

Andrzej Leder

Obcość i jedność. Freud a Kantowski warunek syntetycznej jedności apercpcji

*Należałoby zapewne przeczytać Freuda tak,
jak Heidegger czytał Kanta*

Jacques Derrida

A właściwie dlaczego należałoby tak czytać Freuda? Jakie są warunki takiej lektury? Żeby pójść za cytowanym tu zaleceniem, trzeba by odnaleźć głębokie pokrewieństwo w myśli twórcy psychoanalizy i samotnika z Królewca, jakąś wspólną płaszczyznę, na dodatek nie taką, która polegałaby na naiwnym rozpoznawaniu wątków Kantowskich w pismach Freuda, bo niby co mogłoby z tego wynikać? Chodziłoby raczej o jakąś wspólnotę zapytywania, która jednocześnie wskazywałaby drogę dla współczesnej refleksji. Sam twórca psychoanalizy znajdował taką wspólną przestrzeń i nawiązując do zmiany, której Kant dokonał w naszym rozumieniu doświadczenia zewnętrznego, postulował: „Podobnie jak to, co fizyczne, to, co psychiczne nie musi być w rzeczywistości takie, jakie nam się przedstawia”¹. Chodziłoby więc o refleksję nad warunkami uświadamiania sobie własnej wewnętrzności, nad koniecznymi korektami, którym postrzeżenie wewnętrzne musi być poddane. Jednak to odwrócenie wektora uwagi – od doświadczenia zewnętrznego do wewnętrznego – wiąże się z poważnymi trudnościami filozoficznej natury. Jeżeli chcemy poważnie traktować *a priori* Kanta, to uporać się musimy z pytaniem, jak „pęknięty”, podzielony podmiot Freudowski ma się do warunku numerycznej jedności „ja myślę”. Dlatego właśnie Derrida twierdzi, że refleksja ta musi czerpać naukę z lektury Kanta, zaproponowanej przez Heideggera.

Spróbujemy przejść kilka kroków tak wyznaczoną drogą. Spróbujemy zbadać, jak ma się Freudowski postulat obcości w podmiocie – obcości nazwanej nieświa-

¹ Sigmund Freud, *Nieświadomość*, tłum. Marcin Poręba, w: Zofia Rosińska, *Freud*, Warszawa 2002, s. 198.

domością – do Kantowskiego postulatu koniecznej syntetycznej jedności apercepcji. Zaczniemy od Ricoeurowskiego odczytania nauki Freuda, by pokazać, jak wprowadzając język filozofii transcendentalnej do lektury pism ojca psychoanalizy omija on zagadnienie podmiotowych warunków konstytuowania się wszelkiego znaczenia. Następnie, poszukując możliwości sformułowania takich warunków na gruncie myśli ojca psychoanalizy, przejdziemy do Heideggerowskiej lektury Kanta. Odnajdziemy w niej modelowe uzasadnienie takiego rozumienia, które jedność *ja myślę* czyni już u rdzenia uwarunkowaną przez różnorodność, utożsamioną z czasowością. Próbując uchwycić sprzeczność pomiędzy tak wyłonionym, czasowym warunkiem subiektywności a postulatem – jasno przecież sformułowanym przez Freuda – o bezczasowym charakterze nieświadomości, posłużymy się Derridy krytyką metafizycznego pojęcia czasu, której ostrze wymierzone jest właśnie w Heideggera metafizykę *Dasein*. Okaze się wtedy, że paradoksalne na pierwszy rzut oka zdanie Freuda: „Psychoanalityczna hipoteza nieświadomej aktywności psychicznej wydaje nam się z jednej strony kontynuacją pierwotnego animizmu, [...], z drugiej zaś strony kontynuacją korekty, której Kant poddał nasze poglądy na spostrzeżenie zewnętrzne”², ma swoje głębokie uzasadnienie.

I

Paul Ricoeur tak pisze o transcendentalnej logice, której poszukuje we Freudowskich analizach: „[...] zadaniem takiej logiki byłoby odsłonięcie, na drodze zstępującej, pojęć zakładanych przez konstytucję pewnego typu doświadczenia i odpowiadającego mu typu rzeczywistości”³. Wyznacza więc drogę postępowania, które, traktując szczególne rodzaje doświadczenia – przede wszystkim uprzywilejowane przez Freuda sen, pomyłkę i szaleństwo – jako pewien typ rzeczywistości, domaga się transcendentalnej wykładni możliwości ich ukonstytuowania. Określa ją jako „logikę dwuznaczności”; rygorystyczną rygoryzmem logiki transcendentalnej, a jednocześnie różną od logiki formalnej, zawsze linearnej w swej jednoznaczności. I znajduje ją w pismach metapsychologicznych Freuda:

[...] Sieć funkcji świadomości tworzy, w dziele Freuda, szkic prawdziwej Estetyki Transcendentalnej, zresztą dającej się porównać z tą Kanta, w tym sensie, iż gromadzącej wszystkie warunki „zewnętrzności”⁴.

Jak już wspomnieliśmy, sam Freud miał przeczucie pokrewieństwa swojego i Kantowskiego zamysłu. Pisał:

² Sigmund Freud, dz. cyt., s. 198.

³ Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris 1965, tłum. wł., s. 59.

⁴ Paul Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, w tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. Joanna Skoczylas, Warszawa 1985, s. 182.

Podobnie jak Kant, który ostrzegł nas przed przeoczeniem subiektywnych uwarunkowań naszego postrzegania [...], tak psychoanaliza przestrzega, aby spostrzeżenia świadomościowego nie umieszczać w miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jego przedmiotem⁵.

Ricoeur zauważa jednak, że transcendentalizm Freuda bada nie tyle „warunki możliwości natury”, co warunki „przyswojenia naszego pragnienia istnienia”⁶. A sam ojciec psychoanalizy w jednym zdaniu cytowanego eseju o nieświadomości określa swoje zadanie jako kontynuację pracy Kanta, łącząc je jednak z zaskakującą w tym kontekście intuicją pierwotnego animizmu.

To, co budzi zdziwienie, jest – jak często – tropem dla myślenia. Co jest ową kluczową funkcją, która pozwala odkryć w myśli Freuda oryginalną „transcendentalną estetykę”, a jednocześnie kontynuuje animizm? Sądzę, że najistotniejsza jest tu wrażliwość ojca psychoanalizy na twórczy potencjał konfliktu, uwarunkowanego wielością ukrytą w podmiocie. Jeśli postulowana przez Ricoeura Freudowska logika transcendentalna bada warunki ujawniania się naszego pragnienia istnienia, to jej pierwszym odkryciem jest to, że owo pragnienie jawi się w aktach płynących z różnych instancji podmiotowych, wiodących w różnych i przeciwstawnych kierunkach. I że owa sprzeczność to nie jakiś artefakt, który można odrzucić dla zachowania spójności, lecz *istotowy warunek tego, by cokolwiek zjawilo się w świadomości*. Myśl ta zderza się jednak natychmiast z Kantowską tezą o numerycznej jedności „ja myślę”.

Dlatego, nie mogąc pogodzić postulowanego przez siebie odczytania freudyizmu jako transcendentalnej estetyki dwuznaczności z jej Kantowską wykładnią, zapisuje Ricoeur znamienne zdanie: „Logika transcendentalna nie wyczerpuje się w Kantowskim *a priori*”. Odrzuca *a priori* Kanta w tym jego aspekcie, który dotyczy konstytucji podmiotowości. Czyta je bowiem, zgodnie z powszechnie obowiązującą wykładnią, jako czysto formalnologiczne. Podmiotowość w tej wykładni jest pozbawionym właściwości warunkiem, w istocie punktowym, a więc niemożliwym w żaden sposób pomieścić „animistycznej” różnorodności, którą umieścił w niej Freud. Ostrze krytyki Ricoeura zwraca się więc przeciwko uznaniu takiego pojęcia Ja za autentyczne poznanie. W rozdziale *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna* uznaje wpierrw: „Zgadzam się z tym, że ustanowienie siebie jest pierwszą prawdą dla filozofa, przynajmniej w ramach rozległej tradycji filozofii nowożytnej, która zaczyna się od Kartezjusza, rozwija wraz z Kantem, Fichtem oraz refleksyjnym nurtem filozofii europejskiej [...]”⁸. Jednak dalej twierdzi:

⁵ Sigmund Freud, *Nieświadomość*, tłum. Marcin Poręba, w: Zofia Rosińska, *Freud*, wyd. cyt., s. 198.

⁶ Paul Ricoeur, *De l'interpretation* wyd. cyt., s. 56.

⁷ Paul Ricoeur, tamże, s. 59.

⁸ Paul Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, wyd. cyt., s. 115–116.

Jak to trafnie zauważył Malebranche na przekór Kartezjuszowi, to bezpośrednie ujęcie jest tylko pocuciem, a nie ideą. Jeśli idea jest światłem i widzeniem, nie istnieje widzenie ego ani światło apercpepcji; czuję tylko, że istnieje i myślę, czuję, że jestem na jawie – oto apercpepcja. W języku Kanta powiemy, że apercpepcja ego może towarzyszyć moim wszystkim przedstawieniom, lecz nie jest poznaniem samego siebie [...]”⁹.

Refleksja, poznanie siebie, pozbawione jest wszelkiej naoczności¹⁰.

Konsekwencją tego jest jednak kolejny krok Ricoeura, w którym porzuca on kwestię transcendentnego badania podmiotowości i przechodzi bezpośrednio do hermeneutyki symboli. Jeśli bowiem „Jestem zagubiony, »zapodziały« pośród przedmiotów, i oddzielony od rdzenia mojego istnienia [...]”¹¹, to niemożliwe jest bezpośrednie, naoczne badanie własnego Ja:

Refleksja musi się stać interpretacją, bo nie mogę uchwycić aktu istnienia nigdzie indziej, poza znakami rozproszonymi w świecie¹².

Pozostawienie jednak refleksyjnej analizy Ja i skupienie się na hermeneutyce symboli powoduje, że Ricoeur zapoznaje kluczowe dla filozoficznego rozumienia psychoanalizy pytanie o *sposób istnienia* myślącego podmiotu. Pytanie, którego wagę w filozofii współczesnej ukazał Martin Heidegger. Dlatego Jacques Derrida sugeruje, że Freuda czytać należy tak jak Heidegger Kanta. Tylko taka lektura pozwala pytać o *stricte* filozoficzną interpretację konstytucji podmiotowości, która zapisana została w pismach ojca psychoanalizy. Gdy bowiem badanie ogranicza się do interpretacji znaków rozproszonych w świecie i skupia się na ich bycie, to pomija rozważenie szczególnego statusu ontologicznego tego, co sam Ricoeur nazwał *rdzeniem mojego istnienia*, tego, co byty poznaje i ich doświadcza. Niemożność stworzenia na podstawie introspekcji pozytywnej, a więc *ontycznej* nauki o duszy¹³ – którą to niemożność Ricoeur przyjmuje za Kantem¹⁴ – nie zwalnia jednak z rozważenia *ontologicznego* statusu bytu myślącego. Jeśli pomija się ten krok, to w momencie powrotu do zagadnienia Ja – a przecież właśnie temu ma służyć analiza symboli – konieczne jest przyjęcie ukształtowanej

⁹ Tamże, s. 117.

¹⁰ Tamże, s. 119. Joanna Skoczylas tłumaczy słowo *intuition* w tym fragmencie polskim „intuicja”, chodzi tu jednak wyraźnie o „naoczność”.

¹¹ Tamże, s. 118.

¹² Tamże, s. 119.

¹³ W drugim tomie *Krytyki* pisze Immanuel Kant: „Trzeba więc psychologię empiryczną skazać całkowicie na wygnanie z metafizyki”, tłum. R. Ingarden, s. 592. A 848, B 876

¹⁴ Trafnie wypowiada tę myśl Kanta Piotr Łaciak w swojej pracy *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*: „[...] podmiot, który myśli i ogląda, czyli podmiot poznający, sam nigdy nie może być poznany, lecz tylko pomyślany. Poznany może być jedynie podmiot empiryczny. Podmiot empiryczny bowiem jest podmiotem ujętym w czasie i ustruktrowanym przez kategorie (podmiotem myślanym i oglądanym), tzn. podmiotem ujmowanym jako empiryczny przedmiot”. Katowice 2003, s. 38.

w tradycji nowożytnej konceptualizacji tego-co-jest. Takie są właśnie koleje refleksji Paula Ricoeura. Ostatecznie z płaszczyzny hermeneutycznej wraca on do ukonstytuowanego przez nowożytne przyrodoznawstwo dyskursu Freuda i niekrytycznie traktuje tę pojęciowość jako opisującą jakiś z góry dany obszar bycia. W konsekwencji, choć wpierv sam przytacza refutację, której poddano aspiracje psychoanalizy do empirycznej naukowości, to dalej literalnie traktuje biologiczny charakter Freudowskich sformułowań, jakby *rzeczywiście* odnosiły się one do obiektów badanych przez nauki biologiczne. To jednak powoduje, że w momencie, w którym musi zestawzić rezultaty badania hermeneutycznego z refleksją nad Freudowską metapsychologią, wyłania się całkowita nieprzystawalność tych dwóch obszarów.

Z godną szacunku rzetelnością Ricoeur zamyka tę nieprzystawalność w swoim znanym, aporetycznym pytaniu:

Jak to, co energetyczne, może przejść w to, co hermeneutyczne? [...] Jak energia może zamienić się w znaczenie?

Z kontynuatorów Freuda tylko Lacan¹⁵ potrafił przekroczyć tę aporię. Tworząc pojęcie realnego, przeciwstawione tak rzeczywistości fenomenalnej – nazwanej wyobrażeniowym – jak sferze symbolicznej, uniezależnił się od Kartezjańskiego dualizmu substancji.

II

Jak więc ominąć tę drogę, którą poszedł Ricoeur? Albo inaczej: jak możliwe jest uzgodnienie tezy o „obcości” w podmiocie, o podmiocie pękniętym i rozdartym, która w oczywisty sposób wiąże się z kluczowym dla Freuda pojęciem nieświadomości, z Kantowskim modelem badania transcendentального? Czy przedstawione przez Immanuela Kanta najpełniejsze i najbardziej rygorystyczne sformułowanie warunków, dotyczących podmiotu transcendentального, nie unieważnia po prostu tezy Freuda? I czy sprzeczność ta nie delegitymizuje wysiłków podejmowanych przez Ricoeura, by w psychoanalizie znaleźć „transcendentalną estetykę”? Ba, czy nie czyni nieco pretensjonalnym uroszczeniem cytowanej intuicji Freuda, w której odnajduje on u siebie ten sam zamysł filozoficzny, który przyświecał myślicielowi z Królewca? Czy nie pozostawia go w sferze pierwotnego „animizmu”?

¹⁵ Idea ta konstituuje się u Lacana w wielu etapach, patrz na przykład: Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan II*, s. 229 i inne. Znakomity wykład tej idei Lacana przedstawił Slavoj Žižek w dostępnych w języku polskim pracach *Patrząc z ukosa, do Lacana przez kulturę popularną*, tłum. J. Margański, Warszawa 2003, s. 203, oraz *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2004, s. 201–234.

Sytuacja jest bardzo trudna. Można bowiem podejrzewać, że pominięcie przez francuskiego myśliciela zagadnienia transcendentalnej syntezy podmiotowości jest sposobem na uniknięcie takiej oto wyłaniającej się aporii. Otóż albo, zakładając „obcość” w podmiotowości, narażamy się na zarzut, że nasze badanie dotyczy podmiotu empirycznego, opisywanego przez Kanta jako świadomość zmienności własnego stanu¹⁶, albo, pozostając w ramach wyznaczonych przez Kantowskie pojęcie transcendentalnej jedności apercepcji, której istotą jest właśnie to, że jest numerycznie jedna¹⁷, musimy zrezygnować z tezy o „obcości” czy jakiegokolwiek innej „różnorodności” w podmiocie transcendentalnym.

W opisanym wyżej ruchu Ricoeur wskazuje nam pierwszy sposób wyjścia z tej aporii. W gruncie rzeczy unieważnia on Kantowską tezę o formalnej jedności podmiotu przez sprowadzenie go do „poczucia”. Wtedy jednak droga do poznania siebie wiedzie przez egzegezę sensu strumienia zjawisk, które podmiot ujmuje. Wybór tej drogi ma ogromne konsekwencje filozoficzne, o których wspomnieliśmy wyżej. Ten ruch powtarzany jest zresztą często we współczesnych polemikach z transcendentalizmem. Apercepcja jest niedyskursywnym poczuciem siebie, towarzyszącym każdemu przedstawieniu. Czy może ono rzeczywiście być niedyskursywne? Znakomitym przykładem jest tu krytyka Husserlowskiej samoświadomości przedstawiona przez Jacques’a Derridę w pracy *Głos i fenomen*. Jeśli wszelka możliwość samopoznania jest u podstawy zapośredniczona przez język, to w naturalny sposób można przyjąć, że musi być również konstruktem językowym. Tak właśnie czyni Derrida. W konsekwencji można więc uważać, że również pojęciowa konstrukcja Kanta, na przykład „transcendentalna jedność apercepcji” – nie odnosi się do niczego poza innymi pozycjami w uniwersum języka. Rozumowanie to prześlizguje się jednak nad różnicą pomiędzy stwierdzeniem, że samoświadomość z konieczności jest *zapośredniczona* przez język, a tezą, że jest *konstruowana* przez język. Z porządku interpretacji wyciąga wnioski na temat porządku konstytucji. Więcej, w jakimś sensie, podobnie jak u Ricoeura, hermeneutyka unieważnia tu transcendentalizm.

Co jednak, jeśli chcemy z powagą potraktować tezę Kanta o numerycznej jedności jako formalnym warunkiem świadomości? I o apriorycznym charakterze tego warunku? Jeśli nie uznajemy, że pojęcia takie jak „jedność” czy aprioryczność są dowolną konstrukcją językową, którą wystarczy zdekonstruować, aby pozbyć się problemu, musimy albo pozostać w ramach opisanej aporii, albo poszukiwać innego z niej wyjścia.

¹⁶ „Świadomość samego siebie co do właściwości stanu, w jakim się znajdujemy, jest przy wewnętrznym spostrzeganiu tylko empiryczna, w każdej chwili zmienna. W tym strumieniu zjawisk wewnętrznych nie może dać [nam] ona stałego lub trwałego Ja i nazywa się zwykle zmysłem wewnętrznym lub apercepcją empiryczną” *Krytyka*, s. 211. A 107.

¹⁷ Immanuel Kant, *Krytyka*, s. 212. A 107.

Wydaje się, że możemy pozostać w obrębie wyznaczonego przez Kantowskie intuicje sposobu rozumienia świadomości, a jednocześnie przeformułować zarysowaną aporię, wykluczającą inność w obrębie numerycznej jedności podmiotu. Wskazówką jest tu zastanawiające zdanie Kanta, które znajdujemy w rozdziale o stosunku intelektu do przedmiotów w ogóle, zamieszczone tylko w pierwszym wydaniu (A) *Krytyki czystego rozumu*. Jak wiadomo, rozważane są tam warunki podmiotowe wszelkiego poznania – zmysł, wyobraźnia i apercepcja – i warunki tych warunków. Czysta apercepcja, „stała tożsamość samego siebie przy wszystkich możliwych przedstawieniach”¹⁸, wydaje się być owym nieredukowalnym Ja, jednością, która takich trudności dostarcza Ricoeurowi przy egzegezie Freuda. Chwilę jednak później Kant stwierdza w nowym akapicie, że „Syntetyczna ta jedność zakłada jednak syntezę lub ją w sobie zawiera, i jeżeli ta jedność ma być *a priori* konieczna, to i ta synteza musi być syntezą *a priori*”¹⁹. Jest to zastanawiające, jeśli jedność ma być bowiem najbardziej pierwotną jednością, to nie powinna żadnej syntezy w sobie zawierać lub zakładać. Jeśli zaś zakłada, to coś owej apriorycznej syntezy podlega. Kant mówi tu o wytwórczej syntezie wyobraźni, łączącej to, co w wyobraźni różnorodne²⁰. Jest ona *a priori* konieczna w stosunku do pierwotnej jedności apercepcji, co Kant formułuje w taki sposób:

A więc naczelna zasada koniecznej jedności czystej (wytwórczej) syntezy wyobraźni, dokonującej się przed apercepcją, stanowi podstawę możliwości wszelkiego poznania, zwłaszcza zaś doświadczenia²¹.

III

Sposób, w jaki zinterpretowane zostanie powyższe zdanie Kanta, determinuje prawomocność poszukiwania różnorodności w podmiocie, a więc próby wyłonienia *stricte* filozoficznego wymiaru myśli psychoanalitycznej tam, gdzie mówi ona o podmiotowości. Zgodnie ze wskazówką Derridy – czytać je trzeba na sposób Heideggera. Derrida ma tu najprawdopodobniej na myśli egzegezę Kantowskiego transcendentalizmu, przedstawioną w pracy *Kant a problem metafizyki*. Jak wiadomo, często traktowana jest ona jako pierwsza część *Sein und Zeit*. Chodzi w niej bowiem o badanie możliwości uwarunkowania syntetycznej jedności apercepcji przez to, co różnorodne. Ta droga myślowa prowadzi Heideggera, przez kategorię transcendentalnej wyobraźni, do rewolucyjnej koncepcji czasowości *Dasein*. Dla nas zaproponowana tam konstrukcja myślowa będzie kluczem, pozwalającym zrozumieć dziwne zdanie, w którym Freud łączy animizm i transcen-

¹⁸ Immanuel Kant, *Krytyka*, s. 221. A 116.

¹⁹ Tamże, s. 222. A 118.

²⁰ Tamże, s. 223. A 118.

²¹ Tamże.

dentalizm. Przejście tej drogi jest absolutnie niezbędne, jeśli chcemy uniknąć myślowej pułapki, którą odnajdujemy u Paula Ricoeura, pułapki zapoznania sposobu istnienia Freudowskiego podmiotu.

„Podniesienie do intelektu”²² – tak francuski myśliciel określa wysiłek Kanta by ufundować poznanie. Ten intelektualizm i formalizm nauki filozofa z Królewca jest powszechnie przyjmowany, często też poddawany krytyce. Według Tran-Duc-Thao prowadzi do „zniesienia autonomii *Estetyki* i wchłonięcia wszelkiego sensu podmiotowości w *logiczne* warunki poznania”²³. Z drugiej strony jednak, autor *Krytyki czystego rozumu* bywa interpretowany jako jeden z niewielu myślicieli podkreślających znaczenie wyobraźni dla poznania. Tak odczytuje go Cornelius Castoriadis, kiedy pisze swoją rozprawę o wyobraźni²⁴.

Martin Heidegger pokazuje, że napięcie pomiędzy tymi dwoma interpretacjami tkwi w samym dziele Kanta. Odtwarza on myślową drogę, która prowadzi od prymatu wyobraźni transcendentalnej w wydaniu A *Krytyki* do prymatu intelektu w wydaniu B²⁵. Pozycja transcendentalnej wyobraźni w stosunku do intelektu staje się więc miarą formalizmu i logicyzmu Kantowskiej konstrukcji. Jak twierdzi Heidegger:

[...] wyobraźnia transcendentalna jest w wydaniu drugim obecna już tylko z nazwy. [...] nie pełni już funkcji samodzielnej zdolności podstawowej, która pierwotnie zapośrednicza zmysłowość i intelekt w ich możliwej jedności, lecz ta pośrednia zdolność ginie teraz pomiędzy dwoma tylko ustalonymi głównymi źródłami umysłu. Jej rola została przekazana intelektowi²⁶.

Autor *Sein und Zeit* zastanawia się, dlaczego Kant wycofał się z transcendentalnej wyobraźni. I odpowiada słowami samego myśliciela z Królewca: „Albowiem głównym pozostaje pytanie: co i jak wiele może poznać intelekt i rozum niezależnie od wszelkiego doświadczenia, nie zaś: jak możliwa jest sama *władza myślenia*?”²⁷. Tymczasem dla Heideggera właśnie to drugie pytanie pozostaje pod-

²² Paul Ricoeur, *Kant et Husserl*, „Kant-Studien” 1954/1955, Bd. 46, s. 61.

²³ Tran-Duc-Thao, *Phenomenologie et materialisme dialectique*, Paris–New York 1992, s. 69.

²⁴ W tekście *Psychanalyse et Philosophie* Castoriadis zauważa, że wyobraźnia w tradycji filozoficznej była zwykle uważana za drugorzędną zdolność, „ze znaczącym wyjątkiem w postaci Kanta i Fichtego” (s. 149). W rozprawie *Imagination, imaginaire, reflexion* wpierv przytacza „szkolną” definicję wyobraźni z *Krytyki* (B151), a potem pisze: „Wiemy, że w innych miejscach Kant wskaże więcej, niż niesie ta definicja: koncepcja »wyobraźni transcendentalnej«, paragrafy dotyczące schematyzmu, a nawet materia rozdziałów o przestrzeni i czasie idą dużo dalej niż ta definicja szkolnej psychologii” (s. 233). Oba teksty w Cornelius Castoriadis *Fait et a faire. Les carrefours du labyrinthe*. Éditions du Seuil, Paris 1997.

²⁵ Znakiem tej drogi może być cytowana notatka w egzemplarzu podręcznym dzieła, w której wyobraźnia przestaje być „funkcją duszy”, a ma się stać „funkcją intelektu”. Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1989, s. 181.

²⁶ Martin Heidegger, tłum. s. 183–184.

²⁷ Immanuel Kant, *Krytyka*, A XVII, s. 15–16, u Heideggera s. 185.

stawowe. Jest ono też ciągle powracającym tematem rozważań Freuda. Większość bowiem jego kolejnych modeli aparatu psychicznego, metafor i tropów to próby odpowiedzi na pytanie: czym musi być to, co myśli?

Problem tego, jak możliwa jest sama władza myślenia, jest nazwany w języku Kanta „subiektywną stroną dedukcji transcendentальной”. Kant nie poświęca jej zbyt wiele uwagi. Dlatego zauważa Heidegger:

Subiektywnej strony dedukcji transcendentальной nie może więc brakować nigdy; można natomiast zrezygnować z opracowania jej w sposób wyraźny. [...] Kant wiedział o możliwości i konieczności bardziej źródłowego ugruntowania, jednak nie było ono pierwszym jej celem²⁸.

Paul Ricoeur, zastanawiając się nad możliwością wykorzystania Kantowskiego transcendentalizmu do rozumienia Freuda, przyjmuje „za dobrą monetę” ów brak opracowania subiektywnej strony dedukcji. Uznaje, że transcendentalizm nie może powiedzieć o Ja nic więcej poza odsłonięciem jego pozycji w logicznej i formalnej strukturze poznania. Nieprzypadkowo praktycznie nigdy nie odwołuje się do Heideggera. Odrzuca możliwość czytania Freudowskich modeli podmiotowości właśnie jako analizy warunków możliwości ukonstytuowania się podmiotu, analizy warunków możliwości samego myślenia, takiego, jakim je znamy. W odróżnieniu od Derridy, który pełnymi garściami czerpie z myśli autora *Sein und Zeit* i wie, że Kantowskie „ja myślę” może zostać uczasowione – na dodatek przez nieobiegowe pojęcie czasu²⁹ – Ricoeur idzie drogą wyznaczoną przez myślicieli niemieckiego idealizmu, którzy uznali, że wiedzę o Ja czerpać można tylko z rozumienia treści, które owo Ja „wypromieniowuje” z siebie. Stąd obecny u niego nacisk na hermeneutykę symboli. W konsekwencji wchodzi jednak na niebezpieczny szlak, stale określający sytuację badaczy podmiotowości, pomijających pytanie o jej sposób istnienia. Ponieważ w ostatecznym rozrachunku to pytanie zawsze wraca, muszą oni – jak dzisiaj kognitywiści, którzy epistemologię próbują zakorzenić w badaniach neurofizjologów i informatyków – odwoływać się do aktualnego stanu nauk pozytywnych.

Tezę Heideggera jest, że ta sytuacja miała już istotne konsekwencje dla całej architektury Kantowskiej *Krytyki*. Wyobraźnię łączył filozof z Królewca ze sferą empirii, tego, co *a posteriori*. Tak pisze o tym Heidegger:

Ponieważ Kant nie rozwinął dedukcji subiektywnej, pozostał więc przy *tym* ujęciu i *tej* charakterystyce subiektywności podmiotu, które oferowała mu tradycyjna antropologia i psychologia. Wyobraźnia była tam właśnie niższą władzą w obrębie zmysłowości.

²⁸ Martin Heidegger *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 186.

²⁹ Jacques Derrida, *Freud i scena pisma*, tłum. Krzysztof Kłosiński, w: *Pismo i różnica*, Warszawa 2004, s. 376.

Na tak rozumianej wyobraźni Kant nie mógł oprzeć całej swej konstrukcji, ponieważ:

Jak niższa władza zmysłowa miałaby stanowić istotę rozumu? [...] Czy w ogóle da się jeszcze utrzymać architektonika ugruntowania metafizyki, podział na transcendentálną estetykę i logikę, jeśli to, co mają one za temat, ma być w gruncie rzeczy transcendentálną wyobraźnią? Czy *Krytyka czystego rozumu* nie pozbawia sama siebie tematu, jeśli przeobraża czysty rozum w transcendentálną wyobraźnię? Czy takie ugruntowanie (*Grundlegung*) nie wiedzie na skraj otchłani (*Abgrund*)?³⁰

Cofnięcie się myśli Kanta przed „otchłanią” interpretuje Heidegger nie jako wyraz lęku, lecz chęci zachowania za wszelką cenę jasności i wolności poznania rozumowego. Miało to być bronią (kosturem) w walce z „płytkim i mętnym empiryzmem filozofii moralności”. Jednak przeciwstawia się ustalonemu w wykładniach dzieła Kanta pogładowi, zgodnie z którym pierwsze wydanie ma charakter „psychologiczny”, drugie zaś „logiczny”. Twierdzi, iż oba są transcendentalne, „tzn. z konieczności zarówno »obiektywne«, jak »subiektywne«”³¹.

IV

Przyjęcie przedstawionej powyżej interpretacji Kantowskiego transcendentalizmu pozwala uznać, że warunkiem stojącym przed transcendentálną jednością apercepcji jest transcendentálna wyobraźnia. Co właściwie oznaczałaby z perspektywy Freudowskiej, z perspektywy nieświadomości, owa „wytwórcza synteza wyobraźni” warunkująca „jedność apercepcji”? Na pewno można stwierdzić, że byłaby najwyższym piętrem całej budowli, która przekształca to, co nieświadome, w świadomie przeżywaną podmiotowość. Jest to zgodne z Heideggerowską interpretacją *Krytyki*:

To, co zostaje tu uwidocznione jako istotowa jedność-czystego poznania, dalekie jest od pustej i prostej ostatecznej zasady. Jedność ta objawia się jako wielorakie działanie, które w swym charakterze działania, jak też w wielocłonowości swego jednoczenia, pozostaje w mroku³².

No właśnie, ten mrok. Kiedy Kant pisze o wyobraźni, pojawia się szczególny ton, istotnie różny od suchego brzmienia wywodów, które budują *Krytykę*. Zaczynając od znanego: „Synteza w ogóle jest [...] działaniem wyobraźni, pewnej ślepej choć niezbędnej funkcji duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania,

³⁰ Oba cytaty: Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1989, s. 187.

³¹ Martin Heidegger, tamże, s. 188–190.

³² Tamże, s. 74.

ale którą rzadko tylko sobie uświadamiamy”³³, przez zdanie dotyczące trudności dedukcji, która: „zmusza nas do wniknięcia tak głęboko w pierwsze możliwości naszego poznania”³⁴, daje myśliciel z Królewca podstawy, by pisać o wyobraźni transcendentalnej jako „niepokojącym nieznanym” czy tym, co „mroczne” i „obce”³⁵. Nie trzeba być znawcą psychoanalizy, by dostrzec tutaj pojawiające się pomiędzy Kantem a Freudem pokrewieństwo stylu. Można sądzić, że owo pokrewieństwo wskazuje na szczególne miejsce, w którym dokonuje się tutaj myślenie. Jesteśmy na granicy możliwości uświadamiania, konceptualizacji. Tu kryje się otchłań, przed mrokiem której cofnął się Kant. Ta granica będzie prowokować nawet najwybitniejszych myślicieli do wyznań pokory³⁶. Tak też rozumie „płynięcie pojąć” Freuda Ricoeur³⁷.

Z punktu widzenia postawionego przez nas pytania o połączenie w myśli Freuda jakiejś nowej intuicji pradawnego „animizmu” z kontynuacją Kantowskiej filozofii krytycznej albo, inaczej mówiąc, z punktu widzenia problemu transcendentalnego charakteru nieświadomości jako „obcości w podmiocie”, w tym momencie pojawia się najistotniejsze przejście. Jak bowiem różnorodność, którą łączy wyobraźnia, może łączyć się z jednością apercpcji? Albo inaczej: co znaczy owo wypunktowane przez nas „przed” w zdaniu Kanta dotyczącym stosunku pomiędzy jednością apercpcji a transcendentalną wyobraźnią?

Heidegger świadom jest tej trudności, która dotyczy przecież również jego rozumowania. Zauważa:

Obiekty przeciwko próbie, by nie tylko właściwe empirycznemu podmiotowi empiryczne uchwytowanie określać jako uwarunkowane czasowo, ale by *tożsamość jaźni* (*Selbstheit des Selbst*) pojmować jako mającą w sobie *charakter czasowy* [podkr. A.L.], wydają się nie do przewyciężenia³⁸.

Oczywiście warunkująca tożsamość różnorodność jest tutaj „charakterem czasowym”. Dla autora *Sein und Zeit* bowiem problem transcendentalnej wyobraźni był przede wszystkim związany z pytaniem o skończoność ludzkiego podmiotu. W jego rozumowaniu skończone poznanie zdane było na odbiorczą naoczność. To zaś oznaczało, że „...musi ona [wyobraźnia] umożliwiać coś takiego jak czy-

³³ Immanuel Kant, *Krytyka*, s. 169. A 78.

³⁴ Immanuel Kant, *Krytyka*, s. 202. A 98.

³⁵ Martin Heidegger, dz. cyt., s. 182 i 189.

³⁶ Warto wspomnieć tutaj o słynnym „Dla tego wszystkiego brak nam słów” Husserla. *Wskłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 1989, s. 111.

³⁷ Pisz on: „[...] Nie dziwi to płynięcie terminologii, poza tym, że wszystkie te pojęcia mają charakter badania, sam gatunek psychoanalizy powoduje, że pojęcia te pozostają przybliżone”, Paul Ricoeur, dz. cyt., s. 183.

³⁸ Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, wyd. cyt., s. 210.

sty rozum zmysłowy. Czystą zaś zmysłowością [...] jest czas”³⁹. Tak więc interpretacja Heideggera w naturalny sposób skłaniała się ku powiązaniu czystej naoczności, syntetycznej jedności, transcendentalnej wyobraźni i czasu. Traktując wyobraźnię jako wspólny warunek tak jedności apercpepcji, jak i czystej naoczności, stara się pokazać, że w gruncie rzeczy jest ona czasem pierwotnym⁴⁰. Z punktu widzenia pytania o Freudowską „obcość w podmiocie” powyższe rozumowanie Heideggera służy więc jako model, pokazujący, jak można w samej Kantowskiej intuicji „syntetycznej jedności apercpepcji” odnaleźć jakąkolwiek różnorodność. Jak zobaczymy, nie może to jednak być rozumowanie docelowe naszego badania.

By przewyciężyć obiekcje, sprzeciwiające się uznaniu podmiotowego charakteru różnorodności czasowej, Heidegger przez serię pytań prowadzi do pogłębionego rozumienia tezy o subiektywnym charakterze czasu. W czystej naoczności nie chodzi więc tylko o odbieranie czegoś obecnego. „Czysty ogląd naoczny każdorazowo sam kształtuje to, co w nim odbieralne”, a to kształtowanie ma charakter łączenia tego, co „zaraz potem”, i tego, co „dopiero co” wobec „teraz”. Ostatecznie więc czas nie jest jakimś „dowolnym polem”, na które wyobraźnia może „wtargnąć”, lecz sama wyobraźnia transcendentalna jest „czasem pierwotnym”⁴¹, kształtowaniem się tego pola.

Co więcej:

Zmysł wewnętrzny nie odbiera [doznań] „z zewnątrz”, ale ze strony jaźni. Pobudzenie wewnętrzne musi w czystym odbieraniu pochodzić z czystej jaźni [...]. Czyste samopobudzenie daje transcendentalną prastukturę skończonej jaźni jako takiej⁴².

Heideggerowska interpretacja wskazuje, że jaźń transcendentalna jest strukturowana przez czyste samopobudzenie. Synteza dokonująca się „przed apercpepcją” umiejscowiona jest po stronie podmiotowej. Ale co to jest właściwie „czyste samopobudzenie”? To pobudzenie płynące z jaźni, z najbardziej intymnego wnętrza. Czy możemy zlekceważyć podobieństwo tej konstrukcji do myślowej podstawy, która pozwoliła na wprowadzenie w psychoanalizie pojęć związanych z nieświadomością? Źródłem stałego pobudzenia, które nazywa się „popęd”, jestem przecież ja sam. „W przypadku popędu – pisze Freud – ucieczka na nic się nie zda, albowiem Ja nie może uciec przed samym sobą”⁴³. W tym momencie najistotniejsze jest dla nas stwierdzenie, że to, co w świadomości refleksyjnej

³⁹ Tamże, s. 193.

⁴⁰ Tamże, s. 196.

⁴¹ Tamże, s. 194–196. W gruncie rzeczy cała część trzecia tego tekstu jest przejściem od potocznego rozumienia czasu do rozumienia, w którym „Czas jest zgodnie ze swą istotą czystym pobudzeniem samego siebie”, s. 212.

⁴² Tamże, s. 214.

⁴³ Sigmund Freud, *Wyparcie*, tłum. Marcin Poręba, w: Zofia Rosińska, *Freud*, wyd. cyt., s. 259.

jawi się jako jedność, musi być *stawianiem się jedności*, łączeniem różnorodności, a z tego wynika, że różnorodność jest koniecznym warunkiem możliwości jedności.

Pojawia się jednak wątpliwość, istotna z punktu widzenia możliwości zastosowania Heideggerowskiej konstrukcji dla filozoficznej analizy nauki Freuda. Jeżeli próbujemy łączyć interpretowane przez autora *Sein und Zeit* pojęcie wyobraźni transcendentalnej, wywodzące się z Kantowskiej filozofii krytycznej, z tym, co nieświadome, czy wręcz z Freudowską nieświadomością, uderza natychmiast trudność związana ze stosunkiem do czasu. U Heideggera czyste samopobudzenie jest po prostu czasem pierwotnym. Ale Freudowska nieświadomość jest, jak wiadomo, „bezczasowa”. Jak zatem możliwe jest powiązanie ich ze sobą?

V

Można więc zadać pytanie, czy w ogóle możliwa jest relacja pomiędzy czasową wyobraźnią transcendentalną Heideggera a nieczasową nieświadomością Freuda. Możemy powiedzieć, że wraz z Heideggerem – śledząc jego interpretację Kanta – wykonaliśmy już krok, polegający na pokazaniu, jak transcendentalna wyobraźnia jako horyzont czasowy jest koniecznym warunkiem syntetycznej jedności apercepcji. To pozwala nam twierdzić, że apercepcja jako jedność sama uwarunkowana jest przez to, co „różne w sobie”. Jesteśmy więc bliżej „Obcości w sobie” Freuda, jego postulowanego „animizmu”. Bliżej, ale jeszcze nie blisko. Teraz bowiem musimy wykazać, że czas rozumiany jako samopobudzenie oznacza w gruncie rzeczy coś zupełnie nowego, raczej różnorodność, inność – kusiłoby użycie tu pojęcia wywodzącego się z matematyki: „rozmaitość” – a więc właśnie to, co znajdujemy we Freudowskim rozumieniu różnych instancji podmiotowych.

I tu dochodzimy do intencji Jacques’a Derridy, zawartej we fragmencie cytowanym jako motto niniejszego tekstu. W myśli tej nie chodzi bowiem tylko o to, żeby – jak to jest literalnie powiedziane – czytać Freuda w duchu Heideggerowskiej lektury Kanta. Ów postulat, opatrzony znanymi słowami: „Niczym *ja myślę* nieświadomość okazuje się niewątpliwie bezczasowa tylko z perspektywy pewnego *pospolitego pojmowania czasu* [podkr. A.L.]”⁴⁴ – zaprasza do krytycznej analizy piętnowanego „pospolitego pojmowania czasu”. Co ma Derrida na myśli? Komentuje je: „Owa bezczasowość nieświadomości jest niewątpliwie określona wyłącznie poprzez opozycje do obiegowego pojęcia czasu, pojęcia tradycyjnego, mechanicznego pojęcia czasu mechaniki czy *czasu świadomości* [podkr. A.L.]”⁴⁵. I odsyła w ten sposób do już poheideggerowskiej krytyki prostego utoż-

⁴⁴ Jacques Derrida, *Freud i scena pisma*, wyd. cyt., s. 375–376.

⁴⁵ Tamże, s. 375–376.

samienia czasowości i podmiotowości⁴⁶. Przede wszystkim do krytyki Heideggerowskiego „metafizycznego” pojęcia czasu, takiej jak ta zawarta w tekście samego Derridy, *Ousia i Gramme*⁴⁷. Kiedy więc pisze „należałoby czytać Freuda jak Heidegger Kanta”, ma na myśli: czytać, ale uwzględniając przedstawioną przez siebie krytykę Heideggerowskiego pojęcia czasowości.

Jak więc czyta on Heideggera? W swoim przypisie do przypisu z *Sein und Zeit* pokazuje, że „Pytanie o sens bycia, postawione z myślą o »destrukcji« klasycznej ontologii, musiało najpierw naruszyć potoczne pojęcie czasu”⁴⁸. Co więcej, naruszenie owego potocznego pojęcia czasu krąży w kluczowym momencie rozumowania Derridy właśnie wokół zagadnienia intymnie bliskiego temu, co nazwaliśmy „aporią obcości”, wokół problemu jedności apercpepcji „teraz”, którego pojęcie musi zakładać relację z różnym od niego innym „teraz”. Dla autora *Marginesów filozofii* jest to zagadnienie kluczowe dla historii metafizyki, od Arystotelesa do Hegla.

Derrida zwraca uwagę, że wypowiadając twierdzenia o dwóch istotowo różnych rodzajach różności, przestrzeni i czasie, postępujemy naiwnie, „[...] jakby różnica między przestrzenią i czasem była nam dana jako różnica oczywista i ustanowiona”⁴⁹. Pokazuje dalej, że fundamentem tej naiwności jest określenie „istoty istoty” tych zjawisk jako obecności, gdy tymczasem składa się ona z samego porównania. Każde z tych pojęć rozumiane jest – w sensie hermeneutycznym – przez opozycję do drugiego, co więcej doświadczane – w sensie fenomenologicznym – poprzez to drugie. Jak przestrzeń doświadczana jest poprzez czas, pokazał już Husserl i Heidegger, ale Derrida pokazuje, że czas może być doświadczony tylko poprzez przestrzeń:

Nie może być przeto mowy o tworzeniu relacji między przestrzenią i czasem, skoro każdy z tych elementów jest tylko tym, czym nie jest, i składa się przede wszystkim z samego po-równania⁵⁰.

Tym, co podstawowe dla obu sposobów doświadczania i rozumienia, tym, co od czasu Arystotelesa tworzy „sworzeń” (*clavis*) metafizyki, jest słówko *hama*, razem. „Przede wszystkim – pisze Derrida – wyrażenie to nie jest ani przestrzenne, ani czasowe. [...] nie łączy w sobie ani punktów, ani wielu teraz, ani miejsc, ani też faz. Wyraża współuczestnictwo, wspólne pochodzenie czasu i przestrzeni,

⁴⁶ O tym, jak postulowana czasowość świadomości stała się „banalem filozoficznym”, budzącym wiele wątpliwości, pisze Agata Bielik-Robson w swoim tekście *Słowo i trauma. Czas, narracja, tożsamość*, w: „Teksty drugie”, nr 5 (89) 2004, s. 23–34.

⁴⁷ Jacques Derrida, *Ousia i gramme*, tłum. Adam Dziadek, w: *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 57–100.

⁴⁸ Tamże, s. 57.

⁴⁹ Tamże, s. 87.

⁵⁰ Tamże.

współ-pojawienie się jako warunek każdego pojawiania się bycia. *Wyraża ponieważ diadę będącą pewnym minimum* [podkr. A.L.]”⁵¹. Tak więc obie wyłonione przez Kanta formy transcendentalnej świadomości, przestrzeni i czas, są wtórne wobec podstawowej różnorodności, nie czasowej i nie przestrzennej, bo poprzedzającej wyłonienie się czasu i przestrzeni. Ten rodzaj różnorodności, której istotą jest ciągły ruch samopobudzenia, jak to nazywa Derrida – „różnienia”, to znaczy wylaniania różnaitości dopiero umożliwiające syntezę wymiaru czasowego i przestrzeni. Ruch, który w innym miejscu nazwaliśmy *drama*⁵², a którego nie należy utożsamiać z przemieszczeniem czegoś w ukonstytuowanej już, nieruchomej przestrzeni. Obrazować go trzeba raczej w taki sposób, jak czyni to Freud, kiedy charakteryzuje nieświadomość przez „klębiecie się” (*Wuchern*). Dopiero ten tajemniczy ruch warunkuje ciągłą syntezę opozycji przestrzenno-czasowej.

Jak owo „razem” ma się do jedności apercpcji, będącej cały czas naszym kluczowym problemem? Derrida atakuje samo pojęcie jedności, inaczej jednak niż we wspomnianej wyżej krytyce Husserla. Pokazuje bowiem jego zależność od paradygmatu obecności.

Niemówność współ-istnienia z innym (tym samym, co ja), z jakimś innym teraz, nie jest predykatem teraz, jest to jego istota jako obecność. [...] Teraz *jest* [...] nie-możliwością współ-istnienia *ze sobą*: ze sobą, to znaczy z innym ja, innym teraz, innym tym samym, z podwójnym. Ale zauważyliśmy już, że ta niemożliwość, ledwie ustanowiona, przeczy sobie. [...] Niemożliwość współistnienia może być ustanowiona jako taka tylko na podstawie pewnego współistnienia⁵³.

Opierając się na powyższym rozumowaniu, Derrida tak przedefiniowuje rozumienie bycia: „...bycie razem nie jest ograniczeniem bycia, ale samym jego wytwarzaniem”⁵⁴. Owo wytwarzanie ma charakter syntezy: „Niemożliwe (współ-istnienie dwóch teraz) pojawia się tylko w syntezie”⁵⁵. Ta synteza umożliwia jedność apercpcji, która rzeczywiście, zgodnie ze stwierdzeniem Kanta⁵⁶, jest warunkiem świadomości – obecności bytów. Sama świadomość-obecność jest jednak bezpośrednio uwarunkowana przez syntezę, stapiającą ze sobą współ-istniającą różnorodność, która dopóki jest różna-od-siebie, nie może być obecna, a więc nie może być świadomością.

⁵¹ Tamże, s. 88.

⁵² Por. Andrzej Leder, *Nieświadomość jako pustka. Wokół myśli Freuda i Husserla*, Warszawa 2001.

⁵³ Jacques Derrida, *Ousia i gramme*, wyd. cyt., s. 86.

⁵⁴ Tamże, s. 87.

⁵⁵ Tamże, s. 86.

⁵⁶ „Tylko bowiem dzięki temu, że wszystkie postrzeżenia zaliczam do jednej świadomości (pierwotnej apercpcji), mogę przy każdym spostrzeżeniu powiedzieć, że jestem jego świadom”. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. Roman Ingarden, t. I, s. 228.

VI

W zaskakujący sposób konsekwentna analiza podstawowego postulatu Kantowskiego transcendentalizmu może, posuwając się szlakiem uторомowanym przez Heideggera i Derridę, prowadzić więc do perspektywy dokładnie odpowiadającej tej, którą Freud kreśli w zdaniu o pojęciu nieświadomości jako mateczniku stale obcej sobie różnorodności. Różnorodności, aktywnej i „kłębiącej się”, której pierwotną intuicją w kulturze ludzkiej był animizm. Myślenie Kanta i Freuda łączy powinowactwa głębsze niż tylko świadomość zniekształcenia naszego poznania.

Transcendentalna jedność apercpepcji, dla Kanta dana z oczywistością, w myśleniu psychoanalitycznym staje się *zadaniem*. Jedność, jak pokazuje Derrida, to jednocześnie *warunek i efekt uobecnienia*. Warunek, bo tylko jej wyłonienie może ukonstytuować relację podmiotowo-przedmiotową, czyli świadomość taką, jaka nam się jawi. Efekt, bo po to, by umożliwiać uobecnianie przedmiotów, sama musi zostać przez syntezę wyłoniona z nie-obecnej diady współ-istnienia, owego *hama*, razem, którego rolę jako kamienia szczytowego metafizyki ukazuje Derrida. Jeśli mówimy więc o różnieniu się w sobie jako umożliwiającym jedność apercpepcji, to myślimy o warunku możliwości warunku. Wchodzimy w przestrzeń piętrowych konstrukcji warunkowania, w których każdy poprzedni ruch umożliwia następny⁵⁷, a których mistrzem był myśliciel z Berggasse. Pozwalały mu one przechodzić od tego, co najbardziej ogólne, do tego, co szczegółowe i jednostkowe.

Przeniesienie środka ciężkości z ustanowienia Ja transcendentalnego jako warunku poznania na problematyzację samej możliwości jawienia się takiego Ja jest zapewne charakterystyczne dla ewolucji myślenia filozoficznego w XX wieku. W interpretacji Heideggera oznacza to zastąpienie pytania „jak możliwe jest poznanie?” problemem „jak możliwe jest myślenie?”. Freud nadaje temu pytaniu dramatyczny wymiar, który Ricoeur komentuje w taki sposób: „Człowiek, to byt w istocie zagrożony przez swoją wewnętrzność”⁵⁸. Dramat stawania się Ja odczytać można nawet w zwięzłym, jakże często cytowanym zdaniu: *Wo Es war, muss Ich werden!* Ja nie jest po prostu tam, gdzie „kiedyś” – gdy człowiek przynależał do natury – było To. Ja musi – w sensie *powinno* – tam się znaleźć, ale jest to stale zagrożone porażką zadanie. Ustanowienie siebie przestaje być oczywistością, która z istoty dana jest każdemu. Ustanowienie Ja może się nie powieść! Ba, owo niepowodzenie zdarza się w życiu każdego, gdyż jest to zadanie stale

⁵⁷ Znakomitą ilustracją tej strategii myślenia jest esej z 1922 roku *O niektórych mechanizmach nerwicowych w wypadku zazdrości, paranoi i homoseksualizmu*, Pokazuje tam Freud, jak przez kolejne zaprzeczenia poszczególnych członów zdania „ja kocham go” budują się zupełnie różne formacje psychiczne. Patrz w: *Charakter a erotyka*, tłum. Dariusz Rogalski, Warszawa 1996, s. 177–187.

⁵⁸ Paul Ricoeur, dz. cyt., s. 182.

obecne, a zagrożenie czai się w każdej chwili. W trafnym sformułowaniu Ricoeura: „Ego to właśnie to, co zagrożone, i to, co by się bronić, musi panować nad sytuacją”⁵⁹.

To dlatego myśliciel z Berggasse analizuje przede wszystkim sen, pomyłkę, a wreszcie chorobę psychiczną, a więc zjawiska, w których owo niepowodzenie ustanowienia Ja jest szczególnie mocno widoczne. Te właśnie zjawiska są świadectwami skutków niepowodzenia dramatycznego wysiłku, jaki trzeba wykonać, by w ogóle mieć świadomość! Taką świadomość, jaką większość z nas zna z subiektywnego doświadczenia. Musimy połączyć ukrytą w nas różnorodność w tożsamość Ja, to zaś może się na wiele sposobów nie powieść. Dlatego może Castoriadis napisać:

Wkładu psychoanalizy do filozofii nie trzeba szukać tam, gdzie chodzi o wzmocnienie niedawno modnego hasła o „śmierci podmiotu” [...]. Jeśli psychoanaliza na coś wskazuje, to raczej na *mnogość podmiotów zawartych w tej samej otoczce* – a także na fakt, że za każdym razem chodzi o instancję posiadającą w pełnym tego słowa znaczeniu podstawowe atrybuty podmiotu⁶⁰.

Jednocześnie rdzeniem tej intuicji jest, że współistnienie innego we mnie nie może być „obecnością” w sensie metafizyki. Nie-obecność to nie-świadomość. Dlatego Freud wie, że pojęcie nieświadomości uzasadnić musi nie tyle wobec kolegów przyrodników, co wobec metafizycznej tradycji filozoficznej⁶¹, w której psychiczność to obecność w świadomości. Derrida zaś rozumie, że aby było możliwe filozoficzne uprawomocnienie psychoanalizy, trzeba pójść poza metafizykę, drogą wyznaczoną przez Heideggera.

Strangeness and Unity: The Synthetic Unity of Apperception according to Kant and Freud

The author investigates the possibility to present Freudian psychoanalysis as a form of transcendentalism. More specifically, he examines the relationship between Freud's belief that something alien can exist in the subject—this strange element is called the unconscious—and Kantian concept of the synthetic unity of

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Cornelius Castoriadis, *Psychanalyse et philosophie*, w: *Fait et a faire. Les carrefours du labyrinthe*. Éditions du Seuil, Paris 1997, s. 143.

⁶¹ Poświęcony temu zadaniu jest cały pierwszy rozdział eseju o nieświadomości (patrz *Nieświadomość*, w: Zofia Rosińska, *Freud*, wyd. cyt., s. 193–198), ale również istotny fragment tekstu *Ego i Id* (patrz w Sigmunt Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 60–64).

apperception. The starting point of the analysis is an interpretation of Freud offered by Ricoeur. Nevertheless, by introducing the language of transcendental philosophy to the reading of Freud, Ricoeur has succeeded in putting to the side the question of the subjective preconditions for the emergence of meaning. Subsequently the author turns to a Heideggerian reading of Kant which offers a model justification for the view that makes the unity of "I think" a fundamental precondition predicated by variety of aspects and identified by temporal existence. Finally he proceeds to confront the temporal condition of subjectivity with the extratemporal character of the unconscious, and refers to the critique of the metaphysical conception of time levelled by Derrida against Heideggerian metaphysics of the *Dasein*. In the end, what initially may have seemed a paradoxical reading of Freud—namely that the unconscious springs from the most primitive intuitions of animism but at the same time is a continuation of Kant's philosophy—is borne out by his analysis.