

Fantazyjne objawy zmysłowe Wiktora Feliksa Szokalskiego – projekt obserwatora z połowy XIX wieku

DAMIAN WŁODZIMIERZ MAKUCH
(Uniwersytet Warszawski)

Jonathan Crary w *Techniques of the observer. On vision and modernity in the 19th century* udowadnia, że zwrot w procesie formowania się nowoczesnego obserwatora zachodzi na długo przed rozkwitem modernistycznego malarstwa i upowszechnieniem się fotografii. Klasyczny model widzenia, którego metaforą była *camera obscura*, wprowadzał dystans pomiędzy „zewnętrznym” światem a odseparowanym i autonomicznym podmiotem. „Co równie ważne – pisze Crary – *camera obscura* oddzielała czynność widzenia od fizycznego ciała obserwatora, odcieleśniając w ten sposób samo widzenie”¹, zastępując zmysłowe doświadczenie relacją panowania, sprawowania kontroli nad obiektywną rzeczywistością.

Jednak już na początku XIX wieku ten model przestaje być atrakcyjny. Gwałtowne zmiany, jakie zachodzą w polu wizualnym (*visual field*), szybko demontują dawną konstrukcję teoretyczną, której części składowe (tak wolność i autonomiczność, jak bierność i niecielesność) nie sprawdziłyby się w nadchodzącej sytuacji kulturowej. Nowy heterogeniczny układ warunków dyskursywnych, społecznych, technologicznych i instytucjonalnych wytwarza obserwatora zupełnie odmiennego typu²:

» Istotne cechy nowych ujęć to ożywienie i ucieleśnienie podmiotu, uznanie widzenia za praktykę aktywną, dynamiczną, proces podlegający ludzkiej fizjologii, ukonstytuowany na „gęstość i materialność”

1 J. Crary, *Camera obscura i jej przedmiot*, tłum. M. Szcześniak, w: *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, Warszawa 2012, s. 211.

2 J. Crary, *Techniques of the Observer on Vision and Modernity in 19th Century*, Cambridge 1992, s. 6.

ciała, a zarazem wpisany w jego kruchość i niepewność, niedający się już dłużej wpasować ani w sterylny model, w którym obrazy powstają niczym precyzyjne odlewy rzeczywistości, ani obiektywny schemat wszechwiedzącego oka³.

Fantazyjne objawy zmysłowe (t. I – 1861, t. II – 1863) – rozprawa wybitnego oku-
listy, Wiktora Feliksa Szokalskiego (1811–1891), po części wynika ze zmian, jakie
dokonały się w obrębie nowoczesnej podmiotowości. Przekonanie, że niedoskonałe
ciało, pośrednicząc w postrzeganiu rzeczywistości, deformuje percepcję, zaowoco-
wało rozprawą, która dotyczy zakłóceń pojawiających się podczas aktu postrzegania,
skoncentrowaną zwłaszcza wokół zaburzeń układu nerwowego.

Sam Szokalski zdaje sobie sprawę, że jedynie podsumowuje dorobek myślowy
poprzedników, a jego przedmiot „niesłychanie jest już obrobiony”, słusznie więc
naukowcy mogą go oskarżyć o traktowanie ich „odgrzewankami” (I, s. LXVII⁴).
Dałoby się zatem bez problemu włączyć *Fantazyjne objawy zmysłowe* w tok wywodu
Crary’ego. Zwłaszcza, że Szokalski równie umiejętnie łączy wiedzę psychofizjolo-
giczną z rozważaniami filozoficznymi (podążając tropem epistemologii pokantow-
skiej) oraz z rozbiorem potocznych praktyk widzenia, wśród których niebagatelne
znaczenie mają sposoby użycia nowych wynalazków optycznych.

Na przekór tym zbieżnościom, w swoim artykule chcę uniknąć takiej egzempli-
fikacyjnej wykładni. Moim zdaniem, *Fantazyjne objawy zmysłowe* w jakimś stopniu
nie chcą się poddać teoretycznemu modelowi Jonathana Crary’ego. Choć wypowia-
dane przez Szokalskiego zdania harmonijnie współbrzmia z głosami myślicieli tak
ważnych dla amerykańskiego badacza, jak Goethe, Leibniz czy Locke, to słychać
w nich także inne, „fałszywe” tony.

Minęło przecież kilkadziesiąt lat od czasów, gdy proponowane przez filozo-
fów rozwiązania miały jeszcze burzycielską moc, kiedy genealogia nowoczesnego
człowieka wymagała legitymizującego przypieczętowania przez naukowe dyskursy.
Szokalski poczyna dostrzegać ograniczenia, jakie narzuca mu nowa wizja pod-
miotowości. Przeczuwa zastawioną na człowieka pułapkę i szuka dlań jakiegoś
ratunku. Jego typowo dziewiętnastowieczna synteza, która niespiesznym tempem
posuwa się od spraw najprostszych ku tym coraz bardziej skomplikowanym, która
z pietyzmem zatrzymuje się przy najmniejszym fakcie, aby włączyć go w ramy

3 I. Kurz, *Postłowie. Między szokiem a rozproszeniem. Przygody obserwatora w nowoczesnym świecie*, w: J. Crary, *Zawieszenia percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*, tłum. Ł. Zaremba, I. Kurz, oprac. I. Kurz, Warszawa 2009, s. 463–464.

4 W nawiasie podaję kolejno: numer tomu i stronę rozprawy (wstęp do rozprawy numerowany cyframi rzymskimi, tekst główny arabskimi), za: W. F. Szokalski, *Fantazyjne objawy zmysłowe*, t. I, Warszawa 1861, t. II, Warszawa 1863.

totalnej opowieści, pozostaje jednak syntezą pękniętą. Za próbę scalenia płaci wewnętrzną niezbornością, w czym przypomina wiele innych rozpraw z czasów rosnącej dywersyfikacji systemu wiedzy.

SZOKALSKI I INNI

Ale czy mówienie o zmianach w obrębie podmiotowości na podstawie jednej pracy nie jest metodologicznym nadużyciem? W tym kontekście warto zdać sobie sprawę, że praca Szokalskiego, po pierwsze, nie powstaje w odosobnieniu, a po drugie, że jej meandryczny i heterogeniczny kształt został ukształtowany przez określoną sytuację historyczną i ideową.

Rozprawa ojca polskiej okulistyki wychodzi w Warszawie na początku burzliwych lat sześćdziesiątych, w trakcie wielkiej zmiany, która bynajmniej nie ma wyłącznie charakteru politycznego czy społecznego. Oto w ostrym świetle południa wieku rysuje się wyraźnie kolejny przełom, formacyjna zmiana warty. Zwrot, któremu towarzyszy pomieszanie języków i splątanie ideologii.

Aby zrozumieć, skąd się wzięło to pęknięcie, które przecina tekst rozprawy, wystarczy rzucić okiem na biografię Szokalskiego. Czynny uczestnik powstania listopadowego, odznaczony w dowód uznania krzyżem *Virtuti Militari*, po jego upadku zmuszony jest do ucieczki poza granicę pruską. Obok kultywowania patriotyzmu spod znaku Adama Jerzego Czartoryskiego znajduje czas, aby poświęcić się nauce. Po studiach na kilku niemieckich uniwersytetach uzyskuje stopień doktora nauk medycznych, ale w poszukiwaniu pracy wyjeżdża do Paryża. Pod koniec lat trzydziestych trafia pod skrzydła Jules'a Sichel'a, założyciela pierwszej kliniki okulistycznej w stolicy Francji (1832), wynalazcy oftalmoskopu, przyrzędu badającego dno oka. Paryż kusi „urokami” Wielkiej Emigracji – rozmowami ze Słowackim, wykładami Mickiewicza. Szokalski z tych okazji korzysta, ale w centrum jego zainteresowań pozostaje nauka. Młody lekarz wciąż się uczy, wygłasza odczyty i pisze artykuły, a nawet – organizuje Towarzystwo Lekarskie, choć złożone niemal wyłącznie z medyków niemieckich. Zarówno typowo społecznikowska działalność (niezwykła w atomistycznej kulturze samotnych mężczyzn⁵), jak również rosnąca sława naukowca w końcu umożliwią mu upragniony powrót do Warszawy w 1853 roku. Szokalski zostaje nauczycielem w Szkole Głównej, gdzie jego wykładów słuchają zorientowani na nauki przyrodnicze młodzi pozytywiści, np. Julian Ochorowicz i Bolesław Prus, oceniający jego dorobek naukowy (zwłaszcza omawianą rozprawę) niezwykle wysoko⁶. Jednak już w latach

5 Por. A. Witkowska, *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Warszawa 1997.

6 O pozytywnych reakcjach Ochorowicza i Chmielowskiego wspomina Jan Tomkowski (por. J. Tomkowski, *Mój pozytywizm*, Warszawa 1993, s. 195).

osiemdziesiątych, właśnie w reakcji na ideologię pozytywistyczną Szokalski napisze kolejną rozprawę – *Początek i rozwój duchowości w przyrodzie*, gdzie uzna, że jego przekonania metafizycznych nie da się pogodzić z naukami przyrodniczymi.

Nazwisko Szokalskiego w dzisiejszych badaniach występuje rzadko. Na pozytywistycznego prekursora próbował go wypromować Jan Tomkowski, zwracając uwagę zwłaszcza na nowatorskie podejście okulisty do snów i zjawisk z zakresu magnetyzmu i spirytyzmu⁷. Śnienie uwolnione od romantycznej wykładni (wędrówka duszy) stało się pełnoprawnym zjawiskiem psychicznym, które dodatkowo można potraktować jako „klucz do człowieka” (II, s. 28). Nic więc dziwnego, że Bartłomiej Dobroczyński rozpatruje koncepcje polskiego okulisty w cieniu Freuda⁸. Cieniu niezwykle długim, bo padającym na całą dziewiętnastowieczną psychologię. „Polski Freud” zostaje doceniony, bo dokonuje odkrycia nieświadomości⁹ w momencie, gdy ojciec psychoanalizy ma dopiero siedem lat. W obu pracach Szokalski jawi się jako przedstawiciel historyczno-kulturowego pogranicza. „Rozdzierany sprzecznościami”, sytuuje się gdzieś pomiędzy Śniadeckim a Świętochowskim, zarówno w Oświeceniu, jak i modernizmie, co bynajmniej nie oznacza, że należy go umieścić z dala od romantycznej tradycji¹⁰.

Wydaje się jednak, że przykład Szokalskiego jest reprezentatywny dla – powiedzmy ostrożnie – grupy naukowców, którą spajają podobne doświadczenia biograficzne i wspólny horyzont ideowy. Związani z romantyzmem politycznym, często byli powstańcy i zagorzali katolicy kształcą się jednak w ośrodkach zagranicznych. Zainteresowania badawcze często kierują ich w stronę nauk przyrodniczych (zwłaszcza medycznych), które narzucają im typowo pozytywistyczną metodologię. Tę jednak albo próbują uzgodnić idealizmem poheglowskim, albo starają się pogodzić z dogmatami wiary chrześcijańskiej¹¹. Często wracają na tereny dawnej Rzeczypospolitej i obejmują ważne stanowiska akademickie lub aranżują ruch naukowy zorganizowany wokół popularnych naówczas towarzystw. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ustawiają się w opozycji do brutalnego materializmu spod znaku Büchnera i Moleschotta, powielając reakcje niemieckich idealistów. Jednak wraz

7 *Ibidem*, s. 99-105, 195-205.

8 B. Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005, s. 169 i nast.

9 Oczywiście odkrycia nieświadomości (a raczej nieświadomego) w znaczeniu psychoanalitycznym. Pojęcie nieświadomości funkcjonowało w XIX stuleciu od dawna i odkrycia nie potrzebowało.

10 J. Tomkowski, *op. cit.*, s. 196, 198.

11 Henryk Markiewicz wskazywał na słabość polskich filozoficznych projektów (co ciekawe, nie tylko tych z lat sześćdziesiątych), przez którą rozumiał ich eklektyzm, kompromisowość i brak oryginalności. Winą za to obarczał autorów, „którzy związków z tą rodzimą tradycją [polskiej szkoły filozoficznej – D.W.M.] nie chcieli zrywać”, ale „ulegli już naciskom pozytywistycznego scjentyzmu, a potem neokantowskiego krytycyzmu”. (H. Markiewicz, *Pozytywizm*, Warszawa 1999, s. 405).

z nasileniem się kampanii pozytywistycznej to właśnie w „młodych” będą widzieli zagrożenie i to przeciwko nim będą pisali coraz bardziej zachowawcze i konserwatywne rozprawy. Reprezentatywni dla tej grupy będą m.in. Aleksander Tyszyński i Józef Majer albo młodszy pokolenie Romuald Płaskowski i Stefan Buszczyński, choć podobne dylematy natury światopoglądowej doskwierały w pierwszych pracach nawet Henrykowi Struve. Ci tajemniczy, dziś niemal anonimowi naukowcy z połowy wieku domagają się autonomicznego opisu, który wykroczy poza stereotypowe wartościowanie w kategoriach „epigoństwa” i „prekursorstwa”. To oni cierpliwie budują dziewiętnastowieczną wieżę Babel, mówią wieloma naukowymi językami, które próbują przetłumaczyć na jakieś metafizyczne esperanto.

KŁOPOTLIWE SPOTKANIE IDEALIZMU Z NAUKAMI PRZYRODNICZYMI

Upowszechnianie się rezultatów badań nauk przyrodniczych domaga się od dziewiętnastowiecznych filozofów rewizji poglądów na temat funkcjonowania aparatu poznawczego. Wcześniej polscy idealisci, zastanawiając się nad władzami ducha, kierowali się metodą z pogranicza filozoficznej spekulacji i prepsychologicznej introspekcji. Bronisław Trentowski czy Karol Libelt rozbijają ludzkie władze poznawcze na szereg kategorii, grupując je w dialektyczne trójki. Na gruncie teoretycznym próbują uściślić, czym różni się rozum od rozwagi, umysł od zmysłów albo jak się ma wola do wyobraźni. Ich opis postępuje w ściśle określonym porządku. Kolejne władze ducha zostają uszeregowane od tych mniej doskonałych, skojarzonych ze zmysłami, aż do tych bardziej wewnętrznych, umysłowych, które blisko sąsiadują z ludzką duszą¹². Niezależnie bowiem od rozmaitych pojęć, proces poznawczy polega na takim opracowaniu chaotycznych postrzeżeń, aby otrzymać w rezultacie uporządkowane, czyste myśli. „Materiał poznawczy” musi przejść od świata zewnętrznych wrażeń aż do państwa prawdziwych idei¹³. Tylko abstrakcyjna przejrzystość może być przyswojona przez Ducha, tylko forma pozbawiona wszelkiej materialności staje się gwarantem Prawdy.

Jak pisał Aleksander Tyszyński, który spoglądał na te idealistyczne rozważania z perspektywy drugiej połowy wieku, dialektyka to „gwałtowne, dowolne i tylko scholastyczne (tj. z pozostającej jeszcze miłości scholastyzmu płynące) rozdęcia myśli”¹⁴. Filozofia skoncentrowana na opisywaniu kolejnych władz ducha – żyzny grunt, na

12 Por. np. K. Libelt, *System umnicstwa, czyli filozofii umysłowej*, cz. I, (seria: *Filozofia i krytyka*, t. II), Poznań 1874, s. 2 i nast.

13 Por. np. B. F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. I, Poznań 1842, s. 340 i nast.

14 A. Tyszyński, *Rozbiory i krytyki*, t. I, Petersburg 1854, s. 355.

którym wbrew dyrektywom Comte'a wyrosnie pozytywistyczna psychologia – musi się jednak zmierzyć z prężnie rozwijającą się fizjologią.

Jak podsumowuje Jürgen Osterhammel,

» Naukę jako taką oddzielano ostrzej niż kiedykolwiek od filozofii, teologii i innych rodzajów tradycyjnego opanowania wiedzy. Około połowy XIX w. pojęcie nauki stało się między naukowcami dobrem wspólnym, które [...] podkreślało refleksyjny charakter poznania, jego warunkowe obowiązywanie, intersubiektywność i jej autonomię w poszczególnych systemach społecznych nauki. Z dawnej wyimaginowanej wspólnoty uczonych, *res publica litteraria* [...] wyklęła się szczególna *scientific community*...¹⁵

Dyscypliną pośredniczącą w tych dziewiętnastowiecznych przemianach systemu wiedzy była psychofizjologia, zainteresowana zarówno naukowymi odkryciami, jak i prawdami ogólnymi. Nic też dziwnego, że w jej ramach szczególnym zainteresowaniem cieszyła się fizjologia układu nerwowego, a zwłaszcza patologia mózgu, w którym według wiary i wiedzy zdeponowano „wyższe władze duchowe”¹⁶. Zwrócenie uwagi na tę część ludzkiego organizmu pozwalało na mówienie i o ciele, i o duchu, tak o anatomii, jak i epistemologicznych pryncypiach. Skoro nasze poznanie jest zapośredniczone przez nerwy, to zrozumienie, w jaki sposób one działają, stało się palącą potrzebą człowieka nowoczesnego.

A w jego imaginarium zadomowił się obraz człowieka-telegrafu. Jak pisał kompetentny w tym zakresie Józef Majer, „nerwy pod względem przeznaczenia uważać się mogą jedynie jako przewodniki, czyli konduktory i w bliskim bardzo podobieństwie są tym w ciele żyjącym, czym druty w telegrafie elektrycznym”¹⁷. Te powszechne naówczas porównania obrazowo przekonują, że stawką, o jaką gra neurologia, staje się komunikacja. Stawką niezwykle wysoką. Zawiera się w niej nie tylko porozumienie ze światem zewnętrznym, ale też podstawa podmiotowej samoświadomości, czyli łączność duszy i ciała – „nerwy rozpostarte są niemal po całym ciele, ażeby za ich pomocą dusza stać się mogła świadomą o każdej jego części”¹⁸.

Szokalski przeprowadza swój wywód zgodnie z wyobrazeniami psychofizjologii. Według niego, aby odbył się normalny akt postrzegania, na nasze na-

15 J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, oprac. W. Molik, tłum. I. Drozdowska-Broering, J. Kałużny, A. Peszke, K. Śliwińska, Poznań 2013, s. 1034.

16 R. Płaskowski, *Psychiatria*, cz. I, Warszawa 1868, s. 13.

17 J. Majer, *Fizjologia układu nerwowego*, Kraków-Warszawa 1854, s. 85.

18 *Ibidem*, s. 5.

rządy zmysłowe muszą zadziałać wrażenia (np. miękkie i puszyste kotowaty kształt, mruczenie, bury kolor), które za pośrednictwem nerwów zostaną z kolei przeniesione do odpowiedniego ośrodka w mózgu, nazywanego przez badacza „mózgowym czulnikiem” (inaczej *sensorium*). To właśnie czulnik przetwarza mechaniczne wrażenia. Efektem jego pracy jest po pierwsze wyobrażenie (obraz konkretnego burego kota), a po wtóre czysta myśl (abstrakcyjne pojęcie kota), która dopiero w takiej formie może zostać poznana przez umysł, czyli najwyższą instancję poznawczą.

Doświadczenie zmysłowe niezwykle łatwo zakłócić, choć i wytłumaczenie takiej aberracji nie wydaje się skomplikowane. Z żelazną konsekwencją wszelkie omamienia, jakim ulega człowiek – a ich różnorodność zebrana na ponad 500 stronach przyprawia o zawrót głowy – Szokalski tłumaczy fałszywymi pobudzeniami owego czulnika, które pochodzą nie od świata zewnętrznego, ale od umysłu. To myśl „wstecznie”, „na wywrot”, „w odwrotnym kierunku” działa na naszą zmysłowość (I, s. 211), co powoduje sztuczne, dokonywane „od wewnątrz” zmysłowe podrażnienia (I, s. 107). Jak tłumaczy okulista, fantazyjne objawy są odbiciem obrazów powziętych w zmysłowej sferze umysłu. Najczęściej czulnik zostaje pobudzony w wyniku zaburzeń fizjologicznych albo wpływu silnych namiętności. Czasem tylko – jak w przypadku przywidzeń – to wrażenia, których dostarcza rzeczywistość (np. gra świateł, rozgrzane powietrze), są odpowiedzialne za odkształcenie obrazu świata.

Zatem powracające w naszym umyśle pojęcie, natrętna myśl, wywołuje w mózgowym czulniku konkretne wyobrażenie. Pod wpływem różnych czynników (zaburzeń zmysłów, silnych emocji, braku wykształcenia) podmiot bierze to wyobrażenie za istniejące obiektywnie, „na zewnątrz”, ale też nic dziwnego – powstaje ono przecież dokładnie w tym samym miejscu, co każdy inny obraz „realnego” świata. Tak powstałe „wsteczne” wyobrażenie jest „nanoszone” na obraz właśnie postrzeganej rzeczywistości. Podmiotowi wydaje się, że widzi lub słyszy mrużącego burego kota, podczas gdy tak naprawdę jego umysł sam sobie ten obraz wytworzył.

Jak na dłoni rysują się idealistyczne zapożyczenia Szokalskiego w zakresie filozofii percepcji. Umysł ma bowiem stronę wewnętrzną, przeciwstawioną tej zmysłowej, zaś proces poznawczy polega na przejściu od wyobrażeń (skażonych jeszcze materialnością świata) do czystych, abstrakcyjnych myśli.

Jednak u Szokalskiego odmienna jest ocena takiego stanu rzeczy. W przeciwieństwie do naszego autora, idealista wierzy przecież, że najważniejsza pozostaje świadomość duchowa, a ostatecznym układem odniesienia jest sfera pozamaterialna. Stąd w pierwszej połowie XIX wieku apoteoza fantazji (zwanej często „umem”). W skomplikowanej taksonomii władz ducha zajmowała ona zwykle miejsce pośrednie, co świetnie oddaje definicja ze „słownika wileńskiego”:

» Um odpowiada zmysłowi, a ściślej rzecz biorąc, ognisku zmysłów lub *wyobraźni*. Wszelakoż nie jest wyobraźnią. On *czynny, twórczy*, ona zaś *bierna*; on do niej, jak Ciało do Ducha. Um, to młoda *umysłowość, umysł w pierwocin*. Nie podolając jeszcze tworzyć myśli czystych, umiętanych, urabia *wizerunki* lub myśli ubrane w pewne postaci; słowem, on nie *idei*, lecz *ideału* sprawcą. Wielbią go sztukmistrze i śpiewacy, albowiem jemu winni są swoje twórczość i chwałę¹⁹.

Nie ma tu mowy o zakłóceniu czynności poznawczych, wstecznym ani tym bardziej wszetecznym działaniu umysłu. Uwniosłająca fantazja na początku wieku była obdarzana nad wyraz pozytywnymi określeniami: „iskra boża”, „płomień, dany ludzkiemu rodowi posagiem”, „córa nadobłocznych światów”²⁰, „stwórcza w nas utopiony”, „droga do państwa idei”²¹. Wytwarzając tajemnicze i niecodzienne obrazy, fantazja potwierdzała jedynie, że człowiek to istota duchowa, która „na obraz i podobieństwo” Boga ma siłę twórczą.

Szokalski fantazję zastępuje fantazyjnymi objawami zmysłowymi. Tym samym konkretna władza poznawcza zostaje rozmięciona na szereg zaburzeń fizjologicznych, a jej ontologiczna ścisłość zamienia się w epistemologiczne aberracje. Rozprawa przekreśla istotowy rzeczownik i zastępuje go (cokolwiek negatywnym) przymiotnikiem.

ROMANTYK ODCZAROWANY

Szokalski poprzedza właściwy tekst rozprawy ponad siedemdziesięciostronicowym fabularyzowanym wstępem, pt. *Pogadanka o strachach*. Pierwszoosobowy narrator podszywa się w nim pod autora i opowiada nam historię pewnego karnawałowego balu, na którym zebrani opowiadali sobie niesamowite historie, wciąż pytając zacnego naukowca, co myśli o fantastycznych awanturach. Wywołana tym spotkaniem irytacja i chęć ostatecznego rozprawienia się z poromantycznymi majakami miałyby – według autora – stanowić źródło rozprawy. Już we właściwej części pracy Szokalski z ironią godną autora *Pałuby* przyzna się, że wszystko zmyślił i nazwie swoich bohaterów aktorami (I, s. 235). Przedmowa „w lekką odzianą formę” (I, s. 455) miała wrzucić czytelnika od razu w środek rzeczy, w skrócie pokazać, jakie tajemnice zostaną przez badacza rozwiązane.

19 *Um*, hasło w: *Słownik języka polskiego...*, cz. II, oprac. A. Zdanowicz, M. B. Szyszko, J. Filipowicz, W. Tomaszewicz i inni, Wilno 1861, s. 1764.

20 J. Kremer, *Listy z Krakowa. Dzieje artystycznej fantazji*, t. 2, cz. 1, Wilno 1855, s. 12-13.

21 B. F. Trentowski, *op. cit.*, s. 339 i nast.

Pomimo że Szokalski przytoczy jeszcze całe mnóstwo niesamowitych anegdot, to w swojej pracy będzie się konsekwentnie kreował na wielkiego demistyfikatora, magika, który za chwilę zdradzi wszystkie swoje sekrety. Dlatego „sceptyczny mędrzec”²² nie zawaha się zboczyć z wyznaczonej ścieżki argumentacyjnej na rozdział lub dwa, aby objaśnić czytelnikom, jak rozgrzane powietrze tworzy fatamorganę, skąd się wzięła legenda Latającego Holendra, dlaczego stoliki podskakują, a duchy pukają. *Fantazyjne objawy zmysłowe* to książka – a piszę to w duchu intencji autorskiej – którą dałoby się wpisać w wielki projekt oświeceniowy, w proces „odczarowywania świata”, które (zwłaszcza po igraszkach romantycznej fantazji) przyda się polskiej publiczności.

Wydaje się, że to między innymi ta rama narracyjna sprawia, że choć Szokalski dostrzeże następstwa płynące z psychofizjologicznej koncepcji poznania, z ograniczeń obserwatora, o których pisze Crary, to nie wyciąga z nich pesymistycznych wniosków. Zdziwiał bowiem optymizm poznawczy u myśliciela, który wygłasza następujące stwierdzenia: „nie ma nic na świecie, co by jakkolwiek smak miało; ale są rzeczy, które smak w nas obudzają” (I, s. 23), „dźwięki [...] są produktami naszego jestestwa, a nie zaś czymś już gotowym” (I, s. 25) „Świat zewnętrzny [...] nie ma głosu” (I, s. 25). Ani jasności, ani barw także *de facto* nie ma, są jedynie produkty naszego oka, które przecież można pobudzić i bez pośrednictwa światła (wystarczy tylko nacisnąć zamknięte oko palcem). Jak pisze Szokalski, „chcąc ściśle obrachować się ze światem, należy głębiej rozważyć, co jego, a co jest nasze” (I, s. 25). A te ob rachunki pokazują, że wrażenia zmysłowe, które do nas docierają, nie oddają nam prawdziwego stanu rzeczy, a jedynie stan przez ciało zapośredniczony. Mediacja nerwów nie jest niewinna, środek przekazu zniekształca sam przekaz:

» Jeśli się zatem mówi, że nerwy służą do czucia, rozumie się to o tyle, o ile za ich pośrednictwem powstaje [...] czynność sprawiąca czucie, mówiąc, że służą do ruchu, do wyrażenia tego to tylko przywiązuje się znaczenie, że za ich pośrednictwem nastąpić może skurczenie w mięśniach itd.²³

Szokalski zna oczywiście teorie fizyczne i pisze, że dźwięk ma naturę falową, podobnie światło rozchodzi się w substancji zwanej świetlikiem pod postacią kuleczek, jak chciał Newton, albo drgań, jak wolał Kartezjusz (I, s. 33). Pewności i ściśłości tu jednak nie ma i być nie może, bo polski okulista z modernistycznym pazurem demaskuje przygodność naukowych hipotez – „człowiek nie ufa swemu własnemu

22 J. Tomkowski, *op. cit.*, s. 100.

23 J. Majer, *op. cit.*, s. 85.

pojęciu, wie, że się nieustannie myli, zna, że jego wiedza jest mydlaną bańką, błyszczącą co chwila innym kolorem” (I, s. 366). Lecz na tej pesymistycznej frazie nie koniec. Nawet przed chwilą uznane fizjologiczne pewniki aż tak oczywiste nie są.

Nie tylko nie znamy świata zewnętrznego, ale też to, co się dzieje w naszym organizmie pozostaje zagadką. Udowadnia to dobitnie pierwsza część rozprawy, która traktuje o zaburzeniach kolejnych zmysłów. Wzrok na przykład może być przytłumiony (aż do ślepoty) lub wyczulony zależnie od przyrodzonych warunków: wychowania, wykształcenia, środowiska, danego nastroju, a nawet obiektu, na który się patrzy. Ostatecznie te rozliczne zakłócenia widzenia, a także eksperymenty z powidokiem albo z kolorami dopełniającymi się, do których namawia autor, doprowadzają czytelnika do fatalnych konstatacji. Nie tylko ludzkie narzędzia poznawcze są niezwykle delikatne i pełne skaz, ale, co gorsza, nie da się nawet wyznaczyć żadnej normy ani nawet średniej w zakresie „poprawnego poznania”. Bo czyje oko dostarczy nam najprawdziwszych danych zmysłowych: cierpiącego na kurzą ślepotę Afrykanina czy włoskiego malarza-kolorysty? Atrybutem tego odczarowanego podmiotu staje się pojedynczość i poszczególnosc, a nie uniwersalna abstrakcyjność.

Co więcej, nawet przyczyny zakłóceń i zaburzeń pozostają nieznane, ponieważ – jak z rozbrajającą szczerością napisze Szokalski – „co się w nerwach naszych dzieje, kiedy coś czujemy, co mózg nasz robi, kiedy pojmujemy nasze uczucia: o tym nie wiemy nic prawie” (I, s. 50). Na drodze psychofizjologii stoi bowiem przeszkoda, którą trudno obejść za pomocą spekulatywnego rozumowania czy za pośrednictwem przyrodniczego eksperymentu. Choć zasady działania nerwów są coraz lepiej poznawane – w tej epoce dokonują się bowiem liczne odkrycia dotyczące impulsów elektrycznych i składu biochemicznego tkanki nerwowej – to na ich podstawie nie uda się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób fizyczne zjawiska przekładają się na obrazy w naszym umyśle. Przechodząc na stronę wyobrażeń, porzuca się nauki przyrodnicze na rzecz introspekcji, której filozoficzną pewność będzie chciała nadać dopiero fenomenologia²⁴.

Okazuje się więc, że pod powierzchnią tej odczarowującej optymistycznej narracji słychać szmery lęków nowoczesności, dobiega nas krzyk bohatera jednej z anegdot, przytaczanych przez autora rozprawy – księdza, którego dręczą głosy nieustannie szepczące coś w jego głowie. Na przekonywania lekarza, że to tylko omamy, miał on wyjęteć: „Mój panie! Jeżeli to jest fałsz, co słyszę, to cóż mi za to ręczy, że to jest prawdą, co ty sam do mnie mówisz?” (I, s. 263-264). Na gruncie poprzed-

24 Mam na myśli np. dzieło Sartre’a ze znamienym podtytułem, które powstaje właśnie z dylematów dziewiętnastowiecznej psychofizjologii i próbuje je rozwiązać za pomocą zupełnie odmiennego namysłu nad kwestią wyobraźni (por. J. P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Warszawa 2012).

nich rozważań jest to sceptycyzm uzasadniony. Z psychofizjologicznych rozważań Szokalskiego wyrasta bowiem relatywizm, świadomość zmienności paradygmatów, zawodności narzędzi poznawczych, a przede wszystkim subiektywizm epistemologiczny. W ostatecznym rozrachunku człowiek i świat pozostają tajemnicą. I choć z poromantycznymi strachami rozprawia się optymistyczne i teleologiczne oświecenie, to modernistycznych lęków nie stłumi wiara w wyjście z małości i przekonanie o przyszłej wiedzy pewnej. Tu potrzeba innej strategii wobec odczarowania, tu potrzeba nowoczesnego ducha.

NAUKOWIEC ZACZAROWANY

Celowo bowiem pomijałem w moim wywodzie założenia systemu Szokalskiego. Bez problemu można byłoby potraktować *Fantazyjne objawy zmysłowe* jako kolejne ogniwo w łańcuchu polskiego idealizmu. Jednak dopiero w zaproponowanym tu porządku argumentacyjnym ten idealizm może się jawić jako coś więcej niż epigoński i oczywisty efekt ulegania wpływom, eskapistyczny transcendentalizm czy zamiłowanie do skomplikowanych podziałów i systematyzacji. Tylko duch jest w stanie rozwiązać dylematy psychofizjologii, pokonać przeszkodę, która wydała się nie do omińnięcia, pozwala bowiem na przełożenie impulsów nerwowych na określone wyobrażenia. Jak zauważa Majer,

» w półkulach musi być czynnym właściwy pierwiastek, który działając sam w sobie i przez się, przez dołączenie tej czynności do wrażenia doprowadzonego tamże cewkami czuciowymi robi je dopiero wiadomym, tym samym rzeczywistym czuciem. Tym właściwym pierwiastkiem jest czynność duchowa...²⁵

Według Szokalskiego duch jest równoważny z „siłami organicznymi” danego ciała (także roślinnego czy zwierzęcego), to zasada organizująca i kierująca istnieniem danego bytu. Duch stwarza sobie takie ciało, które może zarówno doświadczyć rzeczywistości, jak i ją przekształcić (I, s. 6). W ramach nowego dualizmu ciało przestaje być więzieniem, a staje się jedynym możliwym narzędziem poznania.

Duch według Szokalskiego składa się z umysłu, w ramach którego mieści się np. rozsądek i rozum, oraz uczuciowości (czasem nazywanej sercowością), odpowiedzialnej za pierwiastki emocjonalne i wolicjonalne. Stosunek duszy do świata oddaje zaś metafora karmienia. Wrażenia zmysłowe stanowią pokarm, który mózg musi odpowiednio przetrawić, żeby w postaci czystych myśli podać je umysłowi

25 J. Majer, *op. cit.*, s. 302.

(I, s. 123). Znowu jesteśmy więc w kręgu idealistycznych stwierdzeń: przejście od zewnętrznego wrażenia do rozumowej myśli jawi się jako proces „oczyszczania ze wszystkiego, co zmysłowe” (I, s. 111), „tworzenia w sobie świata idealnego” (I, s. 108). Tak jak wcześniej u Libelta czy Kremera, abstrakcyjna myśl w porównaniu do rzeczywistości to „eteryczna mara”, „dusza przedmiotu” (I, s. 109). Jednak kierując się konsekwencją, Szokalski nie zawaha się stwierdzić, że fantazyjne omamy zmysłowe – wbrew coraz silniejszemu wpływom psychiatrii²⁶ – nie tyle są oznaką choroby psychicznej, ile przejawem prymatu ducha nad materią, stają się najwyższym „darem stworzenia” (I, s. 213). Oto myśl może wstecznie zadziałać na ciało, umysł niczym Stwórca jest w stanie wykreować świat zmysłowych omamień. Rozliczne przykłady wielkich artystów i ideologów, którym wyobrażenia stawały przed oczami „jak żywe”, umacniają pogląd, że na pewnym poziomie rozwoju myśli to rzeczywistość duchowa staje się ważniejsza. Dla przykładu: szatan, z którym dyskutuje Luter, nie jest więc ani bytem rzeczywistym, ani objawem obłądki reformatora. Według Szokalskiego to tylko jeden z przykładów fantazyjnego złudzenia dokonanego przez wyteżony pracą umysł (I, s. 335), który stworzył sobie do pomocy diabolicznego dyskutanta, wzór czerpiąc z powszechnego naówczas imaginarium (I, s. 334-336).

W tym kontekście należy rozumieć stwierdzenie, podług którego wzrok jest zmysłem najbliższym pojęciom (I, s. 140). Widzenie jest bliskie duchowi, bo najbardziej podlega „wstecznemu” działaniu umysłu. Przed oczami widzimy obrazy albo pochodzące od ducha, albo przez niego zdeformowane (czytaj: wzbogacone). Spojrzenie, przez psychofizjologię skażone materialnością ciała, zostaje od fizjologii uwolnione. Obrazy przedstawiające się umysłowi zostały przecież pozbawione wszelkiej zmysłowości, w toku wywodu oddaliły się od nerwowej podstawy. Na tę bliskość naukowej neurologii z transcendentną metafizyką wskazują znaczenia utrwalone w języku. Pomimo wspomnianych odkryć w zakresie budowy nerwu „słownik wileński” pod hasłem *Duch* notuje takie, trzecie w kolejności, znaczenie: „płyn, który się w nerwach znajduje i nimi porusza”²⁷.

Wydaje się, że Szokalski niepostrzeżenie pożegnał rzeczywistość i przeniósł się do lepszego świata myśli. Wszelako ucieczka w idealizm nigdy nie będzie konsekwentna. Bo choć świat idealny zostanie doceniony *explicite*, to przecież Szokalski-lekarz nie przestanie walczyć z fantazyjnymi objawami. Symptomatyczny jest tu przypadek

26 Wpływy te zaowocują już w 1864 roku utworzeniem w Towarzystwie Lekarskim Warszawskim Oddziału Psychiatrycznego.

27 *Duch*, hasło w: *Słownik języka polskiego...*, cz. I, *op. cit.*, s. 260. *Spiritus movens* będzie z czasem spychany w stronę mózgu, a nawet konkretnej jego części, by ostatecznie znów zostać wygnanym z ciała: dusza bowiem „sama w sobie różni się od tego układu nerwowego i od niego niezależnie istnieć potrafi”. (H. Struve, *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego*, Warszawa 1867, s. 68).

przyjaciela badacza, który uległ widziadłom podczas zbyt namiętnego tłumaczenia ballady Goethego (I, s. 247-248). Zapalony translator tak dużo myślał o utworze, że fantastyczne karły nie tylko objawiły mu się w zmysłowej postaci, ale także poczęły płać mu figle: łowiły ryby w miednicy albo ściągały z niego kołdrę. Tłumacz, który sam był lekarzem, doskonale zdawał sobie sprawę z natury swoich omamień i wybornie się z nimi bawił. Jednak wbrew zapewnieniom o wyższości tego duchowego świata Szokalski wraz z kolegami dokonuje zamachu na istnienie karłów: „widząc, że się poeta zanadto w nich rozmiłował, zmusiliśmy go, ażeby się z nami udał na piechotną podróż nad brzegi Renu: a ta mu wkrótce karły i ballady wybiła z głowy” (I, s. 248).

To zdrowy rozsądek i oświeceniowy rozum mają rozstrzygać, co jest prawdą, a co zmyśleniem (I, s. 124-125). Gdy Szokalski przestrzega przed emocjami i namiętnością, antycypując poniekąd pozytywistyczne „samoograniczenie”²⁸, to boi się właśnie, że duch zakłóci odbiór rzeczywistości. Ale przecież to wytworzona przez rozum rzeczywistość duchowa miała być tą wyższą? Niespójności rysują się coraz wyraźniej. Bo czyż świat zewnętrzny nie miał być dla istniejącego przed nim ducha szansą na zdobycie doświadczenia? Skoro tak, to dlaczego wytworzone przez ducha ciało w tak niedoskonały sposób percypuje zewnętrznosc? Różne światopoglądy znów wchodzą ze sobą w nierozstrzygalne konflikty.

Sprzeczności i paradoksy można jednak wykorzystać na innym pięttrze interpretacji. Moim zdaniem, można potraktować Szokalskiego jako reprezentanta wcale niemałej późnoidealistycznej formacji, która inaczej radzi sobie z dylematami nowoczesności. Zamiast konsekwentnego projektu oświeceniowego, który wypiera lęk, mielibyśmy do czynienia z przedstawicielami formacji, którą Agata Bielik-Robson określiła jako „nowoczesność z lękiem”²⁹.

Przypomnę, że cechy ją definiujące to ambiwalentna postawa wobec odczarowania, aprecjacja lęku i ponowne zaczarowanie świata³⁰. Ta pierwsza u Szokalskiego przejawia się w jednoczesnej walce ze strachami w imię doskonalącej się nauki oraz rejestrowaniu niebezpieczeństw, do jakich prowadzą rozpoznania psychofizjologii, co rodzi próbę znalezienia ratunku zgodnie z opisaną przez filozofkę dynamiką: „odczarowanie, schillerowska *Entzauberung*, nie znajdzie tu potwierdzenia jako akt pozytywnej demaskacji, zdejmującej ze świata pozór świętości, ale wyłącznie jako akt *przebudzenia*, wzywający do poszukiwań nowych form *sacrum*, bardziej adekwatnych dla epoki *modernitas*”³¹. Za trzecią – powtórne zaczarowanie świata –

28 Por. G. Borkowska, *Pozytywiści i inni*, Warszawa 1996, s. 52 i nast.

29 Choć materiałem dla jej pracy była głównie poezja angielskich romantyków (por. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004).

30 *Ibidem*, s. 95-96.

31 *Ibidem*, s. 81.

chciałbym uznać właśnie wezwanie na ratunek idealistycznego ducha, który ma pozostać gwarantem prawdziwego poznania i szansą na uporządkowanie świata. Duch istnieje przecież przed materią i ma na nią wpływ³², pochodzi też od Boga, który nie mógłby nas zwodzić. Podstawą lęku – konstytutywnego doświadczenia tej formacji (cecha druga wśród wyróżnionych przez Bielik-Robson) – jest brak separacji między Ja a Naturą³³, dystansu do świata i ciała, który zapewniała *camera obscura*. W *Fantazyjnych objawach zmysłowych* lęk jest jeszcze tłumiony, choć jakże charakterystyczne jest przesunięcie tego, co niebezpieczne, w stronę fizjologii³⁴. Ale już za kilka lat w *Początkach umysłowości w przyrodzie* z 1885 roku Szokalski zredukuje pierwiastek duchowy do matematycznej niewiadomej, tajemniczego X-a, o którym nic powiedzieć się nie da. I choć będzie snuł swoją wizję monistycznego panteizmu, uduchawiając każdy atom, to w epilogu do tego dzieła przyzna, że uprawia jedynie „podwójną buchalterię w dziedzinie pojęć”³⁵, bo poglądy przyrodnika i metafizyka nie dają się pogodzić i o tym, co jest naprawdę ważne, nic pewnego nie wiadomo.

Zalecane przez Szokalskiego odwoływanie się do rozumu, który ma rozstrzygnąć, co istnieje, a co nie, to przecież praktyka charakterystyczna dla poprzedniego modelu percepcyjnego. Crary pisze, że *camera obscura* „nie rozwiązała [...] nigdy problemu ciała. Przekształcając je w zjawę umniejszyła jedynie jego znaczenie, ustanawiając tym samym przestrzeń dla rozumu”³⁶. Niedoskonałe ciało i niedające pewności zmysły powinny więc sprowadzić rozum na ziemię, zgodnie z dziewiętnastowieczną skłonnością do desakralizacji pojęć.

Zamiast więc wracać do racjonalnego, eterycznego *cogito*, wolę postrzegać skazony materialnością ciała podmiot Szokalskiego na podobieństwo Hegłowskiej duszy czującej, samozwrotnej i świadomej własnego istnienia, ale uwikłanej w ciało i otaczającą ją rzeczywistość³⁷. Mózgowy czulnik podobnie jak i dusza czująca walczy z wpływem – „Zdaje się, że czulnik wystawiony jest na dwojaki wpływ: na wpływy zmysłów i na wpływy wyobrażeń” (I, s. 216). Agata Bielik-Robson

32 Wpływ ducha na ciało to kolejny nierozwiązany, a raczej nierozwiązywalny dylemat psychofizjologii, która, łącząc naukę i idealizm, nie zaproponuje jasnego rozwiązania tego problemu. Musiałaby wskazać, gdzie konkretnie w ciele istnieje duch i miejsce to ustanowić centrum człowieka. Takie próby co prawda podejmowano, ale kolejne odkrycia naukowe szybko je dezaktualizowały, samą ideę doprowadzając do nieprzekonującej skrajności (np. hipotezy o mnogości dusz zamieszkujących każde centrum nerwowe w człowieku).

33 A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 29.

34 „Opór przed nowoczesnością zostaje stłumiony i wyparty do poziomu fizjologii [...], gdzie pozostaje przez długie lata, utrwalając się nawet w języku swoich zwolenników” (*ibidem*, s. 56).

35 W. F. Szokalski, *Początki umysłowości w przyrodzie*, Warszawa 1885, s. 465.

36 J. Crary, *Camera obscura i jej przedmiot, op. cit.*, s. 213.

37 A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 8-10.

pisze, że dusza czująca posługuje się określonymi strategiami retorycznymi, aby za pomocą paradoksalnego aktu woli stać się swoim własnym wpływem i w ten sposób odzyskać suwerenność³⁸. Dlatego Szokalski „wymyśla” poprzedzającego poznanie ducha, który wytwarza ciało pośredniczące w (niedoskonałym) doświadczaniu świata. Duch nieustannie nad percepcją czuwa, wszak uwaga staje się jego naczelną bronią³⁹. Wpływ zostaje spacyfikowany. Tak naprawdę cała zewnętrzność istnieje dla ducha i jest przez niego kontrolowana. Pokarm w postaci zewnętrznych bodźców jest przez niego i dla niego preparowany. Paradoksalnie jednak duch pozostaje zależny od całej zewnętrzności (także zewnętrzności ciała). Nerwy, świat, wyobrażenia – wszystko to nieustannie na niego wpływa. „Kłamstwo romantyczne” nie znosi przecież sprzeczności i przykrych konsekwencji odczarowania, a jedynie próbuje dać sobie z nimi radę. Nie unieważnia ani nie znosi wpływu, tylko za pomocą strategii retorycznej chce utrzymać pojedynczą podmiotowość.

W porządku spekulatywnym ponowne zaczarowanie idealistycznym duchem wydaje się takim nieuświadomionym kłamstwem, w które trzeba uwierzyć, żeby nie rozpuścić się we wpływie, żeby móc cokolwiek powiedzieć o świecie, aby za jego pomocą obronić własną jednostkowość. Nie oznacza to oczywiście, że wiara Szokalskiego wynika tylko z cynicznego rozrachunku, istnieje, o ile przynosi korzyści, jest rezultatem powtórzonego zakładu Pascala. Należy podkreślić, że interesuje mnie nie tyle poziom osobistych doświadczeń, ile proces historyczno-kulturowy. A w jego porządku to samo dyskursywne wydarzenie, które zostaje powtórzone w innym układzie znaczeń, otrzymuje całkowicie odmienną wartość, domaga się nowej interpretacji. Idealistyczny duch w dobie psychofizjologii potrzebny już jest z zupełnie innych powodów niż na początku wieku.

Z połowy dziewiętnastego stulecia przemawia do nas człowiek nowoczesny, „który utknął w pół drogi w kantowskim eksperymencie wielkiego dojrzewania, i tkwi zawieszony między mitem a Wyjściem, między dzieciństwem a dorosłością, między zależnością a autonomią – lękając się jednocześnie jednego i drugiego”⁴⁰. W nieprzejrzystej narracji polskiego okulisty niczym w popękanej soczewce skupiają się różne, wchodzące ze sobą w konflikty dziewiętnastowieczne opowieści. Meandryczny tekst *Fantazyjnych objawów zmysłowych* – pełen logicznych niekonsekwencji i nieoczekiwanych deklaracji – odzwierciedla graniczny moment w historii polskiej kultury. Szokalski próbuje dokonać korekty w ramach europejskiej podmiotowości,

38 *Ibidem*, s. 18-20.

39 Kategoria uwagi to podstawowe pojęcie porządkujące poznanie w drugiej połowie XIX wieku (por. J. Cray, *Zawieszenie percepcji*, *op. cit.*).

40 A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 74.

nasycając ją przy okazji kolorami lokalnej, geopolitycznej specyfiki. Jakkolwiek dziewiętnastowieczny obserwator – jak mawiał Rzecki – „przecie nabiera ciała”, to jednak nie może zrezygnować z ducha, który, zwłaszcza w kontekście silnej tradycji polskiego idealizmu, nie daje się tak łatwo z podmiotu wyegzorcyzmować.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004;
- Crary J., *Camera obscura i jej przedmiot*, tłum. M. Szcześniak, w: *Antropologia kultury wizualnej. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. I. Kurz, P. Kwiatkowska, Ł. Zaremba, Warszawa 2012;
- Crary J., *Techniques of the Observer on Vision and Modernity in 19th Century*, Cambridge 1992;
- Crary J., *Zawieszenia percepcji. Uwaga, spektakl i kultura nowoczesna*, tłum. Ł. Zaremba, I. Kurz, oprac. I. Kurz, Warszawa 2009;
- Dobroczyński B., *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*, Kraków 2005;
- Kremer J., *Listy z Krakowa. Dzieje artystycznej fantazji*, t. 2, cz. 1, Wilno 1855;
- Libelt K., *System umnictwa, czyli filozofii umysłowej*, cz. I, (seria „Filozofia i krytyka”, t. II), Poznań 1874;
- Majer J., *Fizjologia układu nerwowego*, Kraków-Warszawa 1854;
- Markiewicz H., *Pozytywizm*, Warszawa 1999;
- Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, oprac. W. Molik, tłum. I. Drozdowska-Broering, J. Kałużny, A. Peszke, K. Śliwińska, Poznań 2013;
- Płaskowski R., *Psychiatria*, cz. I, Warszawa 1868;
- Struve H., *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych. Dwie rozprawy czytane na posiedzeniach Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego*, Warszawa 1867;
- Szokalski W. F., *Fantazyjne objawy zmysłowe*, t. I, Warszawa 1861, t. II, Warszawa 1863;
- Szokalski W. F., *Początki umysłowości w przyrodzie*, Warszawa 1885;
- Tomkowski J., *Mój pozytywizm*, Warszawa 1993;
- Trentowski B. F., *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, t. I, Poznań 1842;
- Tyszyński A., *Rozbiory i krytyki*, t. I, Petersburg 1854.

SŁOWA KLUCZE: Wiktor Feliks Szokalski, obserwator, fantazja, nowoczesność z lękiem

DAMIAN WŁODZIMIERZ MAKUCH

FANTAZYJNE OBJAWY ZMYŚLOWE [‘FANCY SENSORY SYMPTOMS’] OF WIKTOR FELIKS SZOKALSKI: A PROJECT OF THE OBSERVER FROM THE MID-NINETEENTH CENTURY

The author analyses *Fantazyjne objawy zmysłowe* [‘Fancy Sensory Symptoms’] by W.F. Szokalski in the context of changes of the nineteenth-century observer. Full of contradictions synthesis of Polish ophthalmologist is a register of transformations in the visual field observed by other researchers (Jonathan Crary), but also the concept of embodied and active look does not fulfil its depth. In the article Szokalski will be treated as a representative of the late-idealist formation, which is aware of restrictions that “disenchantment of the world” causes (epistemological subjectivism resulting from contemporary knowledge of the nervous system, modernist reflections on the contingency of science). However, the ophthalmologist exceeds perceptual distortions and dilemmas of psychophysiology by means of recalling the romantic spirit, which acting on the body backwards, brings the man closer to the Truth. Szokalski turns out to be a representative of the formation that Agata Bielik-Robson called “modernity with anxiety”. This formation is looking for a new sacrum that in the name of the new subject deals rhetorically with entanglement in the body, but also – paradoxically – still remains under its influence.

KEY WORDS: Wiktor Feliks Szokalski, observer, fantasy, modernity with anxiety