

Jakub Przybyła

NARODZINY NIEŚWIADOMEGO. HISTORIA I ZNACZENIE POJĘCIA

THE BIRTH OF THE UNCONSCIOUS. THE GENESE AND THE MEANING OF THE IDEA

Ośrodek Poradnictwa i Terapii Rodzin (Kraków)
Kierownik: mgr Małgorzata Kłysz

Autor przedstawia zarys znaczeniowy pojęcia „nieświadomego” w różnych paradygmatach filozoficznych pojawiających się w historycznym rozwoju filozofii. Ukazuje konsekwencje zaszczerpienia tego pojęcia na gruncie psychologii i nauki i dzisiejsze jego znaczenie w psychoterapii.

unconscious

Summary: The main task of this work is a presentation the topic of the unconscious, which is strictly associated with psychological and psychotherapeutic practice. The article concerns the functioning of the notion of the unconscious in the realm of different parts of knowledge. It analyses different meanings associated with this notion and the functions it performs in various conceptions. Furthermore, the text traces back the emergence and development of thought on the unconscious in philosophy, psychology and history of ideas. The term *unconscious* is used here in the most general sense, subsuming other forms of negating consciousness, such as *unconsciousness* and *subconsciousness*. The author strives to present the growth of reflection about the unconscious from the point of view of changing paradigms. By referring to H. Schnädelbach's schema, he derives the discourse on the unconscious from the criticism of problem solutions proposed by the mentalist paradigm in philosophy, as represented by Descartes and Kant. Seen from this perspective, the notion of the unconscious is intended to overcome the ontological dualism between thinking and extended substance and the dualism between phenomena and things in themselves. This theme emerges in the metaphysical discourse on the unconscious. On the other hand, anthropological discourse on the unconscious springs from the difficulty of perceiving human beings as composed of body and soul, ontologically distinct from each other. Seen from this perspective, discourse on the unconscious serves to overcome the basic psychological mind-body problem.

Wstęp

Celem tego artykułu jest próba prześledzenia i choćby częściowego zrekonstruowania drogi wyłaniania się pojęcia nieświadomego w historii idei. Pojęcie nieświadomego obecne jest w różnych obszarach wiedzy. Towarzyszy psychologii i psychoterapii od ich początków, ale jego źródła należy szukać w filozofii, tam bowiem rodziła się refleksja nad człowiekiem. Warto przypomnieć, że antropologia jest przecież jednym z działów filozofii, a refleksja psychologiczna jest i zawsze była na różny sposób związana z filozofią. W tekście tym pokazany zostanie zatem kontekst pojawienia się idei nieświadomego w kulturze oraz niektóre z konsekwencji przyjęcia tego pojęcia w nauce.

Paradygmat świadomościowy w filozofii nowożytnej

W celu zrozumienia sensu powstania hipotezy nieświadomego oraz sensu ewolucji znaczenia samego pojęcia, trzeba najpierw odnieść się do jakiegoś rozumienia kategorii

świadomego. Pojęcie to zostanie tu przywołane, ponieważ nie da się mówić bez niego o nieświadomym. Już sama prywatywna forma tytułowej kategorii sugeruje, że jest ona pewnym zaprzeczeniem świadomego. Aby zrozumieć ten związek, warto odwołać się do historii. W celu dokonania takiego historycznego badania użyć można schematu odczytania historii filozofii zaproponowanego przez Herberta Schnädelbacha [1]. Sugerował on, aby spojrzeć na historię filozofii z punktu widzenia trzech następujących po sobie paradygmatów. Pierwszym z nich jest paradygmat ontologiczny; dwa kolejne to: mentalistyczny i lingwistyczny.

Paradygmat pierwszy charakteryzuje się dominacją pytań o charakterze ontologicznym: *czym jest świat, co istnieje?* Chodzi tu o filozofię starożytną i średniowieczną, która obrała sobie za główny przedmiot analiz byt/Byt. Wraz z myślą Kartezjusza narodziła się filozofia nowożytna, filozofia, która wyszła od pytania: *co mogę wiedzieć?* Kartezjusz jest myślicielem, który, wedle Schnädelbacha, rozpoczyna dzieje paradygmatu mentalistycznego. Punktem wyjścia jego filozofii jest wątpliwość w dotychczasową wiedzę o tym, co istnieje. Zatem początek filozofowania wyłania się tu ze zwrotu w niezaprzeczną subiektywność własnego myślenia. Myślenie, świadomość — w różnych swych przejawach — daje początek całej reszcie analiz. Za początek paradygmatu następnego — lingwistycznego, uznaje Schnädelbach *Tractatus logico — philosophicus* Ludwiga Wittgensteina. Powodem, dla którego czyni on dzieło Wittgensteina początkiem nowej „ery” w filozofii, są programowe deklaracje autora. W tezie 4.112 *Traktatu* Wittgenstein [2] zaznacza: *Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są żadne „tezy filozoficzne”, lecz jasność tez. Myśli skądinąd mętne filozofia ma rozjaśnić i ostro odgraniczyć* (s. 27). Stanowisko takie związane było ze skupieniem się w praktyce filozoficznej na analizie języka. Postawa ta, razem z rozwijającą się bujnie logiką formalną, zaowocowała więc filozoficzną *respective* logiczną analizą aktów językowych. Ważną rzeczą, godną też tutaj wspomnienia, jest zagadnienie związku świadomości z językiem, związek ten wskazuje bowiem na ściśle powiązanie następujących po sobie paradygmatów: mentalistycznego i lingwistycznego. Słynna teza 5.6 z cytowanego *Traktatu* Wittgensteina powiada: *Granice mego języka oznaczają granice mego świata* (s. 64). Zaimki osobowe sugerują tu subiektywność, a ta powstaje przecież w świadomości. Stąd rodzi się zasadnicze pytanie o stosunek języka do świadomości. Wyprzedzając nieco porządek analizy, warto zauważyć, że jeżeli przyjmie się, iż dyskurs nieświadomego (wiedza odwołująca się do pojęcia nieświadomego) narodził się jako konsekwencja paradygmatu mentalistycznego w filozofii, to powstaje również pytanie o stosunek nieświadomego do języka. Jak okaże się dalej, nieświadome, szczególnie w psychoanalizie, związane jest z językiem. Warto więc już teraz zasygnalizować, że dyskurs nieświadomego odślania się też w paradygmacie postmentalistycznym¹.

Drugą propozycją spojrzenia na rozwój myśli filozoficznej, którą warto tu przytoczyć w celu dokonania wspomnianej analizy diachronicznej, jest ujęcie, które prezentuje Szymon Wróbel [3]. Píše on w sposób następujący: *Po paradygmacie eksternalistycznym*

¹ Krytyki pojęcia *nieświadomego* podjął się sam Wittgenstein, który uważał wprowadzenie hipotezy o nieświadomych stanach psychicznych tylko za **językowy wybieg**, za pewien sposób mówienia, za mit o ogromnej sile oddziaływania [23].

(greckim), w którym bytem podstawowym był świat (różnie konceptualizowany w zależności od wariantu), oraz paradygmacie teocentrycznym (średniowiecznym), w którym bytem pierwotnym był Bóg, następuje paradygmat antropocentryczny, w którym to, co jest *prima facie*, to: myślenie — strumień *cogitationes*, czynność właściwa jedynie człowiekowi (s. 35). Pojawia się tutaj znowu Kartezjusz, albowiem to on wprowadził do filozofii myślenie jako jej podstawę. Poprzez fakt wątpienia, który dyskredytuje pewność całej wiedzy, oraz zrównanie wątpienia z myśleniem doszedł do pewności własnego istnienia. Myślenie to konstytuuje istnienie swojego podmiotu. Jak pisze Wróbel: *tak więc równanie „myślę = jestem” pociąga za sobą równanie: „jestem = świadomy”, a dalej: „świadomy = myślący”* (s. 34).

Zrozumienie, jakie znaczenie ma zwrot w filozofii w kierunku myślenia i świadomości, lub w ogóle człowieka, jak chce Wróbel, wymaga bliższego przedstawienia poglądów Descartes’a. Kartezjusz [4] ujmował myślenie dość szeroko. Myślenie nie było dla niego tylko tym, czym najczęściej jest określane obecnie — poznawczą, pojęciową aktywnością umysłu (to rozumienie mieści się w ramach paradygmatu lingwistycznego, stąd jego językowa kwalifikacja). W swojej drugiej medytacji próbował odnaleźć odpowiedź na pytanie o to, kim lub czym jest on sam. Doszedł do wniosku, że jest rzeczą myślącą, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. Zauważył też, że to, co myśli, jest duszą, rozumem, umysłem. Pomimo że może się mylić i często rozpoznaje błąd w swoim myśleniu, jego istnienie jest niezaprzeczalne. Stąd też początek wszelkiej analizy będzie brał się z aktu myślenia. Myślenie, co warto tu zaznaczyć, to też chcenie, wyobrażanie sobie i czucie. Zatem umysł jest podmiotem sądów, ale też woli, fantazji i doznawania. To, co można ująć w akcie świadomości jasno, wyraźnie, na wzór jasności poznania matematycznego i oczywistości własnych aktów myślenia, staje się dla Kartezjusza prawomocnie poznane. Instancją uprawomocniającą ten typ poznania jest hipoteza Boga, którą Kartezjusz wywodził również z myślenia, a dokładniej z jego treści, tj. obecności idei Boga jako czegoś nieskończonego, wiecznego czy doskonałego.

Najważniejszym wnioskiem jest tu twierdzenie o uprzywilejowanym dostępie do własnych stanów psychicznych. Kartezjusz ustanowił w ten sposób metodę poznania. Okazuje się, że to, co w pierwszym rzędzie można dzięki tej metodzie poznać prawdziwie, to jest własne myślenie. Swoje akty myślenia uchwycić można bezpośrednio z poznawczo upewniającą wyrazistością. Pamiętać jednak należy, że człowiek jest też ciałem — to narzuca się w dalszej kolejności. Również ciało można poznać, ale jest ono z innego porządku ontologicznego: jest to rzecz rozciągła, przestrzenna. W porządku rzeczy przestrzennych bezpośrednia jasność poznawcza znika. To umysł, duszę poznaje się wyraziście. Poznawczo zatem uprzywilejowana jest rzecz myśląca, substancja świadoma, psychiczna. Szymon Wróbel [3] pisze na ten temat: *S u b s t a n c j ą p s y c h i c z n o ś c i j e s t w i ę c ś w i a d o m o ś ć i t o d o t e g o s t o p n i a, ż e n i e s p o s ó b s o b i e w y o b r a z i ć b y t u p s y c h i c z n e g o j a k o b y t u n i e ś w i a d o m e g o* (s. 33). Kartezjusz w ten sposób stworzył koncepcję człowieka, który, pomimo że omylny i wątpiący, jest zawsze świadomy; a jeżeli myli się co do swych sądów czy wyobrażeń, to nie ma idei *respective* myśli, ale też chceń i uczuć, które byłyby w nim nieświadome. W ten sposób Kartezjusz wytyczył drogę filozofii, która kulminuje w fenomenologii, drogę filozofii świadomości.

Małgorzata Czarnocka [5] w swej książce o koncepcjach podmiotu poznającego zauważa: *Teorie poznania od Kartezjusza, poprzez Locke'a, Hume'a, Kanta, do Husserla formują linię, w której wszystkie zagadnienia epistemologiczne rozstrzyga się poprzez analizę podmiotu poznającego, tj. tworzącego, odkrywającego lub, neutralniej, uzyskującego wiedzę. Kartezjańskie cogito staje się fundamentalnym punktem wyjścia w epistemologii [...] Stany świadomości stają się jedyną niepodważalną sferą bytu. Wszystkie inne sfery bytowania, w tym przede wszystkim świat rzeczywisty leżący poza podmiotem, świat transcendentny przekształcony w sferę zewnętrzną, przeciwstawioną podmiotowej, funkcjonują jako problematyczne w epistemologiach wywodzących się od kartezjańskiego cogito (s. 17).* W tego typu teoriach epistemologicznych, zarówno w perspektywie ontologicznej, jak i poznawczej, fundamentem jest umysł. Zewnętrzny wobec niego świat nie jest równoprawny rzeczywistości subiektywnej. Krytyczna analiza treści świadomości doprowadziła do wyeliminowania nawet pojęcia substancji jako czegoś, co może być nośnikiem myśli. Warto przypomnieć, że krytyki tej dokonał brytyjski empiryzm, który pozostał wierny zaufaniu do treści świadomości: istnieje to, co jest postrzegalne. Z tego sposobu myślenia, z fenomenalistycznego i świadomościowego ujęcia podmiotu poznającego, narodził się system Immanuela Kanta. Jest on, obok Kartezjusza, drugą postacią kluczową dla paradygmatu mentalistycznego. Z tego powodu zostaną krótko przypomniane główne elementy jego teorii poznania oraz wynikające z nich konsekwencje.

Kant, podobnie jak wcześniej Descartes, próbował znaleźć metodę poznania pewnego, którego rezultaty byłyby epistemologicznie zadowalające. Odmiennie jednak od Kartezjusza nie ogołocił umysłu na początku swych poszukiwań z wszelkich treści i własności zbytecznych, ale spróbował stworzyć taki model umysłu, który rozwiązywałby problemy, na jakie natrafili empiryści brytyjscy. Zanim zaczął badać rzeczywistość, zabrał się za gruntowne sprawdzenie jego warunków podmiotowych. W konsekwencji wyznaczył poznaniu warunki formalne, które umożliwiają jego proces. Wedle Kanta umysł jest bowiem zaopatrzone w formy czasowości i przestrzenności, w które strukturyzuje dane odbierane przez zmysły. Poznaniu towarzyszą również kategorie, z których najważniejsze to m.in. kategorie stosunku: substancji, związku przyczynowego czy kategorie modalności: możliwości, istnienia, konieczności. Dzięki tym warunkom transcendentnym, wyprzedzającym wszelkie możliwe poznanie, człowiek odbiera rzeczywistość. Za każdym razem jego wiedza o świecie składa się z doznań uporządkowanych dzięki formalnym ramom czasu i przestrzeni. Inne poznanie, chwytające rzeczywistość bez pośrednictwa kategorii i form poznawczych, jest niemożliwe. Zatem świat ludzki oraz wiedza o tym świecie ograniczone są do zjawisk (fenomenów) konstruowanych w podmiocie. Do rzeczy takich, jakie one są przed nałożeniem na nie umysłowych warunków poznania, dostępu człowiek nie ma. To, co można poznać dzięki nauce, jest uporządkowanym, poprzez ingerencje ludzkiego umysłu, światem zjawisk, a nie rzeczy samych (noumenów). Kant nie wyszedł zatem poza pewność *cogito*, wręcz przeciwnie. Odrzucił złudzenia dotyczące możliwości poznania — poza rozumem, poza świadomością — rzeczywistości, jaka ona jest bez człowieka, sama w sobie. Natomiast klasycznym zagadnieniom filozofii, istnieniu Boga, nieśmiertelnej duszy oraz wolności, dał odmiennie miejsce w swym systemie. Zagadnienia te są według niego ideami regulatywnymi ludzkiego poznania. Wytaczają zatem jego granice i jako takie są niepoznawalne w sposób „naukowy”, poznanie bowiem ograniczone

jest do danych świadomości, do fenomenów, a człowiek nie dysponuje doświadczeniem fenomenalnym² Boga lub duszy. Idee te (m.in. idea duszy) — to, czym są — pozostają zasadniczo niepoznawalne; poznawalne są jedynie dane świadomości.

Filozofia Kanta zapoczątkowała niemiecki idealizm, który kulminował u Hegla. Można też powiedzieć, że to od niej wywodzi się niemiecka myśl romantyczna. Mówiąc inaczej, Kant pobudził myśl niemiecką do spekulacji na temat Ja, Ducha jako rzeczywistości. Jeśli bowiem to, co człowiek poznaje — to zjawiska (treści świadomości), to jaki sens może mieć przyznawanie rzeczywistości prawdziwej temu, co, jeśli istnieje, i tak jest niepoznawalne? Prawdziwą rzeczywistością jest zatem umysł poznający — Ja. Dla zrozumienia znaczenia, jakie niesie utożsamienie rzeczywistości ze świadomością, przywołać można przykład filozofii Fichtego, jednego z „romantycznych” kontynuatorów Kanta. Wedle niego Ja wytwarza przedmioty jako nie-Ja. O ile Kant jaźń ustanowił miejscem, w którym wszelkie doznania płynące od przedmiotów zostają ustrukturyzowane w zjawiska, o tyle Fichte stwierdził, że umysł sam wytwarza przedmioty. Nie tylko poznaje rzeczywistość, ale i ją tworzy. Poszedł tu torem Kanta, ale poszedł znacznie dalej niż on. Jaźń jest główną zasadą metafizyczną, rozumianą jako zasada genetyczna. Świadomość jest tu bowiem wytwarzającym początkiem wszelkiego bytu³. Następuje tu idealistyczne odwrócenie: to, co jest pierwotne i rzeczywiste, to Ja *respectively* Duch. Jedną z konsekwencji filozofii Kanta było więc utożsamienie świata ze świadomością. Ten sposób myślenia kulminował w systemie Hegla, który opisał dzieje jako dialektyczny ruch Świadomości jako Absolutu⁴. Świadomość ta natomiast, w procesie alienowania swych treści i rozpoznawania ich na nowo, odkrywa samą siebie. Historia jest zatem dla Hegla procesem uzyskiwania samowiedzy. Przechodzi od jej braku: nieświadomości, do wiedzy: świadomości/Świadomości. W systemie Hegla pojawia się bardzo ważny pomysł. Chodzi tu o ustanowienie człowieka podmiotem, dzięki któremu odkrywa się dziedzina nieświadomego bytu. Poznanie dokonywane przez człowieka jest zatem rozjaśnianiem bytu/Bytu, jest uświadamianiem sobie jego treści. Nieświadome jest tu więc częścią substancji jako podłoża rzeczywistości, częścią substratu, który się dzieje, rozwija. Można powiedzieć, że chodzi tu o pewien żywioł. Nieświadome jest nie odsłoniętą jeszcze częścią rozpoznającego się Absolutu (rzeczywistości jako procesu). Absolut zatem składa się z części świadomej i stale rozjaśnianej, przy pomocy ludzi, części nieświadomej.

Dzięki tej analizie historycznej można zobaczyć, skąd wywodzi się główny nurt myślenia o nieświadomym⁵. Korzystając ze schematów interpretacyjnych zaproponowanych przez Schnädelbacha i Wróbla, powiedzieć można, że rozpatrywane tu pojęcie pojawiło się jako konsekwencja dominacji pytań o charakterze mentalistycznym i antropologicznym.

² Pojęcie *doświadczenia fenomenalnego* użyto tu, by odgraniczyć takie rozumienie doświadczenia od doświadczeń — a właściwie przeżyć — mistycznych, ekstazy etc.

³ U Fichtego początkowo Ja było równe świadomości, później zmienił on poglądy twierdząc, że Ja jest aktem świadomości [24].

⁴ Potraktowanie samomyślącego Absolutu jako Świadomości jest tu pewną propozycją interpretacyjną. Takie myślenie o przemianach Ducha, jako przemianach świadomości, proponuje np. Leszek Kołakowski w swym opisie rozwoju dialektyki [25].

⁵ Analiza ta pomija źródła idei nieświadomego w filozofii Leibniza. Temat ten potrzebowałby zapewne swojego monograficznego ujęcia.

Warto tu zauważyć, że idea nieświadomego rodzi się jako konsekwencja, poprzez krytykę, myśli Kartezjusza, Kanta oraz niemieckiej myśli romantycznej⁶.

Konsekwencje paradygmatu mentalistycznego

Dzięki ogólnemu zakreszeniu perspektywy historycznej, w której jest mowa o świadomości, wyłaniają się też możliwości mówienia o nieświadomym. Ważne są tu dwa podstawowe konteksty ujęcia tego pojęcia. Pierwsze rozumienie wypływa z zaprzeczenia tradycji kartezjańskiej w jej części antropologicznej (dualizm antropologiczny). Kartezjusz, jak wcześniej już zauważono, życie psychiczne utożsamiał z życiem świadomym. Wszelkie akty psychiczne — logiczne, wolitywne czy emocjonalne, są u niego świadome. Nie ma u Kartezjusza miejsca na nieświadome życie psychiczne. Jeżeli szukać nieświadomego w jego koncepcji, to raczej należałoby sięgnąć do sfery cielesnej, porządku substancji rozciągniętych. O ile ciało jest nierozpoznane, o tyle może być nieświadome. To samo, wychodząc poza antropologię, można zatem powiedzieć o innych, niż ciało ludzkie, rzeczach materialnych (w pewnym sensie zrobił to właśnie Hegel). Z punktu widzenia psychologii (zarówno tej empirycznej, jak i racjonalnej, tj. filozoficznej) mówienie o nieświadomym/nieświadomości jest zatem wyjściem poza tradycję kartezjańską, ale jest też — z drugiej strony — konsekwencją dualizmu antropologicznego (ontologicznego) Kartezjusza⁷. Hipoteza nieświadomego jest, w tej perspektywie, sposobem mówienia o niemożliwych do zaobserwowania zdarzeniach życia psychicznego. Jest więc próbą uchwycenia przedmiotów teoretycznych psychologii, które są postulowane ze względu na trudności eksplanacyjne, jakie napotkała dotychczasowa psychologia kartezjańska — traktująca całość życia psychicznego jako aktualnie i potencjalnie świadomego. Omawiany tu dualizm antropologiczny uznawany jest [6, 7] za główny czynnik ukonstytuowania się idei nieświadomego w kulturze. Whyte traktuje tę ideę jako sposób na zasypanie przepaści pomiędzy ciałem a duszą.

Rozumienie konsekwencji dualizmu kartezjańskiego w kategoriach ontologicznych (a nie tylko antropologicznych) prowadzi do drugiego kontekstu pojawienia się pojęcia nieświadomego. Wspomnianym momentem ukonstytuowania się idei nieświadomego jest bowiem dualizm ontologiczny. Chodzi tutaj o dyskusję z tezą o uprzywilejowaniu poznawczym treści świadomości i zasadniczej niedostępności do rzeczy samych. Dualizm ontologiczny, wraz ze wspomnianą tezą, prowadzi do poznawczego upośledzenia dostępności do rzeczy z porządku rozciągłości, w konsekwencji zaś — jak zaznaczono wcześniej — do zanegowania substancjalności świata zewnętrznego, możliwości jego rozpoznania, aż wreszcie do utożsamienia rzeczywistości ze świadomością/Świadomością. Sfera nieświadomego to, z tej perspektywy, sfera noumenalna, albo sfera wyalienowana rzeczywistości. Wprowadzenie zatem kategorii nieświadomego i opisanie tego, czym jest, zbliżyć może do przewyciężenia agnostycyzmu Kanta, tj. do sięgnięcia do rzeczy samej.

Z rozważań tych wypływa wniosek, że poprzez dyskusję z rozwiązaniami paradygmatu świadomościowego sformułować można dwa podstawowe rozumienia pojęcia nieświadomego

⁶ Wpływ niemieckiej filozofii romantycznej na powstanie nauki o nieświadomym — psychoanalizy, podkreśla też Hermann Lang [26].

⁷ Warto zauważyć, że to właśnie potraktowanie człowieka jako jedności psychofizycznej doprowadziło Searle'a [27] do odrzucenia idei nieświadomych stanów psychicznych na rzecz neurologicznych, które nie produkują stanów świadomych.

mego. **Pierwsze** jest rozumieniem **antropologicznym** i odwołuje się do nieświadomego jako części psychiki ludzkiej. Jest to dyskusja z kartezjańską tradycją w psychologii i owocować zapewne będzie jakąś koncepcją podmiotu. **Drugie** rozumienie nieświadomego jest rozumieniem **metafizycznym**. Jest to pewne rozwiązanie ontologiczne, które umożliwiałoby budowanie systemu metafizycznego (tzn. całościowej koncepcji świata) i ujmowałoby zarówno świat wewnętrzny podmiotu poznającego, jak i zewnętrzne wobec niego elementy rzeczywistości. Jest więc to próba dyskusji z tradycją idealistyczną oraz z kantowską krytyką metafizyki. Oba rozumienia umożliwiają zatem, różną od tradycji paradygmatu świadomościowego, koncepcję człowieka, poznania ludzkiego oraz rzeczywistości. Wydaje się, że ujęcia te, i budowane na nich tradycje (dyskursy), pozostają we wzajemnym splocie i sferze oddziaływań. Koncepcja rzeczywistości zależy bowiem w dużym stopniu od tego, jaką przyjmie się koncepcję poznania i podmiotu poznającego. Fakt ten wykorzystał już w swej filozofii Hegel czyniąc człowieka miejscem samozrozumienia Absolutu.

Z powyższych uwag wynika, że dyskurs nieświadomego rodzi się z problemów, jakie narosły w związku z rozwojem paradygmatu mentalistycznego. Można się zatem spodziewać, że przyjęcie hipotezy nieświadomego jest rodzajem dialogu ze wspomnianą tradycją. Innym ważnym wynikiem tych rozważań jest wydzielenie dwóch rozumień nieświadomego: metafizycznego/ontologicznego i antropologicznego/psychologicznego. Fakt nieusuwalności problematyki podmiotu z analiz epistemologicznych, oraz obecność momentów antropologicznych w ontologii, sugeruje, że rozumienia te oddziałują na siebie.

Obszary nieświadomego

Warto przyjrzeć się zatem różnym ujęciom i kontekstom użycia samego pojęcia. Analiza taka może ukazać skomplikowanie zagadnienia i szerokość oddziaływania hipotezy nieświadomego w różnych dziedzinach kultury i nauki. Wstępne rozważania genezy myślenia o nieświadomym pokazały, że wyróżnić można **psychologiczne** i **metafizyczne** rozumienie tej idei. Podział taki proponuje też w swej obszernej monografii Dryjski [8], dodając, do rozumień już wspomnianych, również ujęcie **fizjologiczne**. W tym miejscu wypada zaznaczyć, że pojęcie nieświadomego zawiera w sobie też pojęcia nieświadomości i podświadomości⁸ — w tych sensach bowiem, w obszarach psychologicznych, pojęcie to funkcjonuje najczęściej. Oba te pojęcia potraktowane zostaną jako przejaw myślenia o nieświadomym.

Teorie fizjologiczne należą do antropologicznego rozumienia nieświadomego i traktują jego przejawy jako skutek procesów mózgowych (a bardzo często — dysfunkcję mózgu). Można zatem powiedzieć, że są to teorie psychopatologiczne lub neurologiczne. Dryjski wymienia tutaj teorie m.in. Th. Ribota, H. Münsterberga. **Dodać tu można również tradycję szkoły Jean Marie Charcot z Salpêtrière⁹ i, współcześnie, stanowisko Johna Searle'a.** Pewnym oddzielnym nurtem są koncepcje fizjologów radzieckich, którzy traktowali

⁸ Jak zauważa P. Dybel użycie słowa *podświadomość* w miejsce *nieświadomość* ma w Polsce długą tradycję, już przed Freudem bowiem używał tego terminu Abramowski, Irzykowski, Przybyszewski. Również Witkacy przetłumaczył na swoje potrzeby niemieckie *das Unbewusste* na słowo *podświadomość* [28].

⁹ Por. też dyskusję między zwolennikami psychicznego i fizjologicznego rozumienia nieświadomego [29, 30].

nieświadomość jako formy wyższe czynności układu nerwowego [9]. Nałczadzjan [10] traktuje nieświadomość jak siedlisko pamięci, twórczości i automatycznego przetwarzania informacji. Podobnie zresztą nieświadomy aspekt psychiki traktuje współczesna psychologia procesów poznawczych — właśnie jako automatyczne, dokonujące się poniżej progu świadomości (w znaczeniu uwagi) przetwarzanie danych. Obecnie rozumie ona nieświadome w sposób bardzo bliski teoriom fizjologicznym, ponieważ też samą świadomość traktuje jako efekt aktywności elektrochemicznej mózgu. Teorie psychologiczne Dryjski dzieli na **wzruszeniowe** (do których zalicza koncepcję E. Abramowskiego), **patologiczne** (P. Janet) oraz **dynamiczne** (Z. Freud, C.G. Jung). Klasyfikacja ta nie jest jednak rozłączna. Trudno jest tu wyraźnie odróżnić sens psychologiczny od fizjologicznego, zarówno bowiem u Abramowskiego, Freuda, jak i Junga można się dopatrzeć elementów podejścia drugiego¹⁰. Ostatnią grupą teorii są koncepcje **metafizyczne**. Dryjski wymienia tu dwóch autorów: Eduarda von Hartmanna oraz Fryderyka Myersa. Można by tu dodać również koncepcje Schopenhauera [11] i w pewnym sensie Abramowskiego.

Innym podziałem, jaki stosuje Dryjski, jest podział na koncepcje, które odróżniają to, co świadome, od pod/nieświadomego **jakościowo** lub tylko **ilościowo**. Ilościowa różnica dotyczy głównie stopnia uświadomienia, wyraźności lub jasności doznań. Głównymi przedstawicielami tego myślenia byli Leibniz, Herbart, Beneke i Fechner. Do drugiego, jakościowego sposobu myślenia, wskazującego na odmienną naturę tego, co świadome i nieświadome, zalicza koncepcje Wolfa, Schellinga, Carusa, Fortlage i Schopenhauera. Nie sposób tu jednak wymienić wszystkich przedstawicieli różnych nurtów myślenia o nieświadomym. Zadanie takie wymagałoby swobodnego opracowania w postaci historycznej monografii.

Dobroczyński [12] w historii polskiej refleksji nad życiem duchowym, psychicznym przed Freudem wymienia ponad trzydziestu myślicieli, którzy pisali o nieświadomym używając do tego różnych sformułowań. Okazuje się więc, że istnieje dość spora liczba teorii dotyczących opisywanej tu problematyki. Idąc za Dryjskim, można przyjąć, że dzielą się one przede wszystkim na psychologiczne, fizjologiczne i metafizyczne, oraz ilościowe i jakościowe.

Idea nieświadomego u źródeł i współcześnie

Zostało już pokazane, jakie obszary znaczeniowe wiążą się z przyjęciem idei nieświadomego i jak można próbować dzielić dotyczące tego tematu teorie. Warto zatem prześledzić, jakie rozumienia nadawano nieświadomemu w historii filozofii i nauce, oraz jak kategoria ta funkcjonuje współcześnie. W swojej, wspomianej już pracy, Whyte przedstawił rozwój pojmowania nieświadomego w porządku historycznym. Tworzy więc następujące zestawienie różnych rozumień tego terminu:

- Mistyka — nieświadome jako więź z Bogiem
- Chrześcijański platonizm — nieświadome jako boska, uniwersalna zasada

¹⁰ Fakt trudności jednoznacznej kategoryzacji koncepcji nieświadomości świadczy o brakach schematu Dryjskiego, które zapewne śledzić można u wszystkich wymienionych w kontekście psychologicznym teoretyków; *explicite* wskazuje na niewystarczalność tej kategoryzacji w stosunku do koncepcji Abramowskiego Stanisław Borzym [31].

- Romantyzm — nieświadome jako więź pomiędzy człowiekiem a siłami uniwersalnymi
- Wczesny racjonalizm — nieświadome jako czynnik wyrażający się głównie w pamięci, postrzeganiu i myśleniu
- Postromantyczni myśliciele — nieświadome jako organiczna witalność przejawiająca się w woli, wyobraźni i twórczości
- Naukowcy (*physical scientists*) — nieświadome jako konsekwencja czynników fizjologicznych (*the consequence of physiological factors not yet understood*)
- Monizm (*monistic thinkers*) — nieświadome jako przyczyna i źródło uporządkowania i nowości w myśleniu i działaniu¹¹.
- Amerykański psycholog James Miller w książce z 1942 r., zatytułowanej *Unconsciousness*, wyróżnił aż szesnaście znaczeń pojęcia *nieświadomość* funkcjonujących w naukowej psychologii [za 11]:
 - nieświadomy — nieożywiony;
 - nieświadomy — nieprzytomny;
 - nieświadomy — niepsychiczny;
 - nieświadomy — nierozróżniający, nierozróżnialny;
 - nieświadomy — będący rezultatem warunkowania¹²;
 - nieświadomy — nieodczuwający, nieodczuty;
 - nieświadomy — niezauważony;
 - nieświadomy — nie poddany wglądowi;
 - nieświadomy — zapomniany;
 - nieświadomy — instynktowny, odziedziczony;
 - nieświadomy — nie ujęty w swym związku znaczeniowym;
 - nieświadomy — niechciany, mimowolny;
 - nieświadomy — przeoczony;
 - nieświadomy — stłumiony;
 - nieświadomy — niekomunikowalny;
 - nieświadomy — nie poddany refleksji, wewnątrznie niespostrzeżony (s. 43–44).

Dobroczyński [12] podsumowując tę ogromną wielość różnych rozumień nieświadomego *respective* nieświadomości, pisze następująco: *Właściwie wydaje się, że jedynymi wspólnymi rysami większości owych mnogich kategorii „nieświadomości” były:*

- po pierwsze, szeroko rozumiany mentalny (także: psychiczny, umysłowy, duchowy) lub bezpośrednio z nim powiązany (fizjologiczny, parapsychiczny czy metafizyczny) charakter jej desygnatu,
- po drugie, całkowity bądź częściowy brak daności tego desygnatu w ramach wewnętrznego doświadczenia oraz
- po trzecie, przekonanie, iż owa nieświadomość wpływa w mniejszym bądź większym stopniu na równie szeroko rozumiane, psychologiczne (bądź także organiczne, a nawet duchowe) funkcjonowanie człowieka.

¹¹ Pomijam tu niektóre z pozycji tej listy, np. określenie nieświadomego u Freuda i Junga, należą one bowiem do innego porządku.

¹² Tj. uczenia się warunkowego, które opisali behawioryści.

Poza tym, wszystkie inne cechy nieświadomości w poszczególnych koncepcjach mogą się już od siebie różnić, nawet bardzo zasadniczo (s. 31–32).

Podobne klasyfikacje można tu mnożyć. Szczegółowo wymieniają je w kontekście głównie psychologicznym, w cytowanych już pracach, Dryjski, Whyte i Dobroczyński. Warto podkreślić, co czyni Whyte, a powtarza za nim Dobroczyński, że przed „odkryciem” nieświadomego przez psychoanalizę, co zapoczątkowało uznanie jej przez dyskurs współczesnej nauki, idea ta była niezwykle popularna w Europie XIX wieku. W każdym z głównych językowych obszarów — niemieckim, angielskim i francuskim (także polskim, jak dowodzi Dobroczyński) — przed Freudem dużo publikowano na ten temat i równie dużo polemizowano. Sztandarowym przykładem jest tu pozycja Eduarda von Hartmanna *Filozofia nieświadomego*, która doczekała się w II poł. XIX w. ogromnej liczby wznowień, komentarzy i czytelników. Nie jest też zatem rzeczą dziwną, że kolejne koncepcje zaczęły coraz bardziej na siebie oddziaływać, a poszczególni filozofowie i naukowcy zapożyczali się u siebie wzajemnie. W tym kontekście najczęściej przywołuje się samego Freuda, u którego prześledzić można liczne ukryte lub też jawne cytowania [za: 13]. Jednym z najczęściej przywoływanych źródeł jego myśli była filozofia Fryderyka Nietzschego [za: 14]. Innym jego źródłem — przykładowo — były pomysły Fechnera, który pierwszy posłużył się metaforą góry lodowej dla zobrazowania relacji świadomość — nieświadomość. To w jego pismach pojawiają się też koncepcje energii psychicznej, topografii psychiki, zasady przyjemności/przykrości oraz zasady powtarzania.

Jeszcze inną, niezwykle istotną sprawą, wchodzącą w zakres klasyfikacji i eksplikacji kategorii nieświadomego, jest sprawa pojęć, jakich używa się w celu jej językowego oddania. Używane tu pojęcie *nieświadome* jest pojęciem najbardziej ogólnym, jego budowa bowiem nie sugeruje jeszcze sposobu zaprzeczenia świadomości, ale jedynie jej negatywny aspekt. Jego bezosobowa forma nie sugeruje również od razu, że nieświadome jest czymś materialnie uchwytnym — czymś substancjalnym. Za każdym jednak razem, sposób, w jaki zostaje zbudowane zaprzeczenie świadomości, przesądza już pewne rozstrzygnięcia ontologiczne, tj. kwestię, czym nieświadome jest. Jest to zgodne z tezą, mówiącą o tym, że system pojęć, jakiego używa dana teoria, buduje pewne uniwersum ontologiczne¹³. Nieświadome bywa określane terminami, które swoją budową w bardzo niejednoznaczny i różnorodny sposób sugerują zaprzeczenie świadomości. Terminem takim jest używany w języku polskim termin *bezwiedny* (sugeruje przede wszystkim brak jakiegokolwiek wiedzy, w tym kontekście — samowiedzy). Innym terminem, używanym przez Schopenhauera, jest *wola*. Znaczenie tego pojęcia rozświetla się dopiero w całym jego systemie. Większość jednak pojęć bezpośrednio zaprzecza świadomości: nieświadomy, podświadomy, przedświadomy, nieuświadomiony, pozaświadomy. Jeszcze bogatszy w tego rodzaju przeczenia jest język niemiecki: *unbewusst, unterbewusst, ausserbewusst, vorbewusst, nachbewusst, überbewusst, oberbewusst, entbewusst*.¹⁴ Inne jednak znaczenie wiąże się z pojęciem nieświadomości,

¹³ Jest to pogląd nawiązujący do Wittgensteina koncepcji gier językowych, która szeroko jest dyskutowana zarówno we współczesnej filozofii analitycznej, jak i poststrukturalistycznej (postmodernistycznej).

¹⁴ Pojęcia te cytują za Pongratzem m.in. Dobroczyński i Krzyżewski [11]. Pomija się tu wymieniane przez Pongratza terminy *mitbewusst* i *klarbewusst* jako takie, które nie negują samego momentu świadomości.

a inne z pojęciem przedświadomości — to drugie sugeruje niezwykle bliski związek ze świadomością. Podobnie, użycie tych pojęć w sensie rzeczownikowym i osobowym (nieświadomość, podświadomość itp.) sugeruje, że są to pewne byty o jakimś substancjalnym substracie. Dystynkcje te są jednak z reguły pomijane i niezauważane. Stąd też w literaturze można znaleźć często zamiennie używanie kategorii nieświadomy/nieświadomość, nieświadomość/podświadomość. Podobnie często, każdy stan, lub proces nieświadomy (bezwiedny, automatyczny, peryferyjny, bezrefleksyjny, niezrozumiały lub intuicyjny, nieświadomiany), traktuje się jako wychodzący z nieświadomości (najczęściej w sensie antropologicznym lub ściślej mówiąc — psychologicznym). W tych wszystkich różnych sensach funkcjonuje idea nieświadomego we współczesnej nauce. Nie ma jednak jednej zasady, według której naukowcy sięgają po rozważaną tu kategorię. Można powiedzieć, że posługują się nią zupełnie arbitralnie i dostosowują ją do swoich, najczęściej krótkotrwałych, potrzeb (brakuje bowiem całościowego programu badawczego, który zająłby się ideą nieświadomego; nawet psychoanaliza, choć oparta na tej idei, stanowi zbiór koncepcji różnie je ujmujących).

Pojęcie nieświadomości funkcjonuje w psychologii, w jej części zajmującej się klinicznym aspektem życia człowieka, oraz zdrowymi procesami motywacyjnymi, emocjonalnymi czy też poznawczymi. Również w opisie relacji pomiędzy mózgiem a psychiką sięga się czasami po koncepcje nieświadomego [15]. Często jednak przenoszenie opisywanej kategorii z jednej teorii do drugiej wiąże się z poważnym przesunięciem znaczeniowym i zagubieniem pierwotnego rozumienia. Jest to szczególnie widoczne w kontekście próby aplikowania koncepcji psychoanalitycznych do badań psychologii eksperymentalnej, w której definicje operacyjne, tworzone przez badaczy, zupełnie zniekształcają pierwotny sens pojęć teorii¹⁵.

Nieświadome jest również przedmiotem filozofii umysłu, czego przykładem jest choćby cytowana już książka Johna Searle'a¹⁶. Z nurtu psychologicznego myślenia o nieświadomym wywodzą się też koncepcje próbujące analizować źródła powstawania teorii i idei naukowych. Dziedzina ta dotyczy tzw. kontekstu odkrycia teorii naukowych i jako taka jest subdziedziną filozofii nauki czy też socjologii wiedzy¹⁷.

Inną dziedziną wiedzy, która posługuje się ideą nieświadomego, jest językoznawstwo. Roman Jakobson [16] wymienia trzech klasycznych autorów, którzy sięgali do idei nieświadomego: B. de Courtenay, M. Kruszewski i E. Sapir. Dla de Courtenaya czynniki nieświadome to *ogólne czynniki, które wywołują rozwój języka i warunkują jego budowę i treść* (s. 178). Sapir natomiast wiązał nieświadome (nieświadomość) ze wspólnymi wszystkim ludziom strukturami językowymi oraz z możliwością opanowania języka. Podobnie funkcję nieświadomości rozumiał sam Jakobson. Faktem wartym podkreślenia jest to, że właśnie artykuł Jakobsona [17] *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, w którym powołuje się on na pracę Freuda, stał się jednym z impulsów dla Jacques'a Lacana, dla jego

¹⁵ Tak sprawa ma się np. w przypadku próby eksperymentalnego potwierdzenia istnienia, opisanych po raz pierwszy przez Freuda, nieświadomych mechanizmów obronnych; przykłady takich badań można znaleźć w książce Grzegoławskiej-Klarkowskiej [32].

¹⁶ Por. też np. fizykalistyczną koncepcję Davida Armstronga, który nieświadomość traktuje jako idealne, całkowite ustanie procesów umysłowych [33].

¹⁷ Próbą zastosowania koncepcji archetypów — nieświadomych wzorców myślenia (teoria C.G. Junga), w analizie powstawania idei w nauce jest praca Aliny Motylickiej [34].

opisu ustrukturywania nieświadomego na wzór językowy (na tę ideę wpłynęły też poglądy F. de Saussure'a i C. Lévy-Straussa) [18]. Warto tutaj zaznaczyć, że też sam Freud [19] zajął się, w pewnych aspektach, problemem relacji pomiędzy nieświadomym a językiem.

Kolejną dziedziną, w której idee nieświadomego zagościły na dobre, jest antropologia kulturowa. Chodzi tu zarówno o badania etnologiczne, religioznawcze, jak i mitoznawcze. Ogromnym impulsem dla tych badań było wprowadzenie przez Freuda i Junga hipotezy istnienia nieświadomego życia psychicznego u zdrowych ludzi. Pierwsze próby analizy korzeni kultury i religii, które swoje źródło biorą w gatunkowym dziedzictwie mieszczącym się w nieświadomych warstwach psychiki, przeprowadzał Freud [20, 21]. Ogromne jest też dziedzictwo C.G. Junga, który przyczynił się w istotnym stopniu do rozwoju religioznawstwa¹⁸. W zakresie etnologii/antropologii kulturowej dziełem kluczowym pozostaje tu *Antropologia strukturalna* C. Lévy-Straussa. Z perspektywy psychoanalizy toczyła się też w antropologii dyskusja na temat uniwersalności tkwiących w nieświadomym mechanizmów rozwojowych człowieka (chodzi tu o uniwersalność tzw. kompleksu Edypa), którą podjął m.in. Malinowski, Lévy-Strauss i Lacan [18, 22].

Innym, niezwykle istotnym zagadnieniem, które znalazło swoje wytłumaczenie dzięki hipotezie nieświadomego, jest uniwersalność wątków mitologicznych i baśniowych w różnych kulturach na całym świecie. Dotyczyła tego zarówno koncepcja archetypów Junga (w zakresie mitów i elementów religii), jak i schemat psychorozwojowy Freuda, który dla celów tłumaczenia baśni wyzyskał w swojej niezwyklej książce *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni* Bruno Bettelheim. Wydaje się jednak, że koncepcja nieświadomego *par excellence*, wyrażona głównie w teoriach psychoanalitycznych, stała się niezgłębionym rezerwuarem dla literaturoznawstwa, krytyki literackiej oraz estetyki. Chociaż warto też nadmienić, że własne teorie korzeni sztuki i przeżycia estetycznego w nieświadomym, wyprzedzając psychoanalizę lub formułując pomysły równocześnie, mieli Schopenhauer, Abramowski czy też Stanisław Przybyszewski. Teoria nieświadomego znalazła również zastosowanie w analizie zjawisk społecznych, czego przykładem mogą być choćby pisma Ericha Fromma, Slavojka Žižka czy Hanny Segal. Na koniec wyliczania dziedzin wiedzy, które przyswoiły sobie ideę nieświadomego, warto wymienić też badania nad stanami postintoksykacyjnymi Stanisława Grofa, które można umieścić na styku psychiatrii, religioznawstwa i psychologii.

Ten krótki rys historyczny i systematyczny na pewno nie ukazuje całego skomplikowania w zakresie znaczenia i sposobów definiowania pojęcia nieświadomego w różnych kontekstach wiedzy. Zapewne dałoby się znaleźć jeszcze inne, poza tu wymienionymi, próby adaptacji hipotezy nieświadomego. Wskazuje to jednak na niezwyklej nośność tego pojęcia oraz na jego niezwyklej moc heurystyczną. Z drugiej jednak strony, pokazuje to, jak wielki zamęt w zakresie rozumienia i definiowania panuje w tej sferze. Stąd też niezwykle duża heteronomiczność i heterogeniczność różnych ujęć nieświadomego. Ten chaos definicyjny i systematyczny wskazuje przede wszystkim na konieczność szczegółowych badań w tym zakresie. Temat ten dotyczy również psychologów praktyków oraz psycho terapeutów, każdy z nich posługuje się bowiem jakimś rozumieniem nieświadomego. W zależności od tego jednak, w jakim stopniu rozumie się to pojęcie i jaką jego definicję

¹⁸ Nawiązania zarówno do Freuda, jak i do Junga można znaleźć w pismach jednego z największych religioznawców XX w. Mircea Eliade.

się przyjmuje, w takim — można zrozumieć samego człowieka. Warto o tym pamiętać, ponieważ zawsze istnieje możliwość, że bez zrozumienia idei nieświadomego, mówienie o nim będzie mówieniem pustym.

Piśmiennictwo

1. Schnädelbach H. Filozofia. W: Martens E, Schnädelbach H, red. Filozofia. Podstawowe pytania. Warszawa: Wiedza Powszechna; 1995.
2. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Warszawa: PWN; 1997.
3. Wróbel Sz. Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja Kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego? Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum; 1997.
4. Descartes R. Medytacje o pierwszej filozofii. Kraków: PWN; 1958.
5. Czarnocka M. Podmiot poznania a nauka. Monografie FNP. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; 2003.
6. Dobroczyński B. Ciemna strona psychiki. Kraków: Wydawnictwo UJ; 2001.
7. Whyte LL. The unconscious before Freud. New York: Basic Book, Inc.; 1960.
8. Dryjski A. Współczesne koncepcje podświadomości. Kwart. Filozof. 1931; IX: 37–74, 115–152, 219–465.
9. Bassin F. Zagadnienie nieświadomości. Warszawa: Książka i Wiedza; 1972.
10. Nałeczadżjan A. Intuicja a odkrycie naukowe. Warszawa: PIW; 1979.
11. Dobroczyński B, Krzyżewski K. Sposoby dotarcia do nieświadomości — rekonstrukcja, analiza i dyskusja. Przegl. Psychol. XXX, 1: 35–51.
12. Dobroczyński B. Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem. Kraków: Wydawnictwo Universitas; 2005.
13. Szewczuk W. Wstęp do antypschoanalizy. Warszawa: Książka i Wiedza; 1973.
14. Małyшек T. Romans Freuda i Gradivy. Rozważania o psychoanalizie. Monografie FNP. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; 2002.
15. LeDoux J. Mózg emocjonalny. Poznań: Media Rodzina; 2000.
16. Jakobson R. Lingwistyczne spojrzenie na problem świadomości i nieświadomego. W: Mayerowa MR, red. W poszukiwaniu istoty języka. Tom II. Warszawa: PIW; 1989.
17. Jakobson R. Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych. W: Mayerowa MR, red. W poszukiwaniu istoty języka. Tom I. PIW, Warszawa.
18. Roudinesco E. Lacan. Jego życie i myśl. Warszawa: Wydawnictwo KR; 2005.
19. Freud Z. Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne. Warszawa: PWN; 2003.
20. Freud Z. Kultura jako źródło cierpień. Warszawa: Wydawnictwo KR; 1992.
21. Freud Z. Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna. Warszawa: Wydawnictwo KR; 1994.
22. Drwięga M. Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie. Kraków: Księgarnia Akademicka; 2006.
23. Soin M. Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina. Monografie FNP. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; 2001.
24. Coreth E, Ehlen P, Schmidt J. Filozofia XIX wieku. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki; 2006.
25. Kołakowski L. Główne nurty marksizmu. Część I. Powstanie. Warszawa: Wydawnictwo „Krag”, Wydawnictwo Pokolenie; 1989.

26. Lang H. Język i nieświadomość. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria; 2005.
27. Searle JR. Umysł na nowo odkryty. Warszawa: PIW; 1999.
28. Dybel P. Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan. Kraków: Universitas; 2000.
29. Chertok L, de Saussure R. Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda. Warszawa: PWN; 1988.
30. Trillat E. Historia hysterii. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo; 1993.
31. Borzym S. Abramowski, filozof epoki modernizmu. W: red. A. Majkowska-Sztange, Przeszłość dla przyszłości. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN; 2003.
32. Grzegołowska-Klarkowska H. Mechanizmy obronne osobowości. Warszawa: PWN; 1986.
33. Bobryk J. Akty świadomości i procesy poznawcze. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum; 1996.
34. Motylicka A. Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum; 1998.

Adres: Ośrodek Poradnictwa i Terapii Rodzin
ul. Krupnicza 38, 31-123 Kraków