

Szymon Wróbel

Niedostępny fenomen

Z wielkim entuzjazmem przeczytałem książkę Andrzeja Ledera *Nieświadomość jako pustka*¹, a to głównie dlatego, że sam jakiś czas temu napisałem książkę skrojoną wedle podobnego pomysłu.² Stąd byłem bardzo ciekaw, po jakich szlakach podąży myśl Autora i do jakiego stopnia uda mu się uniknąć pułapek, których mi nie udało się uniknąć. Książka Ledera z wielu powodów jest godna wielokrotnego czytania, jest to książka subtelna, posiadająca śmiałą konstrukcję a zarazem oznajmiająca obszerną erudycję Autora. Jest to książka o tyle znakomita, o ile zmusza nas do rewizji najbardziej trywialnych intuicji dotyczących nieświadomości.

Już w pierwszej lekturze okazuje się, że Autor porusza się po obszarach wyznaczonych przez trzy nazwiska: Edmund Husserl, Sigmund Freud, Martin Heidegger. Uprzedzając od razu moje reakcje, powiem, że – w moim odczuciu – najlepiej wypada wędrówka szlakiem fenomenologicznym, najgorzej szlakiem heideggerowkim. Wynika to z tego, że to, co Leder mówi o świadomości jest najbardziej przekonujące, to, co mówi o popędzie jest mocno dyskusyjne, wreszcie to, co mówi o pustce (czy *a fortiori* nicości) jest najbardziej kłopotliwe.

W mojej lekturze, wbrew częstym deklaracjom Autora, w *Nieświadomości jako pustce* górują kwestie epistemologiczne nad ontologicznymi. Leder wielokrotnie powtarza, że „rozważania nad nieświadomością muszą zaczynać się od pytania o nasz sposób rozumienia świadomości”. Doskonale! Z tym jednak zastrzeżeniem,

¹ Andrzej Leder, *Nieświadomość jako pustka*, Warszawa: IFiS PAN 2001.

² Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego?*, Wrocław: Leopoldinum 1997.

że porządek poznania nie pokrywa się z porządkiem istnienia (lub: zaistnienia). Mimo, że wszystko, co wiemy o nieświadomości jest pochodne wobec świadomości, to jednak nieświadomość w porządku ontogenetycznym i filogenetycznym poprzedza świadomość. I w tym sensie świadomość jest egzystencjalnie zależna od nieświadomości. W pewnym sensie ta zależność zostaje przez Ledera ujawniona w kapitalnym i dla mnie centralnym twierdzeniu książki: „świadomość to nie-świadomy warunek istnienia wszystkich przedmiotów świadomości”. Ale tu się rodzi pewna zasadnicza trudność. Trudność wynikająca z nieobecności w analizach Ledera pojęcia samoświadomości.

Ta nieobecność jest wprost niezrozumiała, albowiem wiąże się ona z nieobecnością (niewystarczającą obecnością) jednego z ulubionych autorów Ledera, tj. Jean-Paul Sartre’a. Sartre zdawał sobie sprawę z tego, że nie cała świadomość jest wiedzą, z drugiej jednak strony czuł, iż, aby utrzymać w mocy epistemologiczny status bytu świadomego, należy uparcie głosić, że cała świadomość wiedząca musi być świadomością swego przedmiotu. „Warunkiem koniecznym i wystarczającym, aby świadomość wiedząca była wiedzą o swoim przedmiocie – pisał Sartre w *Bycie i nicości* – jest to, żeby była ona świadomością siebie samej jako będącej tą wiedzą. Jest to warunek konieczny, gdyby moja świadomość nie była świadomością bycia świadomością stołu, byłaby wówczas świadomością tego stołu bez posiadania świadomości bycia nią”³. Sartre wiedział więc, iż uniknięcie pułapki świadomości nieświadomej (a to dla Ledera centralna kwestia), tj. idei świadomości jako pustki, pułapki świadomości ignorującej siebie samą, jak i uniknięcie regresu w nieskończoność kolejnych pięter świadomości, które byłyby świadome tylko swego przedmiotu, a nie siebie samych, może dokonać się jedynie poprzez odnalezienie jakiegoś „bezpośredniego i niepoznawczego stosunku siebie do siebie samego”. Ta bezpośredniość to właśnie *samoświadomość*.

W rezultacie problematyczny staje się sam punkt wyjścia, z którego Leder czerpie. Czytelnik *Nieświadomości jako pustki* odnosi wrażenie, że zdaniem Autora wystarczy od Husserla pożyczyć jego niechęć do naturalizmu, a od Freuda jego zamiłowanie do dynami-

³ Jean-Paul Sartre, „Byt i nicność”, w: Władysław Stróżewski (red.), *Od Husserla do Lévinasa*, Kraków 1987, s. 234.

ki, aby wytworzyć coś, co wreszcie nas zadowoli. Nie wydaje mi się, aby takie postępowanie było adekwatne, szczególnie jeśli jest jeszcze podlane sosem heideggerowskim, tj. upodobaniem Heideggera do różnicy dzielącej Byt od Nie-Bytu. Wydaje mi się raczej, że rezultat takiego układania może być przeciwny do zamierzenia: niszczy zarówno projekt fenomenologiczny (nieświadomość jest ukryta w fenomenologicznym rozumieniu świadomości) jak i psychoanalityczny (nieświadomość to jedynie: „brak”). Myślę, że Husserl dysponował mocniejszym rozumieniem świadomości, a Freud mocniejszym rozumieniem nieświadomości. Kiedy mówię mocniejszym, to mam na myśli, że Freud dysponował takim rozumieniem nieświadomości, które nie da się opisać w kategoriach świadomości, a Husserl dysponował takim rozumieniem świadomości, które systematycznie eliminuje kategorię nieświadomości. To mocniejsze rozumienie nieświadomości u Freuda odnaleźli Claude Lévi-Strauss i Jacques Lacan. To mocniejsze rozumienie świadomości u Husserla odnaleźli Sartre i Maurice Merleau-Ponty. W poważnym uproszczeniu, Leder podąża ścieżką wyznaczoną przez Paula Riceura, tj. interesuje go najbardziej psychoanalityczny splot dynamiki życia i statyki znaczenia. Nie jest jednak pewne, czy podąża nią ściśle, jak i nie jest pewne czy nie jest to dziś ścieżka już wyeksploatowana.

Bardzo interesujący byłby wątek Kantowski analiz Ledera, tj. pojmowanie nie-świadomości jako „ogólnych i koniecznych warunków możliwości powstania przedstawień świadomych”. Byłby on ciekawy, gdyby udało się Lederowi wyjść choć odrobinę poza teksty Johannes Volkelta. W moim odczuciu, aby tak się stało, należałoby iść albo śladem niektórych rozpoznań Foucaulta ze *Słów i rzeczy*, albo śladem niektórych rozstrzygnięć Noama Chomsky’ego na temat architektury umysłu. Foucault pojawia się u Ledera na obrzeżach tekstu i jego użycie jest mocno dyskusyjne. Chomsky w ogóle nie istnieje, nie mówiąc już o współczesnych interpretacjach kognitywistycznych nieświadomości, np. Jackendoffa⁴. Ten ostatni fakt, jak rozumiem, jest konsekwencją uprzedzenia Autora wobec nauk pozytywnych i wszelkich naturalistycznych skłonności. Stosunek do Foucaulta jest jednak niezrozumiały.

⁴ Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press 1987.

W *Przedmowie* do angielskiego wydania *Słów i rzeczy* Michel Foucault pisze przecież, że jego dokonanie stara się przywrócić myśli (świadomości) to, co jej umknęło: „wpływy, jakim podlegała, niewypowiedziane filozofie, leżące u jej podstaw, nieskonceptualizowane tematy, niewidzialne przeszkody”⁵. Nieświadomość owa jest zawsze pewnym negatywem nauki, tym, co jej się opiera, co wytrąca ją z biegu bądź zakłóca. Foucault usiłował przecież wydobyć na jaw nieświadomość wiedzy: poziom, który wymyka się świadomości badacza, ale który pomimo to jest częścią naukowego dyskursu, „tym, co podważa jego prawomocność i usiłuje naruszyć jego naukową naturę”. Taka deklaracja mogłaby jakoś potwierdzać tezę, że mamy w przypadku Foucaulta do czynienia ze swoistą psychoanalizą dyskursu naukowego. Dlatego Kant (podobnie Freud) w *Słowach i rzeczach* zajmuje pozycję szczególną. Leder nie chce o tym wiedzieć, woli traktować autora *Słów i rzeczy* jako filozofa podejrzeń.

Stąd stosunek do Foucaulta demaskuje, dla mnie problematyczny, stosunek Ledera do „filozofii podejrzeń” w ogóle. Chętnie zgodzę się z Autorem, kiedy pisze, że „krytyka ponowoczesna zbyt łatwo grzebie Kartezjusza”. Ale dlaczego tak się dzieje? Czy rzeczywiście dzieje się tak, albowiem filozofowie podejrzeń implikowali koncepcje dwóch świadomości? O to już bym się z Autorem *Nieświadomości jako pustki* mocno pospierał. Wydaje się raczej, że taka konstatacja na temat filozofii podejrzeń jest konsekwencją interpretacji dzieła Foucaulta czy Derridy poprzez te kategorie, które oni właśnie usiłują przekroczyć.

Związek Freuda z Kantem jest tym bardziej istotny, że jak się wydaje przeprowadzenie krytyki poznania polega właśnie na wykazaniu, że wszelkie doświadczenie jest tworzeniem struktur rzeczywistości, w której podmiot poznawczy bierze czynny udział w ten sposób, że poznanie wygląda jak wzajemne oddziaływanie na siebie operacji strukturotwórczych podmiotu i właściwości przedmiotu. Wobec tego nie ma najmniejszego powodu, poza afektywnym, by przypuszczać, że doświadczenie wewnętrzne uchyla się od tej powszechnej reguły.

⁵ Michel Foucault, „Przedmowa do angielskiego wydania *Słów i rzeczy*”, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: idem, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa 2000, s. 45.

Freud był całkowicie świadomy tego faktu. Pisał:

podobnie jak Kant, który ostrzegał nas przed przeoczeniem subiektywnych uwarunkowań naszego postrzegania i traktowaniem naszych spostrzeżeń jako identycznych z niepoznawalnymi przedmiotami postrzeżenia, tak psychoanaliza przestrzega, aby spostrzeżenia świadomościowego nie umieszczać w miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jego przedmiotem. Podobnie jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, nie musi być w rzeczywistości takie, jakie się nam przedstawia⁶.

Czyli w pewnym sensie nieświadomość właśnie zostaje powołana po to, aby uniemożliwić nam pomylenie pozurow z rzeczywistością. Niestety o tej metodologicznej samoświadomości Freuda w pracy Ledera nie znajduję ani słowa. Leder pisze tak jakby to zetknięcie Kanta z Freudem było jego autonomicznym i autentycznym pomysłem myślowym. Leder pisze tak jakby Freud o Kancie w ogóle nie wiedział.

Zupełnie nietrafiona wydaje mi się eksploatowana przez Ledera metafora nieświadomości jako szafy, w które nagromadzone są różne starocia. Osobiście sądzę, że Freud zrobił wszystko, aby odciągnąć nas od takiej właśnie metaforyki. Freud odbiera pamięci mitologię przechowywania czegokolwiek. Freud, mimo iż twierdził, że nic w psychice nie ginie, a więc mimo że opowiadał się za hipotezą trwałego przechowywania śladów pamięciowych, twierdzi także, iż we wspomnieniach z najwcześniejszego dzieciństwa nie ma autentycznego śladu pamięciowego, tylko późniejsze opracowanie, interpretacja, na którym odbiły się wpływy lat późniejszych. U wielu osób w najwcześniejszych wspomnieniach dziecięcych przechowują się w pamięci fakty często obojętne i podrzędne, podczas gdy wrażenia ważne, pełne znaczenia i afektu z tego okresu, ulegają amnezji. Zdaniem Freuda owe obojętne wspomnienia z dzieciństwa zawdzięczają swoje istnienie procesowi przemieszczenia: zastępują one w reprodukcji inne, prawdziwie ważne wrażenia, stając się tym samym wspomnieniami maskującymi. Tak jak Lévi-Strauss twierdzi, że nie ma prawdziwej autentycznej wersji mitu, tak Freud twierdzi, że nie ma autentycznego wspomnienia o naszym dzieciństwie, dzięki temu właśnie wspomnienia dziecięce uzyskują ciekawą analogię do mitów i podań, tj. wspomnień z dzieciństwa narodów.

⁶ Sigmund Freud, „Nieświadomość”, przeł. M. Poręba, w: Zofia Rosińska (red.), *Freud*, Warszawa 1993, s. 108.

Pytanie najistotniejsze dla przedstawionej w książce tezy o nieświadomości jako pustce, brzmi: czy o nieświadomości powinniśmy myśleć jako o nadmiarze, czy też jako o braku (pustce)? Np. Lévi-Strauss zdaje sobie sprawę z tego, że myśl patologiczna (nieświadomość) i myśl normalna (świadomość) nie wykluczają się, lecz dopełniają, bowiem tak jak ta pierwsza ciągle dysponuje nadmiarem tego, co znaczące (czystym zasobem treści), przesytem interpretacji, tak ta druga cierpi na deficyt tego, co znaczone (pusty wymóg formy). Sam jednak, podobnie jak Leder, definiuje nieświadomość raczej przez ów „pusty wymóg”, bowiem „nieświadomość jest zawsze pusta, lub bardziej ściśle, jest ona równie obca wyobrażeniom, co żołądek pokarmom, które przezeń przechodzą”. Nieświadomość – w tym ujęciu – byłaby stanem pośredniczącym między *mną* a *drugim*. „Zgłębiając jej dane – powiada Lévi-Strauss – nie przedłużamy się, jeśli można tak powiedzieć, w kierunku samych siebie”⁷. Odnajdujemy natomiast poziom, który nie wydaje się nam obcy i to nie dlatego, że obejmuje nasze najtajniejsze *Ja*, lecz dlatego, że nie wyprowadzając nas poza nas samych, umożliwia nam kontakt z formami aktywności właściwymi zarazem *nam* i *drugim*, a będącymi warunkiem wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi i wszystkich czasów.

Nie wydaje się jednak by ten formalistyczny aspekt nieświadomości, podobnie zresztą jak i potrzeba przeprowadzenia wyraźnej linii demarkacyjnej dzielącej przedświadomość, która stała się aspektem pamięci i jednostkowym leksykonem, w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii, a nieświadomością, która nadaje znaczenie temu słownikowi poprzez zorganizowanie go wedle swych praw, były podstawowymi figurami myślowymi Ledera. Nie wydaje się, aby Leder starał się podkreślić gatunkowy, ponadindywidualny aspekt nieświadomości, jak też nie wydaje się, aby Leder był nakierowany na wydobycie formalnych praw rządzących tą strukturą.

Nie wydaje się również, aby Leder podążał ścieżką wyznaczoną przez Lacana. Lacan w wielu miejscach pisze o nieświadomości jak o przelewającej się, buchającej beczce sensu, ale też pisze o niej w kategoriach braku. Możemy zatem myśleć o nieświadomości jako o pustce, ale możemy też o niej pomyśleć jako o naczyniu przepełnio-

⁷ Claude Lévi-Strauss *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970. s. 282.

nym znaczeniami, lub jakby powiedział Foucault, „cudownej rezerwie sensu”, „języku podwójnym (systemie językowym, który istnieje tylko w mowie, mowie, która wypowiada tylko system językowy)”⁸. Takie lawirowanie między interpretacją nieświadomości w kategoriach nadmiaru i interpretacją nieświadomości w kategoriach braku, prowokuje następującą rzecz do przemyślenia: jak brak powoduje nadmiar, jak brak z nadmiarem współgra?

W dziele Lacana wyróżnić można trzy uzupełniające się wzajemnie sposoby ujmowania nieświadomości: (a) strukturalne – odnoszące pojęcie nieświadomości do języka i mowy, (b) dynamiczne, w którym nieświadomość zostaje określona jako pewien brak i wreszcie (c) relacyjne, w którym nieświadomość zostaje określona względem pewnego podmiotu, jako *Dyskurs Innego*. Stąd Lacan pisze: zarazem, że (a) nieświadomość jest ustrukturalizowana na wzór języka; ale też sugeruje, że (b) nieświadomość to poziom przed jakimkolwiek ukształtowaniem się podmiotu, podmiotu, który myśli, i ustanawia siebie, w tych właśnie opozycjach; wreszcie twierdzi, że (c) „freudowskie nieświadome znajduje się tam, gdzie pomiędzy przyczyną a tym co ona sprawia, jest zawsze coś nie w porządku” („nieświadome odtwarza raczej lukę, przez którą nerwica powtórnie buduje harmonię z porządkiem realnym”). Nie wydaje się, aby Leder rozwinął jedną z tych intuicji lacanowskich. Dlaczego? No cóż, głównie dlatego, że Leder odpowiadając na powyższe wątpliwości woli wrócić do *Badań logicznych* Husserla.

Czy nie-świadomość jest husserlowską przestrzenią konstytucji? Czy „świadomość to nie-świadomość”, czy granica pomiędzy świadomym a nieświadomym, to granica pomiędzy fenomenem a przestrzenią intencji? I wreszcie, czy same intencje są zaledwie „pustymi miejscami czekającymi na zjawiska”? Czy zatem same intencje są nie-świadomymi pustymi miejscami w braku, który jest nieświadomością? I czy owe miejsca stają się świadomością w chwili ich wypełnienia przez fenomeny? I czy w tym sensie różnica dzieląca to, co świadome od tego, co nieświadome, byłaby zaledwie różnicą wypełnienia i braku wypełnienia (a nie jakąkolwiek inną różnicą: topologiczną, funkcjonalną, reprezentacyjną *etc.*).

⁸ Michel Foucault, „Szaleństwo, nieobecność dzieła”, przeł. T. Komendant, *Literatura na Świecie* 1988, nr 6, s. 151.

Tu wracamy do moich początkowych wątpliwości. Otóż ta wątpliwość główna polega na tym, że Ledera interpretacja nieświadomości wynika z Husserlowskiego (fenomenologicznego) odczytania Freuda, w wyniku czego dzieło Freuda łagodnie, traci na radykalizmie, zatracając element negatywny. Różnica pomiędzy Freudem a Husserlem, w szczególności ich odmiennosc w sposobie myślenia o ludzkiej intencjonalności, tak jak ja to widzę, dotyczy tego, że Freud nie wierzył w pierwotnie dostępne dla świadomości intencje. Jaki był cel mego działania dowiaduję się po działaniu. Ponadto „intencja-efekt” jest często wynikiem starcia się wielu intencji cząstkowych, tak jak to jest w przejęzyczeniach.

Husserl, przeciwnie, wierzył w to, że da się ocalić czystą intencjonalność, tj. intencjonalność, która całkowicie warunkuje moje działanie. W *Ideach II* pisał:

To, czego nie „wiem”, co w mym przeżywaniu, w mym przedstawianiu sobie, myśleniu, działaniu nie staje przede mną jako przedstawione, jako spostrzeżone, przypomniane itd., nie „determinuje” mnie duchowo. I co nie jest zawarte w mych przeżyciach, choćby jako niezauważone albo *implicite* intencjonalne, nie motywuje mnie, nawet nie motywuje w sposób nieświadomy⁹.

Tak więc jedyną determinantą ludzkiego działania jest świadomość i tylko o tyle, o ile opieram się na świadomości, mam motywację do działania. Nieświadomość, nawet jeśli istnieje, jest eksplanacyjnie nieistotna w tym kontekście, bowiem aby nieświadomy motyw zmusił mnie do działania, musi zostać przełożony na świadomość.

Ponadto, popęd śmierci dla Freuda nie jest żadną pustą intencją czekającą na wypełnienia. Freudowski popęd śmierci jest tendencją wskazującą na to, że aparat psychiczny podporządkowany jest mechanicznemu automatyzmowi powtarzania, który spełnia się poza poszukiwaniem przez niego przyjemności, poza tendencjami samozachowawczymi, poza postulatyczną adekwatnością jego instrumentów i wymagań środowiska. Stąd dla Freuda tak, jak i dla Hegla, człowiek jest zwierzęciem chorym na śmierć.

Dlaczego zatem interpretować Freuda, a tym bardziej Heideggera w kategoriach wczesnego Husserla, a to właśnie czyni Leder?¹⁰

⁹ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Księga II, Warszawa 1974, s. 325n.

¹⁰ Choć dopuszczalna, a może nawet równie prawdopodobna jest teza przeciwna: Leder interpretuje Husserla Freudem, a nie Freuda Husserlem.

Dlaczego wreszcie połączenie fenomenologicznej i psychoanalitycznej perspektywy myślenia o człowieku jest tak trudne? Przyczyna, jak sądzę, jest następująca. Zgodnie z poglądem fenomenologicznym konstytutywny wymiar podmiotowości to wymiar fenomenalnego, pierwszoosobowego doświadczenia. To wymiar wynikający z dwóch przeświadczeń: (1) epistemologicznego – o faktach świadomości dowiadujemy się jakoś inaczej niż o faktach dotyczących organizmu, oraz (2) metodologicznego – fakty umysłowe są szczególnego rodzaju faktami, wedle materialisty w ogóle nie powinny mieć miejsca, są to fakty dostępne tylko dla jednej osoby. Husserl włożył wiele wysiłku, aby nas przekonać, że *ego cogito* to nie subiektywność psychologiczna, ale intersubiektywna monada, zatem są powody, aby zakwestionować tą psychologizującą interpretację świadomości. No ale o nieświadomości jako o intersubiektywności w dziele Ledera też wiele miejsca nie znajdziemy.

Lacan, interpretując odkrycie Freuda, odwraca fenomenologiczny sposób myślenia i twierdzi: podmiot wyłania się tylko wówczas, gdy kluczowy aspekt fenomenalnego doświadczenia staje się dla niego niedostępny, tj. kiedy to doświadczenie ulega pierwotnemu stłumieniu. Jest to zgodne z sugestią Freuda, iż pojęcie nieświadomości uzyskaliśmy z teorii stłumienia. „W swej radykalnej formie – dodaje Žižek w tym samym duchu – nieświadomość jest niedostępnym fenomenem, nie zaś obiektywnym mechanizmem regulującym moje fenomenalne doświadczenie”¹¹.

Dla Ledera nieświadomość jest pustką, tzn. polem konstytuowania się fenomenów, przestrzenią wyłaniania się wszelkich zjawisk świadomości, a zatem nieświadomość jest warunkiem świadomości. Leder nie dostrzega możliwości myślenia o nieświadomości jako o niedostępnym fenomenie, myśli o niej jako o miejscu dla wyłaniania się fenomenów. Stąd Leder pozostaje fenomenologiem, a z psychoanalizą (przynajmniej psychoanalizą Freuda, Lacana i Žižeka) łączy go okazjonalny flirt.

Na koniec jeszcze jedno pytanie: czy psychoanaliza jest formą myślenia metafizycznego, jak to sugeruje Leder? Dla Heideggera przypomnienie pierwotnego znaczenia greckiego słowa *μετά τὰ φυσικά*

¹¹ Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 223.

wskazuje na metafizykę jako „termin określający pytanie, które wykracza poza (*trans*) byt jako taki”. Metafizyka jest pytaniem wykraczającym poza byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt – jako taki i w całości – przywrócić pojmowaniu. Filozofia nowożytna przejawia skłonność do ograniczania własnego spektrum rozważań, aby jak najszybciej osiągnąć zadowalający cel. Aby zrozumieć metafizykę – wedle Heideggera – należy zapytać o to, co jest poza nią: o nicność jako zaprzeczenie jakiegokolwiek bytu, i (między innymi) to pytanie zostało przez współczesną filozofię zapomniane. Zatem, aby zapytać o byt, musimy zapytać o poza-byt. Żeby to zrobić, należy odwołać się do nicności. Czy tego rodzaju potrzeba wykroczenia poza byt przenika dzieło Freuda?

Interpretowanie Freuda za pomocą Heideggera może okazać się dezinterpretacją, skoro jak zauważa Slavoj Žižek:

w nieświadomości nie ma pojęcia ani reprezentacji śmierci: Freudowski Todestrieb nie ma absolutnie nic wspólnego z Heideggerowskim Sein-zum-Tode. Popęd jest nieśmiertelny, wieczny, „nie-martwy”: anihilacja, ku której zmierzają popęd śmierci, nie jest śmiercią w sensie nieprzekraczalnej granicy człowieka jako bytu skończonego. Podświadomie wszyscy wierzymy, że jesteśmy nieśmiertelni, nie ma w naszej nieświadomości lęku przed śmiercią (Todesangst), i dlatego samo zjawisko świadomości jest ugruntowane w świadomości naszej śmiertelności¹².

Mówiąc w największym skrócie: dla Heideggera człowiek żyje w stałym poczuciu śmiertelności, dla Freuda człowiek nawet w obliczu śmierci ma nadzieję na nieśmiertelność.

Szymon Wróbel

¹² Ibid., s. 228.