

ПИЕТРО ПРИНИ, Рим, Италија

## ДИЈАЛЕКТИКА ЖЕЉЕ И ПОТРЕБЕ

Ако се посматрају заједно обе перспективе инстинктивиста (Lorenz) и бихевиориста (Skinner) у којима се, на изван парадигматичан начин, спроводила елиминација дуализма дух — тело у савременој антропологији, онда оне рађају сумњу епистемолошке двосмислености. Теоријски модел човека који и у једној и у другој представља предмет истраживања и преображајних интервенција јесте човек као „живи организам“ у природи и друштву коме је, пошто се не може описати објективним терминима нити се може извести из објективних фактора, одузета *сама субјективност*. Ни инстинктивисти ни бихевиористи не воде рачуна о томе шта захтева прихватање — које је обележило тако значајан заокрет у физици XX века — ајнштајновског принципа да посматрач мора да буде укључен у поље свог сопственог посматрања. И чињеница да човек признаје да је резултат фактора који превазилазе његову сопствену иницијативу или, током милијарди година, његову сопствену врсту, такође је резултат тих истих фактора. Етологија није настала без дугих мукотрпних сумњи, претпоставки и пројеката, посматрања и експериментисања, провера и фалсификовања самих етолога, тј., све у свему, без њихове субјективне стваралачке иницијативе сазнања.

Исто тако, или можда још јасније, процеси и уређаји преображаја и контроле човека у техници бихевиориста укључују, осим показатеља индивидуалног решења и одлуке које се не могу елиминисати из било које истраживачке делатности, и имажинацију, па чак и утопистичке емоције пројектаната кибернетски савршеног човека једног „друштва у коме нема неуспеха, нити досаде, нити напора“, према скинеровском сну Walden-a Due-a. Зашто да се онда изостави или чак искључи као научно

неодговарајућа *субјективност* из теоријског обрасца антропологије? Erich Fromm сматра да је нашао доста прецизан идеолошки показатељ и у једној и у другој струји које доминирају пољем, бар оним академским, наших друштвених наука.

Што се тиче, на пример, неоинстинктивистичке теорије о инстинкту агресивности коју подржава Lorenz, а проширила је публицистика масе, као што су нека успела дела Roberta Ardrea, Desmonda Morrisa и J. Eibl-Eibesfeldta, лако је открити колико може да буде примамљива „за преплашено човечанство, које се осећа немоћним да промени пут који га води ка уништењу“. Јер, према овој теорији насиље потиче из наше животињске природе, од незадрживог агресивног нагона, тако да „најбоље што можемо да учинимо, према Lorenzu, јесте да покушамо да схватимо законе еволуције који правдају снагу овог нагона“. То је више *идеологија* него *теорија*, идеологија која рационализира смисао немоћи (цит. E. Fromm: *Anatomia della Distrittività umana* (Анатомија људске деструктивности), итал. превод, Милано 1975, стр. 102).

С друге стране, очигледно је идеолошки предлог присталица бихевиоризма, који као да желе да ставе у службу кибернетског капитализма неограничено потрошачког друштва, преко психолошке манипулације, јер човек из таквог друштва се лако може водити, подложен је утицајима, и није потребно више прибегавати техници застрашивања и наметању ауторитета (цит. ИВИ, стр. 107).

У ствари, и у једном и у другом случају стављање у заграду „субјективности“ у теоријском обрасцу човека који је предмет друштвених наука служи изванредно оним двома формама исте идеологије друштва које је целина, и можда неодвојиво слободно и богато, толерантно и без мере. Задатак филозофске антропологије данас, после њеног неповратног антидуалистичког заокрета, јесте да постави питање о овој сведеној или „редукционистичкој“ теоријској основи друштвених наука.

2. Елиминација дуализма из антропологије не мора обавезно да буде „редукционистичка“, тј. таква да разреши хендијаду *душа и тело* у појму *тела-објекта*. То је једна од централних претпоставки хусерловске феноменологије *Lebenswelt-a*, која се наставља у егзистенцијалистичким антропологијама *Dasein-a*, или »*mögliche Existenz* или *être incarné* (отелотвореног бића). На изванредно парадигматичан начин у духу онога што бисмо могли назвати филозофијом отелотворења, Gabriel Marcel примећује да, ако је тачно рећи *постојим јер сам своје сопствено тело*, треба одмах додати да ја јесам *своје тело*, уколико оно није *ствар*, у емпиријском и објектном смислу термина. У немачком језику — о томе је хусерловска феноменологија водила рачуна — ту постоји основно разликовање које се не може наћи ни у француском ни у италијанском језику: разликовање између *Körper* (тела-објекта) и *Leib* (тела-субјекта). „Ја бих ре-

као, ако хоћете: *Ich bin mein Leib*, а не бих никад рекао: *Ich bin mein Körper*, јер *mein Körper* је управо она ствар која се може напасти на све начине, на којој хирург, на пример, може вршити засецање и пресађивање; ту смо у области објекта.“ (A.A.VV. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Langages, A'la Baconnière, Neuchatel, Švajcarska 1976, str. 169).

Али, прихватајући овај појам тела-субјекта, тј. да се осећам као *своје тело*, као тело које осећа, запада се у декартовски појам *Res cogitans*, или у субјективност као „сенка у машини“. као оно што је унутра или испод омотача тела објекта, у једном умишљеном „унутрашњем свету“, макар и само сензација и емоција, а не и идеја. Неко је, у ствари, сматрао да у феноменолошко-егзистенцијалној тематизацији појма *Leib*, тела-субјекта, види обнову „подједнако рушилачког“ дуализма, мада на финији начин, живог јединства (P. J. Labarrière, *Le discours du corps*, Esprit, Pariz, april 1973, str. 902).

Растојање које јасно одваја овај појам од декартовског састоји се од артикулације која везује осећање *сопственог тела* за наше „постојање“, према филозофији отелотворења, док, напротив, за Декарта, уверење у постојање света је посредно, долази „треће“, после телеолошке потврде, у извођењу из »*Cogito*«. Свет за мене постоји, у најјачем смислу речи „постојати“, уколико је, у својој конкретности, „продужење мог сопственог тела“, каже Marcel, тј. уколико је моје осећање телесности битно и неодвојиво моје осећање постојања.

Аналогно томе анализа *Dasein-a* као постојања може да наведе *Heidegger-a* да са *хумором* коментарише славну Leibniz-ovu изреку да монаде немају ни врата ни прозоре, јер им не требају, јер *су већ на улици, на свету*, без препрада које би их одвајале или повезивале са њим.

Ипак, постоји битна разлика између перцепције „себе“ својствене човеку и перцепције сопственог тела својствене и животињи.

То, под приматом такто-рецептивне осетљивости, не прелази, у својим аутоистраживачким процесима, сопствену органску грађу — као перцепција једне руке са другом код шимпанза — и тако хвата самог себе само у сопственој припадности стварном спољашњем свету чији су део и органи чула и перцепиране ствари. Стога животиња, ма колико снажно да се осећа у „својој кожи“, не схвата себе, не зна да пренесе самој себи своја стања или дела и да их назове „својим“, разликујући их од онога што јој не припада. Код животиње свест је однос према свету, али није *у односу са самом собом*, није, као свест човека, према класичној дефиницији Kierkegaard-a, „однос који се односи на самог себе“ (*Smrtna bolest*, I.A.A., ital. prevod, C. Fabro, Firenze 1953, str. 215).

Ја или субјекат јесте тај однос према другој моћи; то је само-однос оног односа-са-светом, који је „сопствено тело“. У том

односу на самог себе, ја се узима као „сопствено тело“ у конкретности сопственог глобалног и нејасног осећања, у „несмањивом јединству“, где је немогуће раздвојити *esse* (биће), *percipi* (опажаје) и *percipere* (опажања), нити их разрешити тоталним посредовањем (P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (Gabriel Marcel i metodologija neproverljivog), 3. izd., Rim 1977, str. 45).

3. Однос са самим собом нашег односа-са-светом не може, дакле, да и сам не буде телесан. Шта онда одређује његов карактер односа са самим собом, његову *субјективност* или његов *Ego* (идентитет)?

То је централни проблем теорије личности у савременој антропологији. Филозофије самосвести су то погрешно схватиле доводећи до доста раширене двосмислености свести о себи као некој врсти само-светлости, светлуцања или „другог театра“ (као што би рекао Ryle) који прати извесне психичке операције или стања. Уместо да се анализирају артикулације не баш увек јасне нити објашњиве између ових операција или стања и њихових одабраних објеката, говори се о *свести која као објекат има саму свест*, о некој врсти смишљености у односу на „унутрашњи свет“, на „унутрашњи приказ“. У ствари, понављајући стару двосмисленост, удваја се свет свести уместо да се објасни, или се изолује свест у незадрживом узмицању — свест да се има свест и тако у бесконачност — где унутрашње које је „само унутрашње“, да кажемо као Хегел, и спољашње које није исто као оно, постају „празни једно као и друго“ (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 140; cit. P. Prini, *Il paradosso di Icaro*, izd. Armando, Rim 1976, str. 48).

Доведена поново у општу шему „сопственог тела“, субјективност, у основи генетског процеса наше личности, у нераздвојивој тачки стицања телесног и психичког, јесте *жеља*, схваћена не у свом изведеном или секундарном облику, као *честитка, завет, очекивање, одсутност, изгубљени објекат*, према платонским значењима *Ерос*-а, која се понављају у оној *негативности која је садржана у телеолошкој напетости*, већ више као *хедонско и понављано коришћење сопствене телесне виталности*, дакле, као *енергетски и одабрани примарни процес*.

У постфројдовској психологији се у овом смислу може правити разлика између *Wunsch* и *Libido*. Али, значење „примарне жеље“ као саставног дела наше субјективности само је делимично обележено фројдовским појмом *либида*. Оно што, у ствари, чини праву хуману одлику примарне жеље и од ње ствара срж субјективности јесте *неодвојивост њеног енергетско-емотивног аспекта и изабраног аспекта, битне артикулације хедонске виталности и одлуке да се понавља или, како би рекли егзистенцијалисти, избора постојања*.

Међу бићима која су се појавила у историји живота на планети, једино човек може рећи не животу — у свим облицима

деструктивног „одбијања“, о чему говоре Kierkegaard и Kafka, и стога је једино биће које може да одлучи о њему. То је веза хедонске енергије и егзистенцијалистичког избора, оно што битно разликује жељу, у њеном првобитном значењу, од чистог путеног нагона: прва је само људска, други је заједнички читавом животињском свету.

У том значењу жеља није, дакле, „недостајање“ (није »*un manque d'être*« и у овом случају су у праву Déleuze и Guattari, аутори *Anti-Edipa*), већ је више избор мотивисан „једноставним уживањем у активном животу читавог нашег тела“, према изразу Norman-a. O. Brown-a (*La vita contro la morte* (Живот против смрти). Il significato psicanalitico della storia (Psihoanalitičko značenje istorije) it. prev. Il Saggiatore, 2. izd., Milano 1971, str. 59) То је отелотворено постојање које *хоћемо*, које се *бира за сопствено показивање*, *јер из тога се доживљава првобитно задовољство*. То одсликавање избора постојања у задовољству самим собом није претходно и само по себи условљено никаквим репрезентативним или предметним обликом, или је бар такво да без обзира на форму, перцепирану или измишљену, претпоставља га и на њему се заснива. Можемо налазити задовољство и ни у чему, ако предмет нашег задовољства не припада оној »à priori« врсти која нас сачињава, а представља „једноставно уживање у активном животу читавог нашег тела“. Примитивна „безобличност“ жељеног субјекта је оно од чега се управо састоји *самосвест*, могућност да субјекат постане универзална свест-о, намерно отварање, могуће бескрајно, свету реалних или замишљених облика. Свест-о код човека, као *Noûs* за Аристотела, „може постати свака ствар“ (цит. оно што сам приметити у вези с тим у свом делу *Discorso e situazione* (Razgovor i situacija), izd. Studium, Roma, 2. izd. 1975, str. 84), јер је њена жељена првобитна самосвест *лишена сваке форме*, јер је избор чистог задовољства живљења, с ове стране објеката на које ће она пројектовати ову мотивацију која чини сопствену вољу за постојањем, са неком врстом „улагања“ или „путеног набоја“, како би рекао Freud. Заиста је парадоксално, ми се рађамо као субјекти, као отелотворена бића, али истовремено обдарена универзалном свешћу, управо због наше савршености, наше *непотпуне укључености и решености у припадању свету*. Субјективност која нас сачињава као људска бића јесте универзална, уз битну „непредметност“, „оголелост“ или „сиромаштво“ примарне жеље као понављани избор чисте хедонске виталности. Тај он-сам, који се ствара кроз стање *немоћи* која спречава да се *инфанс* (новорођенче) оствари сам у свету у једној повезаној и ефикасној акцији, утврђује се у онтогенези као битан простор у свести-о: он је (*с ове стране*), *овострани*, непредметни, хедонски, енергетски и изборни предметног света, а ипак, као око за видовњака, сачињава његов перспективни центар.

Човек је, дакле, жељена расположивост (и можда баш због тога се не може свести на „жељену машину“, како и претен-

дују неки структуралисти пост-лакановски). Имати свест-о (у свим њеним облицима) значи поставити нешто у изглед жеље за награђивањем или награђене или осујећене. Нема свести која је првобитно била атараксична или апатична: атараксија или апатија, о којима су говорили епикурејци или стоици, биле су, у свом најдубљем смислу, идеал животне мудрости која је примала голо сиромаштво примарне жеље као рационалну норму емотивног и практичног понашања, с ове стране сваке збрке илузија и страховања.

4. Али, зашто се свест-о, на бескрајном хоризонту жеље, раздваја у *стварно* и *привидно*?

Телесна свест, наше отелотворено биће, не може се поновити у тренуцима свог живљења на свету ако се не *ствара* непрекидно, тј. ако не расте интегришући се постепено са стварним и осетљивим предметима природе чији је део. Наша телесност се ствара у понављању жеље, настављајући да постоји, тако да се снабде *оним што јој недостаје* из резервоара физичких и животних резерви, а то је природа која нас окружује.

*Потреба*, за разлику од примарне жеље, јесте управо то „недостајање“ реалног осетљивог предмета који је неопходан за континуитет хедонске виталности, тј. органско-психичког ткања нашег постојања на свету. Она нас укоренује у *стварност*, као што се у жељи организујемо као *егзистенција*.

Разликовање категорије „потребе“ од категорије „примарне жеље“ није мала ствар за антропологију, приметио сам у свом Икаровом парадоксу (*Paradosso di Icaro*, str. 93). Област наших потреба се шири на све оно што на изванредан начин дотиче нашу *зависност* од природног или друштвеног света. У том смислу потреба је везана за фројдовски „принцип стварности“, због чега Ја, и тачније „ЈА — Стварност“ (*Real Ich*) „разликује унутрашње од спољашњег помоћу вредног објективног критеријума“ (*Ges. Werke*, Imago, London, 1940 — 52, X str. 228).

Сама природа „потребе“ (у оквиру које може бити садржана и жеља као *Ерос* или *Wunsch*, секундарна жеља) јесте предметна смишљеност једног недостајања или лишавања, у нашем искуству стварног и осећајног света, и тежња ка сопственом задовољавању путем специфичног деловања.

Ово специфично деловање је *рад*, који се састоји у преображавању природе, тако да се њени предмети прилагоде потребама човека. У процесу те трансформације, између потребе и стварности предмета, поставља се мрежа пројеката или производних планова, дакле, свет науке и технике преко којег човек ствара себи природу, прилагођавајући се њеној објективности, а природа постаје човек, тело људског рода, свет историје, њених дела и њених институција. У том смислу, цивилизовано друштво, у свом организовању као радно друштво путем научног преображаја света, јесте у својој бити, како га назива Hegel, „систем потреба“.

С ове стране овог огромног труда наше објективације (*Enttäusserung*), област примарне жеље је, међутим, суштински отворена за безбројне могућности улагања хедонског.

Жеља је тајни покретач, основна мотивација свих процеса задовољавања наших потреба. Његова првобитна „непредметност“ као што стално поново отвара „систем потреба“ у оном непрекидном *изналажењу нових потреба*, што представља битну разлику између историје људског рода и природног доласка индивида свих других животињских врста, тако установљује свет *имагинарног*, излажући се неизбежно ризичној алтернативи стваралаштва или осујећености, аутентичности или преваре, самостварења или забрањеног отуђења. Бескрајност наше жељене субјективности не би носила у себи овај смртни ризик кад се хедонска структура нашег постојања не би стално сукобљавала са њеном оскудном структуром, тј. кад наша *жеља* не би непрекидно имала пред собом нашу *потребу*.

Тврда упорност стварности — природне и друштвене — у којој се условљавају процеси задовољења потребе, јесте, дакле, рад у свим својим облицима, који рађа муку и труд, тако да тај исти рад, рационализирајући се постепено у специјализацијама задатака и улога, почиње све више да сузбија хедонску виталност, одлажући сваки пут слободно уживање за сутра, за неизвесну будућност једног бољег света. Рад је место где се првенствено очитује сукоб између потребе и жеље, и тачније, место где извире, између хедонског и оскудног подстицаја, *нагон за уништењем*, који је према хегеловском тумачењу „голема снага негативног“ у антрополошком оквиру.

Иако је израз нагон за уништењем позајмљен од фројдовског *Todestrich*, овде сигурно није узет у истом смислу. Тај нагон се рађа из „одлагања“ задовољства због тегобе рада и поставља се у суштини као *анти-потреба*, као тежња за уништењем предмета потребе, те за потискивањем самог услова за стварање хедонске виталности.

С једне стране, рушилачки нагон врши *трансфер* подстицаја потребе у „друге субјекте“, одржавајући их до границе подношљивости у стању потребе, хранећи их као „производне машине“ добрима намењеним самим произвођачима. „Други субјекти“ су уништени да би постали *само предмет* моје потребе, само рад претворен у робу. С друге стране, одвајајући жељу од потребе, „антипотреба“ везује жељу у имагинарном, у „ружној бесконачности“ нарцизма, у непрекидном бекству од аутентичности сопственог жељеног бића, у очајној „смртној болести“ како је назива Kierkegaard. Идеологија отуђеног рада се придружује и налази упориште у идеологији имагинарног.

Можда се баш ту отвара могућност за антрополошко тумачење оног сложеног феномена напетости и опседнутости, немира и дивљих побуна и бежања у вештачки рај, где се манифестовала побуна младих од 68. до данас, у многим крајевима

наше планете, против друштва оптуженог због репресија и отуђења.

Репресија и отуђење су доста значајна хендијада оног маркс-фројдизма који представља, на неки збркан и неодређен начин, заједнички именоватељ ове побуне. Свакако да није лако помирити Марха и Фреуда. У ствари, у перспективи младалачког протеста — бар оног најраспрострањенијег — узима се од Марха само оспоравање буржоаског поретка или „система“ приватне својине, али не и уздизање просветитељске улоге неутуђеног рада, као што се код Фреуда одбацује друштвена вредност забране и етички смисао уздизања, признајући само теорију неукротиве првобитности *либида*.

Тако се догодило да је овај јединствени феномен нашег времена, чије последице још нису изведене на плану новог постављања друштвених и економских, етичких и политичких проблема — односно *жеља*, а не више првенствено *потреба*, постао и јасно предложен као револуционаран, или тачније као *бунтовнички*, јер жели да буде ослобођење или бар удаљавање од друштвеног, етичког и политичког система, који забрањује његово задовољавање. У тој перспективи револуција која се претвара у сталну побуну нема више свој садржај у *пролетерској класи*, нит своју структуру у дијалектици потребе и рада, већ је напред носе, углавном, они који се осећају везани овом или оном *људском амбицијом*, у којој је више или мање потиснута, или се таквом сматра, жељена виталност. Не више *класа*, или бар не превасходно, која је друштвена структура производних односа, већ *услов*, који је генерацијска или сексуална или расна одредница, или је одређен менталним понашањем или присилним искључивањем из неких друштвених права итд., представља корен из којег клија „дивља шума“ захтева младалачких или феминистичких, етничких или расних мањина, затвореника или „различитих“ који изазивају пометњу у свету који је илуминизам уобличио као цивилизацију науке и рада.

Посебно у студентској побуни, оно што се жели прославити у својој разарачкој функцији „система“ јесте *велики празник жеље*. De Gaulle, који се нашао пред неком врстом панике која је у једном тренутку захватила Француску — и Западну Европу — у врелим данима маја 1968, изјавио је једном, сурово, да је „срећа сан идиота“. Међутим, нису били „идиоти“ велики утописти од Rausseau-а до Saint-Simona чији се снови данас враћају, у скоро дословном понављању, у бучним захтевима свих потиснутих у овим или оним условима друштвеног живота.

Млади хоће заједно „хлеб и руже“, где приближавање два симбола потребе и жеље треба да буде критика исхода марксистичке револуције која је, тамо где је покушала да се реализује, подвргла и потисла жељу у име ослобођења потребе кроз строго планиран рад. Али, ако је заиста тачно да је жеља *више*



од потребе, мотив и подстицај за промену света, да ли млади схватају — а са њима и сви који се налазе на ивици потиснутих људских услова — да желети значи, у крајњој анализи, *изабрати постојање уместо непостојања*, значи обнављање, делање и реализовање у овој дијалектици жеље и потребе, која је закон који регулише уређење нашег постојања на свету? Трагична алтернатива овог освешћивања јесте напуштање „принципа стварности“ и бекство у стерилне перверзности бесплатног уништења и вештачког раја дроге.

5. Цивилизација жеље може настати само извртањем овог рушилачког циља. То извртање рађа прву дијалектичку синтезу жеље и потребе: друштво као *интерсубјективност* и као *интер-објективност*.

С једне стране, примарна жеља постаје *љубавна сексуалност* чија се суштинска природа састоји у *жељеном реципроцитету* (у узајамној жељи), у трансформацији једностране жеље у „жељу другог који ме жели“, како би рекао Sartre.

С друге стране, што се тиче потребе, ствара се *друштво рада*, где је рад другог предмет моје потребе само уколико је мој рад предмет потребе другог. У том смислу друштво неутуђеног рада представља структуру интер-објективности, као што љубавна сексуалност, уколико постоји одабрани реципроцитет хедонске виталности, представља структуру интер-субјективности. Али, рушилачки нагон напада ову симетричну синтезу љубавне сексуалности и друштва рада, разрешавајући прву у *садо-мазохистичкој осујећености* процеса „постваривања“ сексуалне реципрочности, а друштво рада у *погрошачком разлагању*, где је нихилизам потребна последица „силовитог“ преображаја планете у свету тоталне производње. Из сукоба овог двоструког пола *неоствариве објективације* (Entwirklichung) рађа се друга, најудаљенија и најтежа дијалектичка синтеза жеље и потребе. Она се састоји, с једне стране, од онога што ја називам *ејдетским преображајем жеље*, а с друге, од *прогресивне персонализације друштва рада*. Ејдетски преображај жеље се састоји, у суштини, од креативне плодности сексуалности или жељене реципрочности. Сексуалност је, заиста, у основи сваког *стварања облика*, где се, како каже Schiller, човек човеку јавља као *форма*, као *универзалност*, као *идеја* или *вредност*. Као што је истина да безбројни начини на које сексуалност прелази у патологију, потичу од одбијања, или уопште, од одсуства оног њеног дијалектичког скока у ејдетски преображај. У томе се отвара пут оним „системима смисла“ — или мотивацијама најдубљег — који су открића уметности, стилова живота, моралне свести или облици спиритуалности, теоријски модели чисте науке, визије света метафизичког разумевања и шифроване поруке религиозног искуства. Жеља, преображавајући се у сопствене креације, не „узноси“ се, не „губи сексуалност“, шта више, одржава се и живи у концентрацији хедонске учесничке виталности.

Затим, кроз *интегралну хуманизацију потреба*, рад се фиданализира у свим својим облицима у тоталној или „свестраној“ реализацији човека, као што је говорио млади Марх, уместо да препусти његове производе расипању деструктивне потрошње било природе, било самог човека који представља њен саставни део.

Из тога произилази да два изворна пута која се отварају пред цивилизацијом постојања у дијалектичкој синтези жеље и потребе, у мучном, проблематичном решавању, коме непрекидно прети рушилачки нагон, јесу *уметност* и *наука*. Наука отвара пут објективацији човека у свет, а уметност проналаску једног новог света. У том смислу трауме које, данас можда више него икад, блокирају наше одгојне процесе и посебно научно одгајање и естетско одгајање, прете самој судбини нашег цивилизованог постојања. Оно што спречава данас »*instauratio magna*« (велику обнову), о којој су сањали људи ренесансе, јесте, на крају крајева, *безбожност према животу*, губљење религиозног осећаја за оно чега има бескрајно много на располагању нашој животној жељи.

PIETRO PRINI

## LA DIALETTICA DEL DESIDERIO E DEL BISOGNO

### Riassunto

Considerando le prospettive istintivista (Lorenz) e comportamentista (Skinner), l'autore arriva al modello teorico dell'uomo che costituisce nell'una e nell'altra l'oggetto di ricerche e di interventi trasformativi, come »organismo vivente« nella natura e nella società, ma dal quale è sottratta soggettività stessa.

Nell'antropologia contemporanea si sta cercando di risolvere l'endiade anima e corpo, facendo la distinzione tra il corpo-oggetto e corpo-soggetto.

Nella sua relazione l'autore parla del desiderio che è tipico umano e la pulsione libidica, comune a tutto il mondo animale. Ed espone che a differenza del desiderio primario, il bisogno è mancanza di un oggetto reale e sensibile che è necessario per la continuità della vitalità edonica. Esso ci radica nella realtà così come nel desiderio ci strutturiamo come esistenza. Se è vero che il desiderio più profondamente del bisogno è una motivazione e una spinta per cambiare il mondo, è vero che desiderio significa in ultima analisi scegliere di essere piuttosto che di non essere, dunque, rinnovarsi e operare e realizzarsi in quella dialettica del desiderio e del bisogno, che è la legge che regola, l'ordine della nostra esistenza nel mondo?