

Pattern",<sup>49</sup> Jakobson i Lodz donen una precisió més sobre el fonema zero, referida a la llengua francesa: "Un fonema zero (...) s'oposa a tots els altres fonemes zero per l'absència tant de trets distintius com d'un so constant característic. D'altra banda, el fonema zero (...) és oposat a l'absència de qualsevol fonema."

Quan Lévi-Strauss aplica aquesta forma de símbol zero al concepte de mana de Marcel Mauss, el que fa és algebritzar l'estructura, a fi de "representar un valor indeterminat de significació, en ell mateix buit de sentit i per tant susceptible de rebre qualsevol sentit, l'única funció del qual és de salvar una separació entre el significat i el significat o, més exactament, d'assenyalar el fet que en tal circumstància, en tal ocasió, o en tal de les seves manifestacions, s'estableix una relació d'inadequació entre significat i significat en perjudici de la relació complementària anterior".<sup>50</sup>

El mana, a còpia de significar tota l'estructura, no significa res més que la disponibilitat de la paraula, amb l'anunci d'una significació que no es pot donar. Condensa en un punt tot el poder de la paraula; en no significar res, podria ser-ho tot, però es queda només amb l'essència del llenguatge. El mana, amb l'aura que porta amb ell de la seva significació màgica, és la praxi pura de la paraula i del

---

<sup>49</sup>R. JAKOBSON i J. LODZ, "Notes on the French Phonemic Pattern" (1949).

<sup>50</sup>C. LEVI-STRAUSS, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" (1950), pàg. XLIV.

llenguatge. El símbol zero del llenguatge torna la paraula al punt on hauria tingut un origen; es presenta en el discurs com la causa de la paraula. El símbol zero incrusta en el llenguatge les funcions de la paraula, fa inevitable la pragmàtica que hom oblidaria en considerar-lo àlgebra. El mana interromp la paraula per donar a llum, ni que sigui en un acte singular, la simbolització de la diferència pura que és a la base dels elements discontinus que fan del llenguatge un camp d'estructura. En la paraula, és l'existència de la Llei del llenguatge. La paraula és universalitzadora per obra del llenguatge, però no ho sap: és mana, que no vol dir res.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup>A. KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel (1947), pàg. 46: "Das Innere, essència amagada de les coses, correspon al mana del pensament primitiu, a la idea platònica, (...) a la cosa-en-sí de Kant."

Capítol 7  
EL JUDICI FINAL

Les symboles (...) par eux sa fin trouve son sens dans le jugement dernier où le verbe absout son être ou le condamne (...)

FC 279.

Si els símbols formen una totalitat per a aquell qui hi és embolcallat, si un destí hi és assenyalat, podem pensar la dimensió simbòlica omnipotent i omnicomprensiva; res no es fa sense ella ni res no és sense llenguatge.

Els símbols no solament representen la còpula de la generació i preparen el tàlem nupcial, sinó que ells mateixos són la conjunció que prepara la vinguda al món de l'home. Aquesta conjunció ressona i es reitera, més enllà del naixement, com en això que refereix Lévi-Strauss que és creença general a la ndia i des del Tibet fins a Sibèria: "els ossos venen de la banda del pare, i la carn de la banda

de la mare."<sup>1</sup> Sens dubte l'oposició de duresa i blenor, de sequedat i humitat, de perdurabilitat i caducitat, de petrificació i palpitació van molt bé per simbolitzar, en un suport que acompanya el subjecte al llarg de tota la seva existència i que, a més, la suporta, el misteri mateix de la generació sexuada.

Els símbols, fills del do, semblen visitar el nounat per donar-li, com les fades, totes i cadascuna de les coses i les marques que l'acompanyaran al llarg de tota l'existència. L'autoritat de la xarxa simbòlica és tal que pot semblar que tot estigui determinat. Els dons de les fades són el fatum en què hom es reconeix lligat de manera prevista a les formes històriques que l'han fet. Per tot això, el naixement vé associat a tota classe de rituals del do i del convit; tal com assenyala Marcel Mauss<sup>2</sup> l'obligació de convidar és en aquest moment la més forta. La fada vella oblidada a l'hora del convit i que no rep l'obsequi corresponent és la causa d'una desgràcia inevitable, si no és amb l'adormiment del bosc i del palau per cent anys, és a dir fins a l'oblit de la generació present.

A l'altre extrem de l'existència humana trobem una altra figura de la determinació del simbòlic i de la seva inesborrabilitat. Cal recordar aquí l'atracció de Freud pels frescos del Judici Final pintats per Signorelli a la capella

---

<sup>1</sup>C. LEVI-STRAUSS, Les structures élémentaires de la parenté (1947), pàg. 454.

<sup>2</sup>M. MAUSS, Essai sur le don (1923-24), pàgs. 208-209.

de san Brizio de la Catedral d'Orvieto.<sup>3</sup> No és estrany tampoc que la descripció bíblica del Judici Final estigui presidida pels llibres: "i els morts foren jutjats per les coses escrites als llibres"<sup>4</sup>; i que "el qui seia al setial", en una renovació de la manifestació feta a Moisès ("jo sóc el qui sóc"), digués "Jo sóc l'Alfa i l'Omega".<sup>5</sup> Les lletres recullen un caràcter de solidesa i d'immortalitat que la sola paraula no sembla sostenir. El llenguatge correspon a aquesta imperdurabilitat en el camp del simbòlic.

Els símbols embolcallen l'home: fins a ofegar-lo? El món simbòlic dona la mort al subjecte, l'hi fa particip i nega el seu ésser en el sufocament del llenguatge. És el que, en el camp de la filosofia, Heidegger ha pogut teoritzar com l'ésser-per-a-la-mort, i com el fet que tot humanisme s'hagi de projectar com a ciència de l'home mort.

En qualsevol cas a l'home li és obligat de reconèixer, encara que sigui per la fugida, la seva destinació mortal, que ha rebut amb la vida. L'home és caduc i en la desaparició del seu ésser troba una realització essencial.

Entendre, per al Dasein, és entendre de quina manera és subjecte a la possibilitat de la mort. L'angoixa que se'n desprèn no és l'afecte que desplaça sinó el motor que fa que de l'ésser calgui tenir-ne cura. Saber és saber primer de tot

---

<sup>3</sup>Cf. S. FREUD, "Zur psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit" (1898b), SFOC 3, pàgs. 277-289; Zur Psychopathologie des Alltagslebens (1901b), SFOC 6, pàgs. 9-15.

<sup>4</sup>Apocalipsi, 20, 12.

<sup>5</sup>Apocalipsi, 21, 6.

una previsió de la mort; de la certesa de la impossibilitat de saber neix el camp de possibilitats que és el Dasein. El Dasein no pot fer-se càrrec del camp sencer de possibilitats perquè aquests tenen el seu origen en una impossibilitat que les clausura.<sup>6</sup> Com diu el propi Heidegger a Sein und Zeit, "si l'existència defineix el ser del Dasein, i la seva essència és constituïda també pel 'poder ser', aleshores el Dasein, mentre existeix, ha de, podent ser, 'no ser encara' en cada cas alguna cosa".<sup>7</sup>

Allò que fa falta al Dasein -al 'subjecte' en la traducció que en dóna Lacan<sup>8</sup>- no és res que el pugui completar, sinó allò que, a la fi, interromprà tot el seu poder ésser. Per això la fi del 'ser en el món' és la mort; el fi és la fi.

Però en l'actual, en l'existència que fa l'ésser del Dasein, la mort no és la mort; només és en tant que el Dasein mateix 'és relativament a la mort'. El Dasein és portador del seu ésser com a ésser per a la mort.

El llenguatge sembla deixar el subjecte entre dues impossibilitats: la de ser lliure, enllà dels símbols que el judiquen i li donen ésser; i la de tenir-se com a ésser només en la seva desaparició.

---

<sup>6</sup>M. HEIDEGGER, Sein und Zeit (1927), trad. esp. El ser y el tiempo (1951), pàg. 274: "La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'". Cf. O. PÖGgeler, Der Denkweg Martin Heideggers (1963-1983); trad. esp., El camino del pensar de Martin Heidegger (1986), pàgs. 63-68.

<sup>7</sup>M. HEIDEGGER, op. cit., pàg. 255.

<sup>8</sup>FC 318.

El llenguatge dóna un camp de determinació del subjecte, però en donar-li vida li dóna mort, en fornir-li un àmbit l'exclou, en fer-lo existir li anul·la tota llibertat que no sigui la del suïcidi, és a dir la de prendre's per objecte.<sup>9</sup> L'estructura del llenguatge, que hem cantat fins aquí, porta la mort. Tot el saber recollit fins aquí no fa més que dir allò que ja sabíem: que a la fi es trobarà que tot ja estava decidit. Vol dir això que no hi ha res a dir ni a decidir?

---

<sup>9</sup>S. FREUD, "Trauer und Melancholie" (1917e (1915)): "l'anàlisi de la malenconia ens ensenya que el jo només pot donar-se la mort si en virtut del retrocés de la investidura d'objecte pot tractar-se ell mateix como un objecte (...)" SFQC 14, pàg. 249.

#### IV. EL SUBJECTE

## Capítol 1

### LA PART DEL DESIG

Servitude et grandeur où s'anéantirait le vivant si le désir ne préservait sa part dans les interférences et les battements que font converger sur lui les cycles du langage (...)

FC 279

Potser és mort, doncs, el subjecte, esclafat, tal com l'hem deduït, pel pes del símbol; potser el llenguatge fa que a la paraula ja no li quedi res per ser; potser la paraula transforma en cosa vana qualsevol significant, tot i les seves pretensions d'eternitat. Potser el tot del llenguatge omple l'espai sencer, n'expulsa tota contradicció i n'extreu tot lloc de vida.

El vivent fóra contradictori amb els circuits de l'intercanvi i de la obligació exigits pel reconeixement de les coses, si no fos que en fer-se'n particip entra en el joc com a part. Això vol dir que, d'alguna manera que la peculiar lògica freudiana fa possible, el fet que l'estructura sigui

total no impedeix que el subjecte la pugui viure amb parcialitat.

### La part

La sincronia del llenguatge no dissol la diacronia de la paraula; i així veiem que l'estructura té una caducitat, tal com té un naixement sense necessitat, encara que estigui fora del temps. La diacronia de la paraula i la seva interminable productivitat no impedeix que els seus elements, com fulles mortes mineralitzades en arribar a terra, quedin, com testimonis arqueològics d'allò que passà a l'existència en haver estat dit, com el fons mort d'una exterioritat respecte del temps.

Lacan utilitza aquí el terme de "cicle" perquè, en efecte, la forma cíclica és aquella que més s'acosta a allò que fóra una articulació de sincronia i diacronia. El llenguatge i la paraula formen cicles; en el seu brodat es troben "interferències" i el temps es resol en "batecs"<sup>2</sup>. La sincronia del llenguatge porta a un retorn en el qual la incompletesa de la paraula nua cicles diversos. La diacronia de la paraula, en fer trobar-se els cicles de la seva linealitat, deixa anar batecs, en més que una il·lusió de vida. Hem vist les interferències de l'estructura en el cas

---

<sup>1</sup>FC 279.

<sup>2</sup>FC 279.

del complex d'Edip, quan el destí singular pren el camí d'una multiplicitat de rols suportats per un mateix element. Hem vist el batec de la paraula en el temps per comprendre allò que passa a ser dit.

Lacan s'enfronta al problema de la omnipresència del discurs humà substituïnt la que es podria formular com a incompatibilitat entre el tot i el no-res per una dialèctica, ben diferent, entre el tot i la part.<sup>3</sup> El tot i la part són disjunts; que és tant com dir que la part no forma part del tot. El tot és un efecte del simbòlic, una construcció, un artefacte. La teoria de conjunts demostra que el conjunt de tots els conjunts és contradictori, o que equival al conjunt buit; però amb això hom opera. El tot és un significat que com a tal produeix efectes, i equívocs. Pensar en termes de tot porta inevitablement a la paradoxa; i, a més, no cal insistir en allò que la història ensenya: que l'eliminació de les paradoxes, quan els elements del conjunt són éssers humans, es fa al preu d'eliminar una part d'humanitat, en qualitat o en quantitat.

El tot i la part viuen en una tensió que, a l'ésser humà, per la via del llenguatge, se li fa equivalent a la vida. Si bé és el llenguatge allò que fa existir el tot, l'existència de la humanitat demostra que, per alguna via, que el tot sigui no anorrea l'ésser vivent. Viu i continua vivint perquè alguna cosa preserva enfront de la totalitat simbolitzada la part de la diferència. Aqueixa part, que les "interferències i batecs"

---

<sup>3</sup>Aquí només presentem aquest problema, que havia de ser una de les qüestions crucials de la teoria lacaniana.

fan existir, Lacan l'anomena desig. És això, el desig: que l'U del llenguatge no elimini l'ésser del subjecte.

### El desig

El desig és doncs la participació del subjecte en la dimensió simbòlica tal com es resol en el seu prendre-hi part. El desig és el fet que el subjecte humà canvia la seva pròpia vida animal, si mai fou, per la suposada vida de l'estructura. Es tracta d'un contracte inconscient, que es fa gràcies a la llei que, alhora que es proposa amb la seva solidesa com a llit del subjecte, amb la seva rigidesa mateixa preserva la part inconscient d'allò que d'ella mateixa no es fa saber. És precisament quan la llei es fa impossible de complir —no perquè manqui de força el subjecte, sinó perquè el codi sempre, en algun punt, és paradoxal—, que el subjecte la viu, la fa viva fent seus els batecs i interferències a què dona lloc.

El desig és que el subjecte fa seves les paradoxes de l'U i de l'ésser, en la mesura que, vistes amb perspectiva històrica, aqueixes paradoxes l'han causat a ell, en el seu arribar a ésser, en el manteniment de la seva existència, en la seva decisió reiterada de continuar participant en la llei inconscient.

Ara bé, del desig no en sabem més que allò que, malgrat la confusió de les llengües i a través dels ordres contrariats, es fa reconèixer com a tal. No té altra definició

que la que dóna el seu reconeixement a posteriori; només sabem del desig quan podem dir: "En això hi havia desig". Aquesta posició fa dependre el desig del seu reconeixement, però no d'un reconeixement qualsevol, sinó del reconeixement que segueix les condicions úniques d'una dialèctica establerta per la filosofia.

### El reconeixement del desig

Si examinem el punt de vista de l'home al davant de l'objecte en la situació primera del coneixement contemplatiu, el trobarem tot ell absorbt en l'objecte, objecte ell mateix en tant que coneixedor.<sup>4</sup> Però no hi ha cap coneixement de si mentre hom no surt de la contemplació de l'objecte. L'entrada d'aquell que pot dir-se si mateix no es pot fer per la presència de l'objecte; només es pot fer per una absència d'objecte, és a dir per un desig, per exemple el de menjar, respecte de la menja que manca. Per un desig, ni que sigui un desig animal com el de menjar, l'home comença a sortir de l'objectalitat de la contemplació. Però només amb això no accedeix encara a cap coneixement de si; de si, només ha estat provocat un sentiment. "Perquè hi hagi consciència de si, cal que el desig es refereixi a un objecte no natural, a alguna cosa que depassi la realitat donada. Ara bé, l'única cosa que

---

<sup>4</sup>Cf. per al que segueix, A. KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel (1947).

depassa el real tal com és donat és el desig mateix."<sup>5</sup>

El desig no és natural; és "un no-res revelat, un buit irreal, (...) la presència de l'absència d'una realitat".<sup>6</sup> Només el desig referit a una entitat d'aquest ordre pot fer reconeixedor el desig. Ara bé, de desig a desig la relació no és fàcil; una simple contemplació o un coneixement del desig no es dóna de cap manera. El desig, de fet, no es pot conèixer; cal que sigui reconegut en la inestable confrontació amb un altre desig.

Més que res, un hom vol fer-se humà, és a dir vol que el seu desig sigui reconegut pel que val, com a essencialment diferent de la realitat natural, animal. Allò que hom desitja per sobre de tot no és un objecte amb el qual satisfer-se, sinó un altre desig al davant del qual ser reconegut com a diferent de l'animal, el qual se satisfà amb un objecte qualsevol. Però posar l'un al davant de l'altre dos desigs que es provoquen el mutu reconeixement és tant com enfrontar dues irrealitats, dos buits que no tenen com a resolució pràctica, ultra el reconeixement bàsic, sinó l'acte de l'encontre eròtic o de la lluita a mort. En tots dos casos, la realitat humana es fa reconèixer en un risc de la vida, sempre en esdevenir més enllà d'ella mateixa. Tots dos actes, per tal com representen una negació en el desig de la pròpia existència determinada, tenen com a veritat la lluita a mort.<sup>7</sup> A partir

---

<sup>5</sup>A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 12.

<sup>6</sup>Ibid., pàg. 12.

<sup>7</sup>"Etre homme c'est n'être retenu par aucune existence déterminée. L'homme a la possibilité de nier la Nature, et sa propre nature, quelle qu'elle soit. Il peut nier sa nature

d'aquí, tota la praxi humana consisteix en l'elaboració i en la reconstrucció de les mediacions que fan possible aquest reconeixement; aquestes mediacions són les que formen un món humà, diferenciat del medi animal natural.

Però la dialèctica que té com a punt culminant la lluita a mort no té una resolució final, i la seva solució anul·laria tota possibilitat de dialèctica. La lluita de les consciències en el seu esforç per fer-se reconèixer dona un equilibri inestable entre dos no iguals i mantinguts en contraposició. N'hi ha un que ha arriscat més, i que esdevé l'amo de la situació; l'altre, si es vol fer reconèixer per l'un, no pot fer-ho sinó com a esclau seu. Estant les coses així, si l'amo anul·la l'esclau, no tindrà un altre que el reconegui; ara bé, de l'altre, mantingut en vida com a esclau, l'amo n'obté només un reconeixement sense valor, no humà, en definitiva, sense reconeixement de desig.

La solució humana al problema del desig que necessita reconeixement, la mediació adequada a la veritat del desig, fóra la república post-revolucionària, és a dir, l'Estat format sobre el reconeixement mutu de tots per tots. Ara, pel que sabem, això no s'ha aconseguit mai, i sempre ha ressorgit, de la república, un nou amo, més terrible que aquell que el reconeixement de tots per tots havia convertit en cosa

---

animale empirique, il peut vouloir sa mort, risquer sa vie. Tel est son être négatif (...): réaliser la possibilité de nier, et transcender, en la niant, sa réalité donnée, être plus et autre que l'être seulement vivant." A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 52.

passada.<sup>8</sup>

De fet, doncs, hem de concloure, amb Hegel tal com l'esclareix Kojève, que el desig, allò humà per excel·lència, no té solució humana. I que aquesta és la nostra condició: de subjecte.

El desig <sup>9</sup>necessita la vida, però precisament la mateixa dialèctica impulsada pel desig porta a una necessitat segona, que es la, aqueixa vida, arriscar-la.<sup>10</sup> A través del risc corregut es produeix una inversió i passa a ser la vida la qui necessita el desig. I aquesta és l'operació pròpiament humana: el desig, causat pel camp simbòlic en les seves interferències i batecs, exigit per la necessitat de reconeixement amb què el símbol investeix l'ésser humà, producte al més allunyat de la natura, suporta l'existència en vida del subjecte.

No és aquest el lloc per explicitar totes les conseqüències que d'això es poden deduir per a l'antropologia, per a la teoria de l'estat, per a l'economia, per a les altres ciències humanes. Basti assenyalar que quan aquesta lluita per la vida pot arribar a estar d'acord amb una raó filla de l'Aufklärung, la dialèctica desemboca en una situació, de la

---

<sup>8</sup>A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 113.

<sup>9</sup>"(...) l'existence humaine n'est possible que là où il y a ce quelque chose qu'on appelle Leben, vie biologique, animale. Car il n'y a pas de Désir sans Vie." A. KOJÈVE, op. cit., pàgs. 166-167.

<sup>10</sup>"(...) l'Homme risquera sa vie biologique pour satisfaire son Désir non-biologique. Et Hegel dit que l'être qui est incapable de mettre en péril sa vie pour atteindre les buts non immédiatement vitaux, c'est-à-dire qui ne peut pas risquer sa vie dans une lutte de pur prestige (...) n'est pas un être vraiment humain." A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 169.

qual no sabem encara si és provisional, en la qual la individualitat del treball és el revers de l'associació en Estat. Pel que fa a la història, direm que l'home-desig, transforma el temps en "el procés de satisfacció progressiva d'aquest Desig".<sup>11</sup> El concepte, qual hem vist que és la mort de la cosa, es dona també a partir del treball induït per aqueixa lluita pel reconeixement en el temps.

### El reconeixement tràgic

Podem buscar també al terme de reconeixement el seu origen tràgic, tal i com el defineix Aristòtil en la seva Poètica.

"El reconeixement (anagnorisis)", diu Aristòtil, "(...) és un canvi d'ignorància a coneixença, ja sigui per a l'amistat ja per a l'odi".<sup>12</sup> Cal emparellar el concepte definit d'aquesta manera que no sembla extraordinària, amb el de peripècia, entesa com l'esdeveniment imprevist, com el canvi de determinades circumstàncies per les seves contràries. A partir d'aixó, tal com llegim a la Poètica, "el millor reconeixement és quan les peripècies es produeixen ensems que ella, com passa amb l'Èdip".<sup>13</sup> Això vol dir que el millor reconeixement, aquell que correspon al sentit tràgic, no és el

---

<sup>11</sup>A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 467.

<sup>12</sup>ARISTÒTIL, Poètica, XI, 15.

<sup>13</sup>Ibid., XI, 15.

que porta a saber allò que ja se sabia, sinó aquell que fa aparèixer quelcom d'inconscient. Capgirant-ho tot, el veritable reconeixement de desig és un nou saber que ha de fer-se un lloc nou a la realitat i que, per tant, obliga a desplaçar allò que ja existia. La tragèdia és que el reconeixement porta amb ell amors nous i morts imprevistes. La dialèctica del reconeixement no dóna com a resultat la pau, ans al contrari, l'amor i la guerra.

### El xic de realitat

Del ple de l'estructura se'n desprèn que la part que defineix la realitat humana és molt restringida, que amb prou feines en resta un xic. El subjecte, determinat —condició d'existència—, es troba amb el producte marginal de la realitat, i amb aquest producte ha de fer-ne alguna cosa. El seu esforç inevitable per posar en conjunció un tot amb la seva part no deixa de tenir un tint surrealista: si els separa, s'esborra ell, si els totalitza deixa de ser, si parcialitza és ell qui perd. Tot això és un joc, pel cap baix inestable i en el límit irracional, en el qual al subjecte sempre li toca pagar els plats trencats. Però no tot l'irracional és impensable ni l'imaginable és incalculable.

A fi de trobar alguna pista en aquest sentit, seguim la recomanació de Lacan de llegir la Introduction au discours sur