

A partire da due testi sul desiderio

written by Gilberto Pierazzuoli

Prima parte

Secondo la lettura che Kojève fa nel “Introduzione alla lettura di Hegel” (pp. 541-544), la Rivoluzione francese, che crea soldati-cittadini che hanno fatto propria l’idea di libertà per la prima volta nella storia, e che, con Napoleone, la esportano con le armi nel resto d’Europa, rappresentano per Hegel, l’inizio della fine della Storia.

La fine della storia è il momento in cui si avrà uno stato universale e omogeneo, cioè uno stato senza classi. Una visione simile a quella di Marx per il quale “la storia propriamente detta, in cui gli uomini (le ‘classi’) lottano tra loro per il riconoscimento e lottano contro la Natura mediante il lavoro, si chiama ‘Regno della necessità’, *al di là* c’è il ‘Regno della libertà’, in cui gli uomini (riconoscendosi reciprocamente senza riserve), non lottano più e lavorano il meno possibile (dato che la Natura è stata definitivamente domata, cioè armonizzata con l’Uomo)” (Capitale libro III, capitolo XLVIII, fine del secondo capoverso del paragrafo 3). Un’era post storica che intravede la cessazione dell’azione umana verso la natura e la scomparsa delle dinamiche soggetto-oggetto. Kojève dice:

La scomparsa dell’Uomo alla fine della storia non è una catastrofe cosmica: il mondo naturale resta ciò che è da tutta l’eternità. Non è nemmeno una catastrofe biologica: l’Uomo resta in vita come animale che si trova in accordo con la Natura e con l’Essere dato. A scomparire, sono l’Uomo propriamente detto, cioè l’Azione negatrice del dato e l’Errore o, in generale, il Soggetto opposto all’Oggetto. Di fatto, la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l’annientamento definitivo dell’Uomo propriamente detto o dell’individuo libero e storico, significa semplicemente la cessazione dell’Azione nel senso forte del termine. Il che vuol dire praticamente: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose. E inoltre la scomparsa della Filosofia; dal momento che l’Uomo non cambia più se stesso in modo essenziale, non vi è motivo di cambiare i principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé. Ma tutto il resto può mantenersi indefinitamente; l’arte, l’amore, il gioco ecc.; in breve tutto ciò che rende l’uomo felice (Ibidem).



E, in un primo momento, pensa che la realizzazione dell'era post storica sia intravedibile nel *American way of life* dove tendenzialmente tutti gli abitanti potranno accedere al soddisfacimento dei loro bisogni ma anche dei desideri reificati nell'offerta copiosa delle merci; dove va aggiunta l'osservazione che i Russi e i Cinesi non fossero altro che degli Americani ancora poveri. Più tardi cambierà idea eleggendo a modello il Giappone che già da subito vive dei momenti di pacificazione quando si dedica ad attività quali il Teatro No, la cerimonia del tè e l'arte delle composizioni floreali. Una forma di pacificazione sociale legata a una dimensione di distacco dalle cose in sé che supera i bisogni ma anche i consumi. "La dinamica dei bisogni è il vecchio, la dinamica dei desideri è il nuovo che avanza. Non nel senso che incede, ma nel senso che eccede: avanza eccedendo il dato, facendo spazio alla libertà ed al Saggio che la interpreta nella Storia fino alla Fine di questa" ([qui](#)). Kojève è conscio che nel momento nel quale scrive questa pacificazione all'americana o alla giapponese sono ancora non del tutto compiute ma che la strada ormai intrapresa sia quella e che sia caratterizzata dal saper dare risposte al desiderio. Per Kojève il post umano trascendeva l'umanità dell'animale umano per restituirci una forma di vita animale ricca di pulsioni istintive delle quali il sistema garantiva la soddisfazione,

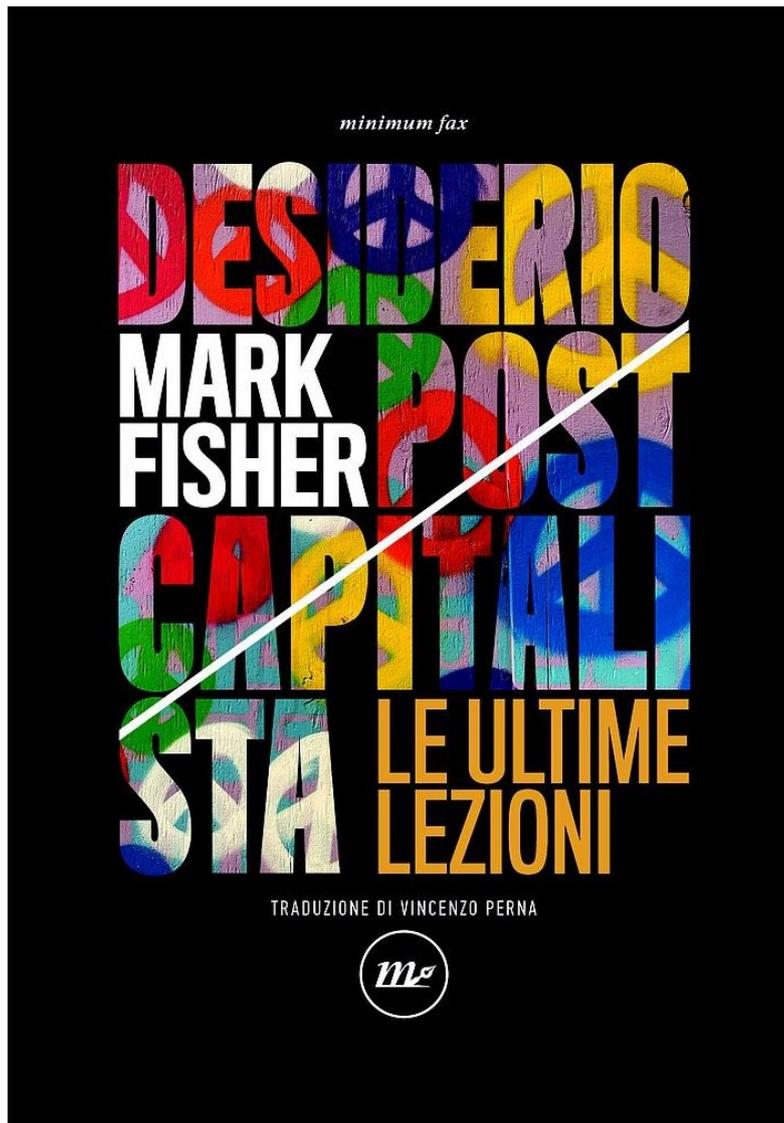
ma vuota di “desideri”, di quelle pulsioni umane che vanno oltre ai bisogni. Cosa che indirettamente non piacque a Bataille allievo di Kojève nei corsi che quest’ultimo tenne su questo argomento e in particolare in quello del 1938-39. Così come non poteva accettare ad alcun costo che “l’arte, l’amore, il gioco”, come anche il riso, l’estasi, il lusso “cessassero di essere sovrumani, negativi e sacri per essere semplicemente restituiti alla prassi animale” (Agamben, p. 13-14). È una diatriba che rimanda a poter immaginare l’umanità dopo la fine della storia. Si crea comunque una vulgata per la quale il modello capitalistico sia capace di tenere conto del desiderio (deviato o meno verso il consumismo) e che questo dovesse essere la carta vincente da contrapporre alle forme di economia dei paesi socialisti.

Su questo tema è sicuramente da leggere il romanzo storico ben documentato e ricco di note e riferimenti ([vedi qui](#)): “*Red plenty*” di Francis Spufford tradotto con “*L’ultima favola russa*”. In piena guerra fredda la dirigenza russa e il segretario del partito Nikita Sergeevič Chruščëv si adoperano per l’informatizzazione cibernetica della produzione per riuscire a ottenere una “abbondanza rossa” (red plenty, appunto) che possa competere con quella americana. Che sappia cioè rispondere ai desideri che l’apparato produttivo sovietico non era in grado di soddisfare. Abbondanza rossa che cita anche Fisher: “Invece di cercare di sconfiggere il capitale, faremmo meglio a concentrare lo sguardo su ciò che il capitale tenta costantemente di ostacolare: la capacità di produrre, di prenderci cura di cose e persone e di godere collettivamente. Noi gente di sinistra non l’abbiamo capito per un po’: il problema non è che noi siamo anticapitalisti, ma che il capitalismo, con i suoi poliziotti in tenuta anti sommosa, i suoi lacrimogeni e le sottigliezze teologiche delle sue teorie economiche, è concepito per impedire l’emergere dell’Abbondanza Rossa” (Fisher 2020, p.359). Un’abbondanza che poteva aprire, al *socialismo reale* e a quello a venire, le istanze del desiderio.



Siamo di fronte allo stesso tipo di domanda che si chiede che forma debbano prendere gli umani del post umano e che ci deve nello stesso tempo far pensare a come possa essere il post capitalismo del mondo dopo il capitale, per rispondere e superare quel concetto di fine della storia, teorizzato anche da Francis Fukuyama che nel 1989 la profetizzò come evento imminente riferendosi al fatto che, dopo il crollo del comunismo sovietico e la fine della guerra fredda, la democrazia liberale e il capitalismo sarebbero stati destinati a pervadere, gradualmente, tutte le nazioni del pianeta, realizzando quello che per Mark Fisher è il “realismo capitalista” e cioè l'impossibilità di immaginarci un mondo al di fuori del capitalismo stesso, in quanto il *There Is No Alternative* della Thatcher era stato ormai introiettato, non soltanto dalle forze politiche della sinistra riformista, ma era ormai entrato anche nell'inconscio collettivo. Una fine della storia non in seguito alla scomparsa delle classi sociali, nel momento cioè in cui gli ultimi avessero destituito il potere della borghesia, ma a partire dalla vittoria totale di quest'ultima che si ritrova sola e senza antagonisti. Il post storia del *realismo capitalista* è allora un tempo-luogo dove regna una forma di rassegnazione malata di depressione e condita di risentimento. Risentimento individuale che sostituisce

la rabbia collettiva verso un nemico che appare sempre di più sfuggibile. Alla fine della Storia, nel realismo capitalista, l'uomo storico scompare, quell'uomo storico che permeato di desiderio, movimentava la storia. Permangono i Singoli, le storie delle nostre individualità, i microdrammi delle nostre autoreferenzialità. Resta l'isolamento, l'assenza di una prospettiva. In questo mondo atomizzato - fatto di *benessere*, di materialità anestetizzanti, di consumi ossessivi resi naturali dal sistema economico - oscillante tra il rito vuoto e l'assenza di senso e di memoria, rimangono solo i rapporti tra soggetti individuali.



La fine della storia di Kojève è un tempo sospeso. Ricalca un po' la storia di Ulisse nell'isola di Calipso. L'isola come paradigma di un eden per gli immortali dove sono assenti le fatiche, il dolore, la vecchiaia e infine la morte, ha una sua appetibilità ma non nel confinamento. Altrimenti sono più appetibili le storie dei mortali, gli stessi loro conflitti e il loro vissuto. Già, cosa è il vissuto? Non certo l'immortalità di un Ulisse che ripete giorno dopo giorno e per l'eternità gli stessi gesti, le stesse strade, questo non è *desiderabile*. Per i Greci l'immortalità per gli umani era raggiungibile se la storia della loro vita riusciva a entrare nella memoria

collettiva, nelle *storie* da raccontare. L'immortalità sarà perciò desiderabile nella misura di una possibilità di svolgere la propria vita con gli altri, dèi immortali compresi, al massimo della possibile espressione, la quale prevede infatti le interrelazioni, le donazioni, l'ansia e le gare. *Il desiderio di essere desiderati*, il riconoscimento da parte dell'altro. Sino a quando si persegue questo desiderio, anche la Storia trasformativa del mondo permane. Un tipo di soggettivazione che

prevede un'immersione totale nelle pulsioni vitali. Dove il gioco, non è un non fare e dove il fare è il predicato verbale del desiderio. "Un corpo senza desiderio è una prigione, ci riporta a quella cura del sé e a quell'ossessione per l'immagine che il capitale ci propina come fonte di liberazione" (Cuter, p. 174). Il desiderio è relazione ed è stato proprio Kojève a dirci che il desiderio è *desiderare di essere desiderati*. In queste contingenze, allora, occorre anche la morte. Quali sfide e che relazioni stipulare a partire dalla coscienza della propria invulnerabilità? La fine della storia presuppone che il domani sarà uguale a oggi. La sua fine nel postcapitalismo non è allora la fine della storia tout court, è soltanto la fine della spinta al cambiamento del motore della lotta di classe nel momento in cui il proletariato ha destituito definitivamente il potere borghese. È questo il senso che Marx intendeva dare alla fine della storia.

La fine della storia di Fukuyama è invece terrificata. Prospetta un orizzonte dove il permanere del capitalismo senza poter immaginare il suo superamento, esaspera le contraddizioni attuali con il risultato che il mondo non sarà più di tutti, ma solo per pochi. Il poco è la sua dimensione. Pochi umani ricchi si spartiranno le poche risorse residue in una lunga agonia della fine, non della storia, ma del mondo, a meno di un'accelerazione apocalittica che comunque porterà alla medesima fine.

Ma ritorniamo al *realismo capitalista* di Fisher. Qualche anno dopo la pubblicazione del libro, lo stesso Fisher cerca però di immaginarsi una via di uscita: si tratta del programma di un secondo libro rimasto incompiuto: "Comunismo Acido" del quale ci è rimasta soltanto l'introduzione che porta in esergo due citazioni di Herbert Marcuse dal suo: *Eros e civiltà* (dal quale abbiamo ripreso la citazione sopra, relativa a *Abbondanza Rossa*), nonché di un modulo di insegnamento all'interno di un corso alla Goldsmiths University di Londra, pochi mesi prima del suicidio avvenuto il 13 gennaio 2017. Quelle sue ultime lezioni sono state raccolte dai suoi allievi e pubblicate in un testo ora tradotto da *minimum fax* insieme ad altro materiale inerente il corso stesso.

Il libro e il corso, rimasti entrambi incompiuti, non danno ovviamente risposte ma orientano la nostra attenzione su un punto che per Fisher è fondamentale: come si può conciliare socialismo e desiderio? Che richiama a cascata altre domande su coscienza di *classe* e coscienza di *gruppo*; sul perché della sconfitta dei movimenti che negli anni '70 avevano unito nello scontro contro il capitale sia la classe sociale sia la controcultura, istanze che rimandavano alla visione di una forma libidinale di marxismo. Argomenti questi che costituirono la parte del corso svolto

e dei quali abbiamo la trascrizione. Il corso doveva proseguire per altri dieci incontri dei quali abbiamo però soltanto il titolo e le letture consigliate. La bibliografia, oltre a Deleuze e Guattari che facevano da sfondo a tutto il modulo di insegnamento, era circostanziata non tanto a un'idea complessiva e generale ma allo sviluppo di determinate questioni che costituivano i nodi che Mark aveva individuato rispetto al tema che gli stava a cuore: perché è difficile conciliare lotta di classe e desiderio e perché e come, nel momento nel quale una convergenza tra questi due elementi si era presentata, essa era stata amaramente sconfitta? Comunque le lezioni successive dovevano essere queste:

- 6 - L'Autonomia e il rifiuto del lavoro.
- 7 - La distruzione del socialismo democratico e le origini del neoliberismo con un occhio particolare all'esperienza del Cile con la lettura di un brano di Eden Medina unico testo che ha indagato il programma di pianificazione economica cibernetica voluta da Allende che fu stroncato dal colpo di stato. ([qui](#)).
- 8 - L'invenzione della medietà, con un brano da leggere da [qui](#), ([Qui un estratto](#)).
- 9 - Postfordismo e New Times, con, tra l'altro, dei brani dal libro di Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*.
- 10 - Tecno femminismo e cyberfemminismo, con Shulamit Firestone e Sadie Plant che introducono con un punto di vista femminista il tema dello...
- 11 - Accelerazionismo, con testi eccentrici allo stesso, di Frederic Jameson e di Nick Land, autore di culto in quel momento e oggi rappresentante dell'accelerazionismo di destra e riferimento ideologico dell'Alt Right, pur lavorando a quanto pare su commissione del governo cinese.
- 12 - Il disagio della rete (1) Hardt e Negri con un brano da "Comune" e
- 13 - Il disagio della rete (2) il *peer to peer*, presumibilmente una riflessione su forme di condivisione e di reti decentralizzate.
- 14 - Touchscreen Capture con testi di Baudrillard e Bifo. Per finire con...
- 15 - Reinventare Prometeo con letture da Laboria Cubonics, un collettivo xenofemminista e Helen Hester (appartenente al collettivo stesso) con [questo saggio](#) dove Hester ipotizza, sulla falsa riga del Realismo Capitalista, una forma di stasi sociale della riproduzione denominata "Realismo Domestico".



Queste invece le lezioni delle quali abbiamo la trascrizione:

- 1 - Cos'è il postcapitalismo? Con Testi sull'accelerazionismo come *"Inventare il futuro"* di Nick Srnicek e Alex Williams che avevano già proposto il [Manifesto Accelerazionista](#). Di JK Gibson-Graham, nome collettivo per due geografe economiche femministe e Paul Mason un giornalista economico che ha scritto testi sul postcapitalismo.
- 2 - "Una rivoluzione sociale e psichica di dimensioni quasi inimmaginabili" tutta centrata su *Eros e civiltà* di Marcuse e con Ellen Willis con il capitolo "The Family: Love It or Leave IT" tratto da *Beginning to See the Light: Sex, Hope, and Rock-and-Roll*
- 3 - Dalla coscienza di classe alla coscienza di gruppo ("una coscienza di gruppo trasformativa che punta a un cambiamento radicale rispetto alla situazione in cui ci troviamo" (p. 191), con brani da Lukacs e da Nancy Hartock una femminista, dove si discute il perché la coscienza di gruppo non si travasi tutta in coscienza di classe e dove si ripete la dicotomia tra economicismi e desiderio, esplicitando anche le constatazioni per le quali la coscienza di classe è di fatto precipua dei subordinati e non dei dominanti. "La borghesia esiste solo dentro il sistema di classe, mentre il

proletariato esiste al suo interno come al suo esterno” (p. 166).

- 4 - “Union Power e Soul Power”, con l’analisi di un brano di Jefferson Cowie che è indirettamente orientato proprio sulla questione centrale che Fisher vuole in qualche modo sviscerare. Dove emerge la figura di come la classe operaia possa essere conservatrice quando le ingiustizie sociali vengono metabolizzate più con il risentimento che non con la rivolta. “La Harward Business Review, in effetti, ha pubblicato un articolo che introduceva una distinzione tra “ricchi” e “professionisti” - questo ci riporta al tema del risentimento - che in pratica sosteneva che molti membri della classe operaia sono risentiti nei confronti dei professionisti (avvocati, medici, docenti universitari eccetera) ma si identificano con i ricchi (p. 181). “La classe viene concepita come una forma di risentimento identitario, diciamo così, qualcosa che la destra ha continuato a sviluppare a partire dalla fine degli anni Sessanta (p. 185)
- 5 - Marxismo libidinale con testi di Lyotard e la sua: *Economia libidinale*.

La ricerca di Fisher di un collegamento tra lavoro e pulsioni libidinali è ad ampio spettro con condensazioni che ne illustrano la relazione senza per questo essere prioritarie. Ecco ad esempio la connessione tra sofferenza e retribuzione. Non è soltanto il tempo lavorato, dal quale si originano sia il valore che il plusvalore, ma dovremmo prendere in considerazione anche la quantità di patimento che è insita nella relazione. Un concetto controegemonico che coglie l’odio già percepibile per i lavori di merda. Oppure capire che il capitale si appropria non soltanto della forza lavoro, ma ingloba le ribellioni precedenti, quelle creative e artistiche in primis, in maniera tale che l’innovazione viene di fatto piegata al suo tornaconto, come dimostra la connessione tra precarietà e tecnologia. L’innovazione invece di liberare il tempo, crea infatti disoccupazione e lavori sottopagati.

Il capitalismo è un sistema individualizzante tale che alla presa di coscienza di gruppo, *in nuce* nei movimenti della fine degli anni sessanta, sia invece sopravvenuta “questa specie di anti coscienza, si potrebbe dire, dove le persone concepivano se stesse come individui e non come membri di una classe” (p. 192).

Il corso di Fisher non era una relazione docente e discenti. Mark non faceva lezione, era un provocatore culturale che stimolava la partecipazione degli studenti in vista della ricerca di una risposta a delle domande che circolano sotto la superficie, indotte dall’impotenza ad agire che si sconta dentro il “Realismo Capitalista”. **Continua,,,**

Mark Fisher, *Desiderio Postcapitalista. Le ultime Lezioni*, minimum fax, Roma 2022, pp. 279, € 18.00

Elisa Cuter, *Ripartire dal desiderio*, minimum fax, Roma 2020, pp. 217, € 16.00

Altre testi citati:

Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

Francis Spufford, *L'ultima favola russa*, Bollati Boringhieri, Torino 2016

Mark Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici kpunk/1*, minimum fax, Roma 2020

A partire da due testi sul desiderio

Seconda parte

written by Gilberto Pierazzuoli

Seconda parte ([qui la prima](#))

Ma l'oggetto del desiderio non è sempre, per il proletariato, l'anticapitalismo, così come non lo è, per le donne, l'opposizione al patriarcato. È un meccanismo che proprio quest'ultime hanno capito per prime. Se proviamo a maneggiare concetti dal punto di vista di una "economia libidinale", le cose si possono presentare in maniera apparentemente contro intuitiva. "C'è una tensione, una tensione potenzialmente produttiva, tra desiderio e marxismo. *Il desiderio chiamato Marx*" (titolo del capitolo del libro di Lyotard la cui lettura animava la quinta e ultima lezione/incontro), si potrebbe traslare anche nel *desiderio chiamato patriarcato*.

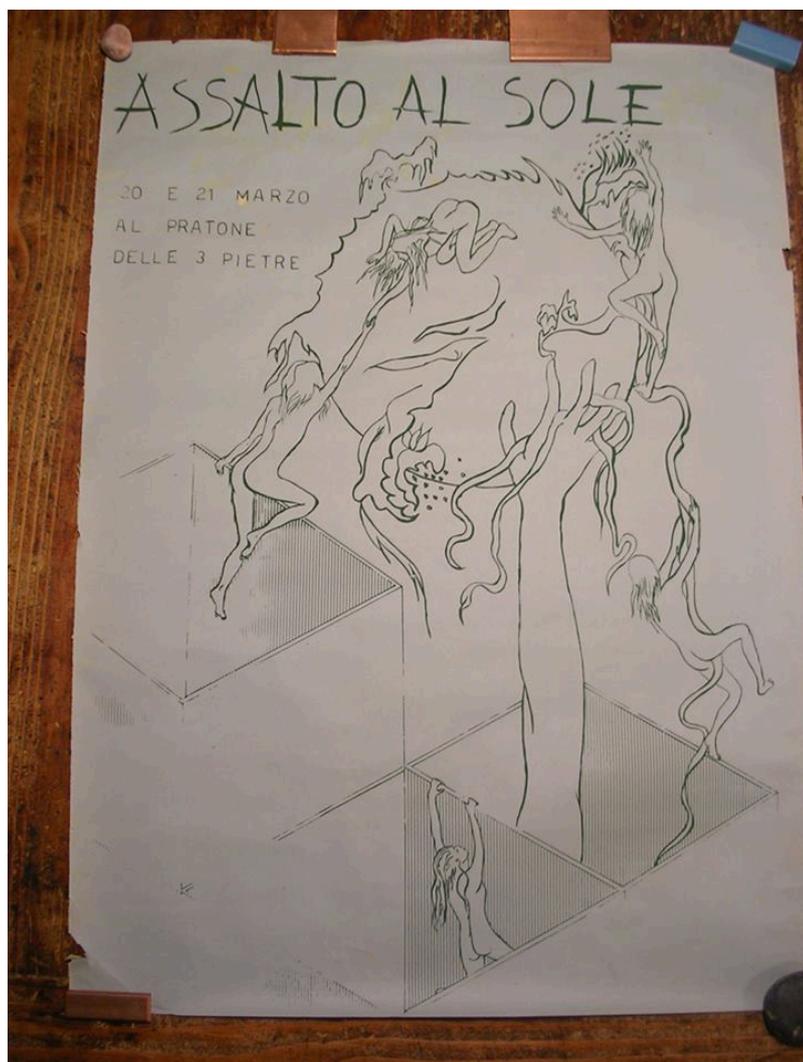


E qui apro al secondo libro del titolo, quello di Elisa Cuter "*Ripartire dal desiderio*" dal quale abbiamo pubblicato [un estratto](#). Un testo quasi parallelo a quello di Fisher, un libro che porta in copertina la sovrapposizione di una falce e

di un dildo. Cuter dice a questo proposito che molte donne *desiderano* praticare gli stereotipi imposti loro dal patriarcato. Gli oppressori sono infatti vincenti non nello sfoggio brutale della loro forza, ma quando riescono a costruire delle situazioni per le quali le/gli assoggettate/i non si sentono tali e scelgono “liberamente” di soggiacere alle imposizioni del despota, del capitale o del patriarcato.

“Che le persone in una società desiderino la repressione, per gli altri e per sé stesse, che vi siano sempre delle persone che vogliono rompere le palle ad altre che abbiano la possibilità di farlo, il ‘diritto’ di farlo, è questo che mette in luce il problema di un legame profondo tra il desiderio libidinale e la sfera sociale. Un amore ‘disinteressato’ per la macchina oppressiva: Nietzsche ha detto cose magnifiche su questo permanente trionfo degli schiavi, su come gli afflitti, gli avviliti e i deboli impongano il loro modo di vita su tutti noi” (Deleuze e Guattari, p. 63).

Ma c'è un altro punto di incontro ed è quando Fisher introduce parallelamente al desiderio la dimensione libidinale. “la questione del desiderio, o meglio... Penso che la libido sia diversa dal desiderio. La libido non è solo *ciò* che vogliamo, ma *il perché* lo vogliamo. È **l'oggetto** a provocarla, in tal senso” (p. 201). Cuter dice invece: “È questo quello che io chiamo desiderio: quell'esperienza che crea un conflitto, una cesura tra **soggetto e oggetto**. Questo rapporto tra soggetto e oggetto è un rapporto che esiste tra persone e cose, e soprattutto tra e all'interno delle persone stesse. È il rapporto che intercorre tra il sé e l'altro - laddove anche il sé è molto spesso un altro per noi. Il desiderio, anzi, è proprio quello che **ci** svela di non essere un tutto conchiuso, un individuo isolato” (p. 34). “Lungi dall'essere soddisfazione di un bisogno, o riempimento di una mancanza, il desiderio è creazione dell'altro come attrattore e come racconto di sé” (Berardi, p. 203). Il desiderio è propensione, è relazione. **Sul piano dell'economia libidinale, il rapporto tra soggetto e oggetto inverte le parti:** è l'oggetto che, nel volersi sentire desiderato, diventa attivo mentre il soggetto rimane fermo a subire la potenza del desiderio. È per questo che lo stornamento del capitalismo verso le merci rende il desiderio ripetutamente inappagato. Il desiderio non desidera, il desiderio vuole incessantemente essere desiderato. “Allo stesso tempo non voglio niente in particolare io come **soggetto**, voglio che il mio **oggetto** (**l'oggetto** del mio desiderio) si faccia soggetto e *voglia me*” (Cuter, p. 36).



Ma è anche per questo che il patriarcato e il capitalismo dimostrano avere una resistenza incredibile. È questa l'indulgenza del proletariato nei confronti del capitale e quella delle donne nei confronti non tanto del patriarcato in sé, ma degli stereotipi che il patriarcato impone. Certo il maschio oppositivo dei rapporti sessuati, è pur sempre un altro che non riesce a porsi come il grande altro, mentre il capitale è più sfuggente. In questo contesto non si ha a che fare con un soggetto che prende parte allo scambio desiderante ma soltanto con i suoi feticci, non si ha a che fare con esso

ma soltanto con le sue emanazioni. Anche per questo Marx parla di feticismo delle merci. C'è certo una complicità tra Occidente e cristianesimo, la sostituzione, o meglio, lo slittamento dell'eros verso l'[agape](#) (spesso tradotto con affetto, amicizia) uno slittamento che è una forma di repressione del desiderio che vestendolo di disinteresse - agape come amore disinteressato - rompe il circuito e lo scambio continuo tra soggetto e oggetto del desiderio. Spenge la pulsione, silenzia la libido. È una forma di castrazione che, a lungo andare, porta a rendere passivo l'oggetto del desiderio, a togliergli agency; a forzare il soggetto verso l'appropriazione dell'oggetto, a oggettivare, *cosificare* l'altro del desiderio. Rende l'altro un oggetto sessuale e una proprietà. Tutt'altra cosa è il dispiegamento creativo del desiderio quando negli anni '70 "Il messaggio dell'amore, che nella sfera cristiana è stato declinato in maniera sacrificale, sembrò allora - nel pensiero desiderante, nell'esperienza dei movimenti antiautoritari desideranti - aver trovato una dimensione materialistica" (Bifo, pp. 284-285).

Il desiderio di cui parla Elisa Cuter è quello sessuale. Non nel senso che il suo

testo sia un trattato di sessuologia, ma che quel tipo di desiderio è di fatto paradigmatico dei modi in cui si esplicano le relazioni sociali attraversandole tutte. “Occorre eliminare il discorso della responsabilità e portare al centro quello di desiderio: Evitare l’orgoglio identitario, rifiutare il sacrificio, rifiutare il lavoro, sia produttivo che riproduttivo, rifiutare il ricatto e la responsabilità a doverlo svolgere, vuol dire riaffermare la cura come *desiderio*” (Cuter, p. 191). In un contesto di precarietà generalizzata e di processi come quello della femminilizzazione del lavoro, le donne hanno qualche cosa da dirci anche perché le donne e le minoranze sessuali sono probabilmente quelle che più hanno subito questi dispositivi. “Il sapere degli ultimi può diventare avanguardia in virtù non della caritatevole solidarietà che spera di suscitare in chi si sente ancora al sicuro, bensì proprio in quanto avamposto, punto di vista privilegiato (dal punto di vista del sapere) su un sistema di sfruttamento” (Ibidem).

L’identità sessuale è funzionale a un sistema che esige le soggettivazioni. Che agisce per creare scarsità là dove essa non c’è. Una scarsità che obbliga a difendere la nostra proprietà facendo così mettere in secondo piano, un piano impossibilitato a emergere, le logiche re-distributive e la solidarietà empatica che fonda il *socius*. Il desiderio come tensione creativa che guarda all’altra/o sperando che l’altra/o lo “riguardi”. Quel che si ha, non guarda a cosa si potrebbe avere anche di diverso. Il confronto con l’altra/o dentro la scarsità fittizia mette così in moto la logica del debito e della gratitudine, “una dinamica di debito e gratitudine che rimette le minoranze costantemente al loro posto, nel ruolo di vittime o nel ruolo di Madri” (Cuter, p. 198). Il debito è infatti spesso percepito come senso di colpa, la gratitudine stessa è sentita come un dovere, del resto la grazia e il suo equivalente greco, la *charis* (che rimanda a *carità*), sono termini polisemici che danno luogo a tutta una famiglia che comprende anche le accezioni del termine “debito”. “Uno dei significati più antichi del verbo *khairein* è ‘rallegrarsi’; *kharis* significa ‘gioia’. *Kharis* è il piacere procurato da qualcosa che ha perciò fascino e bellezza. *Kharis* è il piacere dovuto, è il favore, il beneficio, infine il dono. *Kharis* è allora ‘gratitudine’ e ‘riconoscenza’ (Moussy, p. 411). Sono oggi comunque dispositivi per imbrigliare il desiderio. “Una *charis*, quindi una grazia, una dote estetica che, anche tramite artifici, diventa fascino: non una dote statica ma un impulso al moto. Un desiderio che mobilita l’altro. Che mobilita verso di sé” (Pierazzuoli, p. 134), ma questo movimento è sempre di più normalizzato. Oggi si richiede il *decoro* - anche il desiderio gli deve sottostare - che è, esso stesso, una norma che stigmatizza il desiderio comprimendolo e convogliandolo verso il

mercato.

Si entra qui in un *cul de sac* che vede contrapporsi ogni forma di istituzione e il desiderio. Più il *socius* è strutturato più viene compresso il desiderio, sembrerebbe. E forse è così nel momento in cui si costruiscono istituzioni sociali che ignorano il desiderio. Anzi proprio questo aspetto è quello che ci può dare la misura della qualità della vita che è possibile vivere dentro questa o quella istituzione. Le società basate su scambi simbolici sono attraversate da intensi flussi desideranti. I comportamenti sontuari, le donazioni e le distruzioni rituali, veicolano il desiderio.

La distruzione creativa elimina lo stock, la ricchezza accumulata, *rimette i debiti* e permette ai flussi desideranti di permeare ogni piega del *socius*. Nel "realismo capitalista" il debito diviene invece una cappa soffocante. L'austerità toglie il respiro e taglia il desiderio. L'accumulo capitalista è sottrazione di ricchezza dal circolo delle relazioni desideranti. Nel momento in cui nel mondo la moneta circolante è arrivata a valori enormi, il dispositivo governamentale ripete il mantra della mancanza. Si vive in un regime di scarsità forzata dalle operazioni di accaparramento condotte da parte dei grandi capitali. Nella sfera digitale, nell'infosfera, dominano i rapporti competitivi attraverso i quali non si cerca più quel gioco tra essere desiderato e desiderare che rimanda a un gioco delle parti nel quale i corpi si ingarbugliano in una prossemica che è il fondamento dell'erotismo. Spesso il rapporto è con un altro senza corpo; con un altro virtuale che rende sterile il desiderio.



Il desiderio è mitopoietico, crea storie. L'immaginazione stessa è piena di desiderio, non è una mancanza ma una creazione; il desiderio non è sottrattivo è additivo. Tutte le volte che si parla di desiderio occorre perciò fare una puntualizzazione. Bisogno e desiderio non sono sinonimi anche se spesso li si usa in questa guisa. Si muovono su piani diversi. C'è un piano sociale, dei rapporti materiali di produzione, dove opera il bisogno, ma questo piano non esaurisce il reale. Gli manca tutto quanto va oltre quella dimensione. Quell'altra dimensione che eccede il senso e alla quale si accede attraverso il piacere, quell'eccesso, quel surplus che slega la sessualità umana dalla mera riproduzione. Che eccede la cucina oltre la fame, che fonda la cucina intorno al surplus di gusto che genera il piacere. È questo il piano del desiderio. Per questo Kojève e gli altri di cui sopra, potevano vedere - seppur con uno sguardo miope - nell'abbondanza americana il punto di arrivo della storia; così come vedere, nella scarsità produttiva del modello di produzione sovietico, un difetto da dover correggere. Una mancanza dell'abbondanza rossa: la Red Plenty di Spufford. Ma anche dietro a queste posizioni si annida una mistificazione. La cultura borghese che vuole che il primo piano, quello dei bisogni sia il piano *naturale*, quello che conta, stigmatizzando così il piano del desiderio in modo tale da poterlo far ripiegare sulle merci. Ma il desiderio è stato messo in secondo piano anche da tutti coloro che danno una lettura dogmatica del *valore d'uso* marxiano orientandolo sul bisogno invece che sul desiderio, spogliando quest'ultimo da tutti gli orpelli che rimandano al piacere. Rifiutando le forme del piacere non finalizzate, anche concluse su di sé. Si ritorna qui ad evocare le società a basso tasso mercantile dove lo scambio è soprattutto simbolico e non mediato da un'unità di riferimento come il denaro. Soltanto l'espiazione mantiene un carico simbolico tipico di una società che del mondo precapitalista ha conservato il debito rendendolo però "irrimettibile", spargendo così in ogni dove, afflizione e dolore e, in ultimo, consenso.



Il denaro è infatti un esempio di una volontà di *digitalizzare* il mondo che culmina nel capitalismo e si concretizza definitivamente nella post modernità degli algoritmi che governano i viventi. Tutte le cose del mondo sono allora quantizzabili, suddivisibili in unità e frazioni del valore unitario della moneta. Il mondo non mercantile è più analogico, bisogna immergerci dentro, guardare in faccia gli altri, desiderarli e farsi desiderare. Il mondo della moneta può essere più asettico: si possono fare transazioni, scambi, senza nessun corpo a corpo, senza nessun coinvolgimento emotivo. Dribblare l'empatia. Costruire relazioni in assenza. Il dispositivo connesso all'invenzione del denaro si è appoggiato su un altro: sulla scrittura alfabetica che ha permesso di parlare e di pensare facendo a meno degli interlocutori, facendo a meno del dialogo, del logos che diviene così *ratio*. La tendenza che ha fondato l'Occidente è quella e la comunicazione tramite social ne è il punto di arrivo. Il *personale è politico* è allora lo slogan femminista rivelatore non soltanto della discriminazione femminile ma di una mossa sulla quale si è consumata gran parte della conflittualità di classe. Si tratta dell'occultamento del piano della riproduzione a scapito di quello della produzione. Un piano che si regge sull'alleanza tra capitalismo e patriarcato. Un piano che si riproduce tramite l'occultamento metodico del desiderio. È il piano di riferimento indispensabile per muoversi dentro e contro il realismo capitalista.

Continua...

“Vogliamo espropriare tutti i beni della chiesa cattolica

GIORNALE PER L'AUTONOMA FEBBRAIO 10 1977 LIRE 200

DA ROMA A MILANO, DA PISA A BOLOGNA LO SPETTRO CHE DA DIECI ANNI NON SMETTE DI TORMENTARE BOLOGNESI E SIMILARMENTE SI AGITA IN SUDURO.

CHE CENTO FIORI SBACCINO
CHE CENTO RADIO TRASMETTANO
CHE CENTO FOGLI PREPARINO
un ALTRO '68
con ALTRE armi

LA RETE E IL NODO.
dopo la militanza

ONORE A WALTER ALASIA

LE NOSTRE SCOMFITE IN REALTA' FROVANO SOLTANTO CHE SIAMO TROPPO POCCHI A COMPLETARE CORREO L'INFAMIA. E DAGLI SPETTATORI CI ASPETTIANO ALMENO CHE SI VERGOGNINO

informazioni false che producano eventi veri

La controinformazione ha denunciato quello che il potere dice di falso. Laddove lo specchio del linguaggio del potere riflette in modo deformato e la realtà ha ristabilito il vero, ma come specchio rispecchiamento. Radio Alice, il linguaggio al di là dello specchio ha costruito lo spazio in cui il soggetto si riconosce, non più come specchio, come verità ristabilita, come immobile riproduzione, ma come pratica di esistenza in trasformazione (ed il linguaggio è un livello della trasformazione). Ora andiamo oltre. Non basta denunciare il falso del potere; occorre denunciare e rompere il vero del potere. Quando il potere dice la verità e pretende sia Naturale va denunciato quanto disumano ed assurdo sia l'ordine di realtà che l'ordine del discorso (il discorso d'ordine) riflette e riproduce: consolida. Portare allo scoperto la deliranza del potere. Ma non solo. Occorre prendere il posto (autovollontari) del potere, parlare con la sua voce. Emettere segni con la voce e il tono del potere. Ma segni falsi. Produzione di informazioni false che mostrino quel che il potere nasconde, e che producano rivolta contro la forza del discorso d'ordine. Riproduciamo il gioco magico della Verità falsificante per dire con il linguaggio del mass-media quello che essi vogliono scongiurare. Basta un piccolo scarto perché il potere mostri il suo delirio: lana dice ogni giorno che vanno fucilati gli assenteisti. Ma questa verità del potere si nasconde dietro un piccolo schermo linguistico. Rappresento, e faccio dire a Lana quello che per me resiste. Ma la forma del potere sta nel parlare col potere della forma. Puoi dire alle Prefetture che è giusto portare via la carne gratta dalle macellerie. Su questa strada, oltre la controinformazione, oltre Alice; la realtà trasforma il linguaggio. Il linguaggio può trasformare la realtà.

costruire le cellule d'azione mao dade

Ridurre l'orario, aumentare i posti di lavoro

Aumentare il salario

Trasformare la produzione e metterla sotto il controllo dei lavoratori

Liberare l'enorme quantità di intelligenza sprecata dal capitalismo:

Fino a oggi la tecnologia è stata un mezzo di controllo e di sfruttamento.

Attende di essere trasformata in strumento di liberazione

Lavorare meno è possibile grazie all'applicazione della cibernetica e dell'informatica.

Zero lavoro in cambio di reddito

Automatizziamo la produzione

Tutto il potere alla manodopera viva

Tutto il lavoro alla manodopera morta”.

A/traverso, Bologna, febbraio 1977 (in Mark Fisher 2020, *Comunismo acido. Introduzione incompiuta*, ultima pagina).

Soundtrack, “Vorrei incontrarti” di Alan Sorrenti dal vivo al teatro Astoria di Firenze nel 1973, dove ero presente:

Indicazioni Bibliografiche II parte

- Mark Fisher, *Desiderio Postcapitalista. Le ultime Lezioni*, minimum fax, Roma 2022
- Elisa Cuter, *Ripartire dal desiderio*, minimum fax, Roma 2020
- Gilberto Pierazzuoli, *Il lavoro è una cosa «seria». Apologia della festa*, ombre corte, Verona 2020
- Claude Moussy, *Gratia et sa famille*, PUF, Parigi 1966
- Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, ombre corte, Verona 2012
- M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009
- Franco Bifo Berardi, *Il terzo inconscio. La psicosfera nell'era virale*, nottetempo, Milano 2022

A partire da due testi sul desiderio (terza parte)

written by Gilberto Pierazzuoli

Terza parte ([qui la prima](#), [qui la seconda](#))

“Ripartire dal desiderio” è un’operazione indispensabile per il movimento femminista dice oggi giustamente Elisa Cuter. Andare cioè in una direzione capace di immaginare un mondo senza il capitalismo, un “comunismo acido” capace di mettere al lavoro il desiderio, risponde Mark Fisher. Per questo l’alleanza tra controcultura e lotta di classe non è giunta a giuste nozze alla fine degli anni sessanta quando una contingenza storico sociale ha visto le due istanze presentarsi contemporaneamente sul palcoscenico della storia in tutti i paesi dell’area occidentale. Ma anche negli anni ’70 in Italia “quando i movimenti uscirono dal riduzionismo economicista e inclusero la dimensione dell’inconscio [e quindi del desiderio] nel processo della soggettivazione sociale” (Bifo, p. 284). Questo anche perché questa enunciazione e questa consapevolezza fa emergere un nuovo soggetto politico che non coincide in tutto e per tutto con il femminile, quello c’era già, aggiunge Cuter. Questo soggetto è il femminismo nel momento in cui porta il sesso (e il desiderio tutto) al centro del discorso creando scompiglio. È questo scompiglio, quello che nelle sue articolazioni le più nascoste, come in quelle le più palesi, che Elisa Cuter prova a raccontarci anche per uscire dalle secche della militanza politica che sembra ripiombare in quegli stessi meccanismi che sconfissero il ’68.

Una sinistra di classe che si smembrava in un pulviscolo di gruppuscoli identitari e settari che per quanto riguarda il “merito dicono tutti la stessa cosa. Ma sono radicalmente contrapposti nel loro stile” (Deleuze e Guattari, p. 66). Una polarizzazione multipla inspiegabile se si trascura la centralità della pulsione desiderante e l’opera di soffocamento della stessa. Bisognerebbe prendere atto di come “la dirigenza di alcuni gruppuscoli si accostò ai giovani con uno spirito repressivo per arginare il desiderio liberato al fine di incanalarlo”, dice Guattari (in Deleuze e Guattari, p. 67). Situazione che frena a tutt’oggi molti tentativi di ripresa della conflittualità sociale che si vorrebbe di nuovo disciplinare con una visione ascetica della militanza e con l’occultamento del desiderio.



Ma è una storia lunga. Anche sul piano del desiderio, e della controcultura corrispondente, le cose non erano e non sono così facili. Dove le femministe portavano al centro del discorso la fase riproduttiva dell'organizzazione sociale dominata dal patriarcato produttivo, i maschi discettavano su forme di *cura di sé* auto referenziali. Da qualche parte dell'Anti Edipo Deleuze e Guattari buttano là una battuta sulla latente omosessualità dei maschi occidentali. La cultura occidentale e la democrazia stessa, girerebbero infatti intorno a forme di associazionismo dalle quali venivano escluse le donne. Con valori positivi quali quelli dell'amicizia come apertura all'altro che però escludeva il vero altro: le donne. I Greci che amministravano la polis affermavano infatti il valore della [parresia](#), della capacità cioè di *dire il vero* nell'enunciazione pubblica che però avveniva tra soli maschi il più isonomicamente conformi. Un'isonomia che si ottiene non scongiurando le differenze sociali ma escludendole (gli schiavi, le donne, gli stranieri). La parresia sarebbe allora alla base della democrazia: "E perché ci sia democrazia deve esserci parresia" dice Foucault (p. 153). Ma la parresia è anche un'etica della verità, una verità che sgorga dal logos, dal rapporto sodale e dialogico dell'Assemblea che non si deve confondere con la retorica, "quello strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla, oppure ciò che vogliono i capi o il Principe. La retorica è un mezzo che permette di persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue" (Foucault, p. 221). La parresia può invece veicolare il desiderio, ma anche viceversa, il desiderio può informare e determinare la parresia. La parresia può essere una sua manifestazione, una *filia* che però, nella cultura occidentale (e non solo), ha escluso le donne e tante forme di desiderio che permettono l'incontro con *l'altro* in senso esteso. La scrittura infine uccide la capacità della parresia di rapportarsi con la verità; si uccide il detto, la voce e il desiderio che è alla base della relazione, del dia-logo; si silenziano le voci anche quando erano maschili. La verità stessa la decide da allora in poi il despota, la *scrive* il despota. La democrazia diviene da allora un sistema politico per interposta persona.



Le cerimonie, il sacrificio, il pasto rituale documentano l'esclusività della politica all'universo maschile dell'Occidente. La polarità uomo/donna si riproduce in quella spiedo/paiolo. Lo spiedo (che oltre a essere attrezzo è anche un'arma) del cacciatore maschio, un modo di cucinare semplice, direttamente sul fuoco anche lontano dal villaggio, dall'*oikos* - l'universo familiare dominato dal femminile e dal paiolo sul focolare domestico - ottiene il monopolio del rituale sacrificale greco. Dopo l'uccisione dell'animale - anch'essa una prerogativa esclusivamente maschile - questi si scambiano i bocconcini arrostiti allo spiedo e in particolare le *splancha* (le interiora) che vengono distribuite tra i sacrificatori e subito consumate. Le viscere rappresentano infatti la cosa più viva e preziosa che la vittima possiede e, quindi, il loro consumo assicura la massima partecipazione al sacrificio. Se poi studiamo i rituali di amicizia e la distribuzione delle carni nei sacrifici si vedrà che per quanto riguarda le relazioni sociali e gli scambi tra maschi, esse sono, guarda caso, dominate dalle *splancha* arrostiti che secondo un rituale ben definito vengono offerte ai presenti con un ordine relativo alla loro appartenenza sociale, caratterizzando così la cucina maschile come espressione della relazione politica e della rappresentanza (cfr. [qui](#)).

Desiderio e piacere non sono la stessa cosa ma sono collegati. Ed è in questo collegamento che si rivela l'azione dei dispositivi di consenso del capitale, quella

risposta che il regime sovietico cercava nell'abbondanza di cui parlavamo sopra e che era incapace di produrre, mentre gli Americani invece la ostentavano. Una ricerca edonistica del piacere e una, almeno in parte, risposta, tutta giocata sul singolo, su forme di individuazione che nell'era digitale si acutizzano smorzando la carica eversiva del diritto al piacere. "La felicità è sovversiva quando diviene collettiva" diceva uno slogan degli anni '70, ci ricorda Bifo (p. 285).

Ma perché il capitalismo riesce a snaturare e deviare il desiderio? È perché ha fatto un'operazione prima: l'Occidente ha individualizzato il piacere. Nella prima bozza della Dichiarazione d'Indipendenza, Jefferson scrisse che ci sono due verità sempre valide: che tutti gli uomini sono creati uguali, e che Dio ci concede tra i diritti inalienabili la vita, la libertà e *the pursuit of Happiness* (la ricerca, il perseguimento della felicità). Non la felicità, ma la ricerca che diviene allora un diritto inalienabile dell'individuo. Questo significa che ogni persona deve ricercare la felicità e se non la raggiunge è una sua sconfitta e non una sconfitta sociale. Con questa indicazione apparentemente magniloquente si getta le basi dell'individualismo nelle democrazie occidentali. Il piacere stesso è allora legato all'individuo e non è più connesso con il desiderio e con la relazione desiderante. Non è più quella eccedenza pulsionale e creativa che esiste al di là dei bisogni, costringendo il desiderio e il piacere stesso a convogliarsi verso l'appagamento. Il piacere diventa una conquista. Si riferisce perciò alle cose o alle persone ridotte a cose, si trasforma in un'acquisizione. È l'edonismo individualista e competitivo delle società dei consumi che pervade l'immaginario occidentale. È la stessa cosa del concetto occidentale di libertà che consiste nella libertà di possedere qualcosa e di ricercare quel possesso. La felicità viene allora confusa con il benessere economico che l'America era capace di produrre e l'economia sovietica no. La società della competizione è così l'arena di una permanente guerra civile.



L'infatuazione per la datificazione del mondo - unico modo per monetizzare le piattaforme digitali - fa crescere esponenzialmente la competizione. Ogni cosa è sottoponibile a un giudizio, ognuno compete e giudica l'altro come in "[Caduta libera](#)" una puntata della serie tv Black Mirror. I tempi di lavoro dilatati, la messa al lavoro del tempo libero, *liminano* il tempo del piacere. Paolo Godani parla di "[piacere che manca](#)". Flussi di desiderio scorrono allora senza trovare uno sbocco aumentando e diffondendo la frustrazione che non riesce a trovare sfogo. La vita online e non in presenza accresce gli effetti di questi tagli del desiderio, la frustrazione si trasforma sempre di più in risentimento che costruisce i propri nemici, in genere le persone che sembra abbiano più successo, l'élite culturali e non i più ricchi, i padroni, il capitalismo. Il fenomeno degli [incel](#) è esemplare. Maschi che, nella presupposizione di avere naturale diritto al sesso, giustificano la loro incapacità di trovare un partner in quanto monopolizzata dai maschi alfa. Il risentimento sociale cresce così nelle bolle della rete ed è così convogliato verso le doti di avvenenza e non verso i conflitti di classe. Così come [l'odio verso l'élite culturali](#), contro il politicamente corretto e l'emancipazione femminile che esse diffondono, ha aperto la strada a una forma di revanscismo che promuove

l'ignoranza e difende i privilegi del maschio bianco risentito anche per l'impossibilità di incanalare i flussi di desiderio verso quel femminile divenuto sfuggente. Una forma di autocoscienza maschile retrograda, patriarcale e fascista che le bolle dei social e dei forum in rete permettono e facilitano.

Il nesso desiderio piacere è l'energia che rende possibile la conoscenza etica, dice Bifo (p. 282). L'etica e non la morale è un criterio di organizzazione della realtà a partire dall'altro. L'etica è propositiva, la morale è prescrittiva, nega. L'estetica è una forma di etica. L'etica è un potenziale morfogenetico, nel senso che fa emergere le cose dal continuum indistinto della percezione spuria. E lo fa secondo delle convenzioni che si stabiliscono nei rapporti. È dunque intermediata dal desiderio. Il desiderio stesso è creatore dell'altro come polo attrattore e come dinamica dialogica in senso esteso, come dialogo anche dei corpi. Le convenzioni sono infatti forme comunicative non soltanto linguistiche. I rapporti mediati dagli strumenti digitali, per come sono usati e implementati oggi, riducono invece l'etica a una forma di morale mediana stabilita in termini probabilistici; a morale dominante dove l'intermediazione del desiderio non è più necessaria. La creazione del senso è qui controllata e definita dall'algoritmo, non ci sono scambi, contatti, scontri. I sensi sono superflui in special modo quelli prossemici, il tatto, il gusto e l'odorato. Il soggetto è monoliticamente astratto. Manca di plasticità e di elasticità. Al massimo è un soggetto di competizione ma non con l'altro, ma con una definizione dell'altro determinata statisticamente. Con un target così costruito. La propensione desiderante non trova sponda, al massimo dei feticci e la sensazione di impotenza (anche di quella amatoriale) e la frustrazione conseguente, dilagano. "Il desiderio è il re nel regno dell'immaginario" (Bifo, p. 284). È mitopoietico, è lo strumento in grado di creare delle possibilità che ci strappino dal "caosmo", una contrazione tra cosmo e caos come ci suggerisce Guattari. Adesso questo lavoro lo fanno le macchine. È questo il senso profondo del *deep learning*. Deep sta infatti per profondo ma anche, e per conseguenza, oscuro. È questa la *black box*, la scatola nera che non rivela ma che nasconde. Nei sistemi complessi infatti la concettualizzazione della scatola nera è un sistema che permette di verificare, partendo da condizioni iniziali date, che si ottengano dei risultati precedentemente teorizzati, il tutto senza poter "vedere" ciò che accade all'interno della *black box* stessa. I passaggi e i processi interni alla scatola nera, insomma, restano ignoti a chi è chiamato a verificare l'esattezza del risultato finale. L'algoritmo, per vie imperscrutabili ai sensi umani, pesca nelle oscurità profonde del *caosmo* delle corrispondenze con le quali crea i suoi pattern che non

sono quelli che gli umani creano relazionandosi. Per di più queste corrispondenze non derivano da un processo di tipo causale ma possono servire per scoprirne uno non altrimenti rivelato. È questa la “[fine della teoria](#)” secondo quella forma di pensiero iper-accelerazionista alla [Kurzweil](#).



Si crea dunque una scissione che separa desiderio e piacere. Anche cedendo a una visione riduzionista, per la quale il piacere sarebbe infatti soltanto una scarica di serotonina e dopamina prodotte da varie attività tra le quali i rapporti intraspecifici favoriti dall'ossitocina, quest'ultima avente una funzione di tipo desiderante, la mancanza di relazioni - l'averle rese in un certo senso superflue - non farebbe cessare il desiderio ma lo disgiungerebbe dal piacere che si dovrà così appoggiare a qualcos'altro: i feticci, appunto.

Indicazioni bibliografiche di tutte le parti

- Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996

- Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- Francis Spufford, *L'ultima favola russa*, Bollati Boringhieri, Torino 2016
- Mark Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici kpunk/1*, minimum fax, Roma 2020
- Mark Fisher, *Desiderio Postcapitalista. Le ultime Lezioni*, minimum fax, Roma 2022
- Elisa Cuter, *Ripartire dal desiderio*, minimum fax, Roma 2020
- Gilberto Pierazzuoli, *Il lavoro è una cosa «seria». Apologia della festa*, ombre corte, Verona 2020
- Claude Moussy, *Gratia et sa famille*, PUF, Parigi 1966
- Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, ombre corte, Verona 2012
- M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009
- Franco Bifo Berardi, *Il terzo inconscio. La psicosfera nell'era virale*, nottetempo, Milano 2022
- Fèlix Guattari, *Caosmosi*, Mimesis, Milano 2020