.: Barbara Szymańska, *Mistycy i pesymiści. Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 57–58.

⁶⁰ Gruntowną analizę historyczno-filozoficzną kształtowania się pojęcia „nieświadome” przeprowadza E. V. Hartmann w *Philosophie des Unbewussten*, Bd. 1, 7. Aufl., Berlin 1876, Kap. I. c., *Vorgänger in Bezug auf den Begriff des Unbewussten*, s. 13–35.

Carus, Hartmann, Freud). W tym kontekście drogi współczesnej filozofii człowieka można postrzegać jako dziedzictwo romantycznych poszukiwań, jako etapy namysłu nad tym, co dotyczy samego człowieka, a więc sposobu afirmacji świata przez rozumienie samego siebie.

Kluczowe znaczenie w tym procesie miał bez wątpienia Carl Gustav Carus, filozof, lekarz, malarz, przyrodnik, nadworny lekarz króla saksońskiego i prezydent akademii nauk *Leopoldina* (1862–1869). Należał on do najmłodszego pokolenia romantycznych filozofów przyrody. Wychowany na ideach Lavatera, Goethego, Schellinga i Schuberta wcielał w życie podstawowy ideał romantyzmu – ścisłego związku filozofii, nauki i sztuki. Przeszedł do historii jako wybitny badacz i jeden z twórców współczesnej medycyny niemieckiej. Jego *Lehrbuch der vergleichenden Zoologie* (1818) był pionierską pracą na gruncie anatomii porównawczej, podobnie jak *Lehrbuch der Gynäkologie* (1820) otwierał nowy rozdział nowoczesnej ginekologii.

Z paradygmatu romantycznego wyrasta jego najbardziej oryginalna koncepcja – zarys teorii nieświadomego. To, co w człowieku trwałe musi być boskim archetypem wewnętrznego bycia (*ein göttliches Urbild innres Seins*), ideą kształtującą podmiot poznający jako bytujący sam w sobie (*ein An-sich-seiende*). W tym sensie każdy organizm żywy, a więc także człowiek, byłby jedynie powtórzeniem pierwszej prakomórki, zarodka⁶¹, wyrażając w szczególny sposób „ideę całości”. W działaniu organizmu urzeczywistnia się więc „pierwsze nieświadome działanie owej boskiej idei”⁶². Jego książkę *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846) rozpoczyna konstatacja o daleko idących konsekwencjach dla współczesnej nauki: „Klucz do poznania istoty świadomego życia duchowego znajduje się w obszarze nieświadomego bytu. Z tego wyraźnie wynika wszelka trudność, ba wszelka pozorna niemożliwość prawdziwego rozumienia tajemnicy duszy. Jeśli byłoby absolutnie niemożliwe uchwycenie nieświadomego w świadomym, wówczas człowiek musiałby zwątpić w poznanie swojej duszy, to znaczy dotrzeć do rzeczywistego samopoznania. Jeśli ta niemożliwość jest tylko pozorna, w takim razie pierwszym zadaniem nauki o duszy byłoby przedstawienie, w jaki sposób umysł ludzki pogrąża się w tej głębi”⁶³.

⁶¹ C. G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, mit einem Nachwort und hrsg. von R. Harr, Leipzig 1932, s. 2.

⁶² Tamże, s. 30.

⁶³ Tamże, s. 1.

Carus kontynuuje więc, co otwarcie przyznaje, zarówno fizjonomikę Lavatera (*Symbolik der menschlichen Gestalt. Ein Handbuch zur Menschenkenntniss*, 1853), jak również romantyczne badania nad fenomenem magnetyzmu zwierzęcego (*Ueber Lebensmagnetismus und über die magnetischen Wirkungen*, 1857). Ze względu na poziom rozwoju nauki, jak również ze względu na ewolucję samej romantycznej filozofii przyrody, kontynuacja zachodzi już na innym poziomie refleksji, a mianowicie już na gruncie jasno sprecyzowanego rozumienia człowieka w kompleksie jego psychologicznych uwarunkowań. Jako lekarza w szczególny sposób interesuje Carusa patologiczna strona ludzkiej osobowości, czyli choroby umysłowe. Przeprowadza więc rozległą analizę ich uwarunkowań, tworząc pierwsze, oparte na pojęciu nieświadomego, typologie dolegliwości psychicznych. W tym sensie jego refleksja leży u źródeł nowoczesnej psychoanalizy, będąc jej ważnym i koniecznym etapem⁶⁴.

5. Uwagi końcowe

Popularność magnetyzmu zwierzęcego i zadziwiająco szeroka jego akceptacja nie oznaczała powszechnej zgody środowisk naukowych na przyjęcie tezy o istotnym znaczeniu subtelnych przepływów energii magnetycznej w kosmosie i ich konstytutywnej roli w psychologii. Głosy sprzeciwu pojawiły się, jak można się domyślać, ze strony myślicieli reprezentujących nurt racjonalistyczno-oświeceniowy. Już Samuel Thomas Soemmerring (1755–1830) w początkowej fazie kariery mesmeryzmu wysunął zarzuty natury moralnej wobec magnetyzmu zwierzęcego. W liście (2.09.1786) do Christopha Ludwiga Hoffmanna (1721–1807) takie oto podaje wątpliwości: „Można zapytać dlaczego kobiety i prawie same służące, albo prostytutki popadają w kryzys? Ponieważ ich zajęciem jest odgrywanie komedii. Uważają, że warto codziennie parę godzin przespać i popaplać w dobrym towarzystwie, będąc potraktowanym z dworską elegancją, aniżeli pracować w domu i znosić obowiązki”⁶⁵. Christoph Heinrich Pfaff (1753–1832), postzegający zjawisko już z perspektywy głębszych doświadczeń związanych z romantyczną filozofią przyrody, stwierdza, że praktyki magnetyczne nabrały znaczenia zgoła mistycznego, stały się „wyrocznią magnetyczną”. Widzenie na odległość, przepowiadanie przyszłości, przemieszczanie się w czasie i w przestrzeni

⁶⁴ Zob.: C. C. Jung, *Symbol przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 224.

⁶⁵ C. L. Hoffmann, *Nachtrag zum Magnetismus*, Mainz 1787, s. 6.

wyrażają patologiczne stany, w jakich znajduje się człowiek. Ostatecznie wszystkie te nadzwyczajne zdolności można zredukować do „sfery uczucia” i w niej, a nie w uniwersalnych prawach fizycznych, poszukiwać odpowiedzi na pytanie o sens magnetyzmu zwierzęcego⁶⁶.

Kulminacyjny punkt zainteresowania zjawiskami magnetyzmu zwierzęcego w pierwszych trzech dekadach XIX wieku zbiega się w czasie z rosnącą na znaczeniu romantyczną filozofią przyrody. Ich wzajemne relacje można byłoby określić mianem „sprzężenia zwrotnego”; mesmeryzm był jednym ze źródeł romantycznej filozofii przyrody, jak również romantyczna filozofia przyrody, poprzez swoje mistyczno-ezoteryczne skłonności, kreowała takie zainteresowania, które w efekcie dążyły do odkrycia „mechaniki natury”. Teoria Mesmera nawiązująca w istocie do mechanistycznego modelu świata podlegała ostrej krytyce romantyzmu. Franz Baader niejednokrotnie podkreślał jej słabość, wykazując jednocześnie na praktyczne korzyści płynące z terapii magnetycznych⁶⁷. Romantyzm nadał więc mesmeryzmowi zupełnie nowy kształt, wpisując go w model całościowo-systemowego i organicznego rozumienia świata. Również Mesmer zdawał sobie sprawę z niedoskonałości swojej koncepcji. Jego kolejne publikacje zawierały coraz bardziej dopracowane w szczegółach rozwiązania. Ale dopiero oparcie psychologii na pojęciu nieświadomości można uznać za rzeczywisty jakościowo skok teorii magnetyzmu zwierzęcego w kierunku wyjaśnienia patologii procesów życia duchowego człowieka. Przełom ten dokonał się właśnie w nurcie romantycznej filozofii przyrody.

Z faktu, że bez mała wszystkie znaczące postacie życia intelektualnego Niemiec w ten czy w inny sposób związane były z mesmeryzmem jeszcze o niczym nie świadczy. Ważny jest natomiast inny aspekt całej sprawy, a mianowicie mesmeryzm – zwłaszcza w późniejszym kształcie – i rozwinięte systemy romantycznej filozofii przyrody (Schubert) – kreśliły koherentną, całościową i harmoniczną wizję człowieka w powiązaniu ze strukturą obiektywnej rzeczywistości. Pojęcia „harmonia” i „zakłócenie” pokazują wewnętrzną dynamikę, w jakiej znajduje się człowiek wobec świata. Idealny stan dostosowania, przepływu energii oraz stan patologii, nierównowagi psychicznej, są sposobami istnienia człowieka w określonych warunkach. Dla samego Mesmera celem naczelnym pozostaje więc przywrócenie harmonii, czyli innymi

⁶⁶ C. H. Pfaff, *Ueber und gegen den thierischen Magnetismus und die jetzt vorherrschende Tendenz auf dem Gebiet desselben*, Hamburg 1817, s. 9.

⁶⁷ F. X. v. Baader, *Sämtliche Werke*, Bd. 15, s. 285, 287.

słowy wzmocnienie przepływu subtelnej materii poprzez działania terapeutyczne. Dla romantyków zaś stan dysharmonii oprócz tego, że odzwierciedlał w określonym sensie stan patologiczny, niósł ze sobą istotną wartość poznawczą – był innym sposobem bycia w świecie, wglądem w strukturę bytu i świadomości, niedostępnych dla normalnego i zharmonizowanego stanu egzystencji człowieka. Wielką, niedocenianą zasługą romantyzmu – przy wszystkich jego aberracjach oraz ideologizacji filozofii – pozostanie odkrycie i próba opisanie obszarów nieuświadomionej egzystencji, jako komplementarnego elementu uniwersalnej całości, w której w równej mierze współlistnieją i warunkują się wzajemne elementy ontologiczno-epistemologiczne, etyczne, estetyczne, historyczno-kulturowe i psychologiczne.

Leon Miodoński

Romantic Medicine in Germany as the philosophical explanation for understanding the world and man – Mesmer and mesmerism

Summary

The turn of the 19th century was a rare period in history in which modernisation processes in human knowledge had brought about the rise of new scientific disciplines. They in turn considerably modified the traditional understanding of the world based on a metaphysical-esoteric mode. A multi-dimensional space was opened in research on nature, geography, history and culture as well as in the understanding of man and his spiritual structure. That period marked an important turning-point in European thinking also because it expressed a kind of inter-paradigmatic state, wherein the theories of the old order were no longer applicable to swiftly changing reality. On the other hand, the symptoms of the new order displayed all the shortcomings of still underdeveloped, largely spontaneous attempts at understanding the world on the basis of new theoretical premises.

At that time, German medicine, constantly in the process of seeking its theoretical and practical identity, became closely associated with the conceptual context and thinking structure of German idealism. That was an intellectual opposition against the rational and mechanistic model of the world which at the same time affirmed the philosophy of the absolute. In medical theory, it led to the emergence of new pursuits –

studies on animal magnetism. Amid all the aberration of German romantic medicine (the ideologisation of and subordination to philosophical principles), its great achievement remains the discovery and attempt to describe areas of man's unconscious existence.

Leon Miodoński

Romantische Medizin in Deutschland als Explikation des philosophischen Welt- und Menschenverständnisses – F. Mesmer und Mesmerismus

Zusammenfassung

Die Zeit der Wende des 18. und des 19. Jahrhundert war eine in der Weltgeschichte äußerst seltene Zeit, in der die permanente Modernisierung das menschliche Wissen zu solch einem Zustand gebracht hatte, dass sehr viele neue Wissenschaftszweige entstanden, die das traditionelle, auf dem metaphysisch-esoterischen Modell fundierte Menschenverständnis wesentlich modifizierten. In den geographischen, historisch-kulturellen und Naturwissenschaften, sowie für das Verständnis des Menschen an sich und für seine geistige Struktur öffnete sich der Raum der Dreidimensionalität. Diese Zeit ist eine Zäsur für die europäische Weltanschauung auch in dem Sinne, dass sie einen sehr spezifischen zwischenparadigmatischen Zustand zum Ausdruck bringt, als die Theorien der alten Weltordnung der sich rasch verändernden Realität den Schritt nicht halten konnten, und die spontanen Anzeichen der neuen Ordnung, sowie die Versuche, das Weltverständnis auf Grund der neuen theoretischen Prämissen darzulegen, noch nicht völlig ausgebildet waren.

Zu dieser Zeit hat sich deutsche Medizin, die ständig auf der Suche nach ihrer theoretischen und praktischen Identität war, mit dem begrifflichen Kontext und der Denkstruktur des deutschen Idealismus eng verbunden.

Der intellektuelle Widerstand gegen das rationelle und mechanisierte Weltmodell und die gleichzeitige Bejahung der absoluten Philosophie haben zur Herausbildung eines neuen Forschungsgebietes - des tierischen Magnetismus beigetragen. Bei allen Abweichungen der deutschen romantischen Medizin (Ideologisierung und Unterordnung philosophischen Prinzipien) wird es für immer ihr großes Verdienst bleiben, dass sie entdeckt und versucht hatte, die nicht realisierten Abgründe der menschlichen Existenz zu erforschen und zu beschreiben.