

# Il circolo dell'ascesi

## Il valore d'uso come bisogno generico e l'astrazione reale del consumo

Roberto Gerace

**Abstract:** The essay proposes to extend the paradigm of Real Abstraction to the sphere of the Theory of Need. Previous studies have dealt with needs in a Marxist key (Heller, Keucheyan), attempting to define how to recognize which ones are authentic. Nevertheless, they haven't got rid of the antinomy between luxury and frugality, which the same Marx in the *1844 Manuscripts* considered typical of bourgeois economists. Taking suggestions from the pages on *Needs, Production, and the Division of Labor*, this paper aims to define use value as general need: to work properly, the first thing capitalism must produce is in fact a state of need in itself. As a result, we can identify as "consume fetishism" this inversion between supply and demand. Extending Finelli's reflections on the persistence of the *Gattungswesen* paradigm, we can hence describe the evolution of Marx's thought as an overturning of the same antinomy from one opposite to the other. In his early writings, he criticized money for being a general need and magnified the general nature of human labor. In the *Grundrisse*, on the contrary, he criticized general labor for crushing the singularity of the workers, while praising the capacity of capitalism to make man's needs more general. As a result, we may have to put in doubt the classic paradigm of the contradiction between Capital and Labor. Maybe the core conflict to face is between an economy of abstract needs and a politics of concrete needs.

**Keywords:** Theory of Need; Theory of Value; Real Abstraction; Fetishism; Roberto Finelli.

### 1. La catastrofe del valore d'uso

Questo studio si pone in continuità con la prospettiva d'indagine inaugurata da Roberto Finelli in tre suoi libri che valorizzano Marx come un filosofo dell'astrazione e non della contraddizione<sup>1</sup>. Finelli è stato uno dei primi studiosi a porre al centro delle sue riflessioni la nozione di astrazione reale, che oggi attrae un interesse crescente nell'ambito degli studi marxiani, come testimonia, tra l'altro, il recente volume collettaneo a cura

---

\* Università di Pisa (roberto.gerace@phd.unipi.it)

<sup>1</sup> Finelli (1987), Finelli (2004) e Finelli (2014).

di Antonio Oliva, Ángel Oliva e Iván Novara<sup>2</sup>. Criticando il fondo deterministico del materialismo storico, Finelli legge la critica dell'economia politica marxiana attraverso lo schema dialettico del cosiddetto "circolo del presupposto-posto". Secondo una logica che lo colloca in continuità con il *Geist* hegeliano, il capitale funzionerebbe come un soggetto che pone continuamente i propri presupposti, ossia come un'astrazione che diventa "praticamente vera" nella qualità astratta e desoggettivizzata del lavoro che costituisce il cuore stesso della produzione<sup>3</sup>. In un contributo più recente Finelli insiste poi sulla necessità di istituire una "dialettica della dissimulazione" che smascheri il camuffamento implicito nell'astrazione reale del capitalismo, in cui l'apparente libertà degli attori sul piano della circolazione delle merci (la quale riceve una legittimazione giuridica nell'eguaglianza di tutti gli individui di fronte alla legge) maschera la logica di dominio che subordina l'uno all'altro quegli stessi individui nei rapporti di produzione<sup>4</sup>. Il capitale sarebbe quindi, per usare una sua espressione suggestiva, una sorta di "inconscio sociale" della modernità.

La tesi fondamentale che vorrei approfondire è che alla qualità astratta e desoggettivizzata del lavoro non possa che conseguire una qualità altrettanto astratta e desoggettivizzata del prodotto. Ciò su cui vorrei interrogarmi in questo contributo è quindi in che misura il modo di produzione capitalistico condizioni la forma, che è come dire la teleologia interna, dei valori d'uso, allo scopo di perpetuare anche sul piano del consumo il circolo del presupposto-posto che di continuo lo legittima.

Del resto, interrogativi simili si poneva lo stesso Finelli quando lamentava quella "catastrofe del valor d'uso" che ha sottratto "ogni sapore alla frutta che mangiamo", trasformando persino la nostra esperienza di consumatori in quella di fruitori di astrazioni<sup>5</sup>. L'astrazione si fa "praticamente vera" non soltanto nel mutamento delle forme di lavoro, ma nell'ideazione stessa dei prodotti circolanti sul mercato. E così quella "dialettica della dissimulazione" che coinvolge i rapporti tra l'economico e il giuridico va identificata, a un livello logico più elementare, come la regola segreta della produzione delle merci nel capitalismo: una regola che permette a una mela di avere la parvenza di una mela concreta, mentre nasconde nel suo corpo insapore la cristallizzazione di un'idea standardizzata di mela in generale.

---

<sup>2</sup> Oliva, Oliva, Novara (2020). Per una panoramica ragionata sui principali vantaggi di questo concetto, ma anche sulle sue diverse declinazioni, cfr. l'ormai classico Toscano (2008) e il più recente Pozzoni (in uscita).

<sup>3</sup> Finelli (2014, 113-125).

<sup>4</sup> Finelli (2020).

<sup>5</sup> Finelli (2014, 32).

La riflessione di Finelli ha in questo caso qualcosa in comune con alcune intuizioni preziose di un altro filosofo dell'astrazione, lo Slavoj Žižek che nello scritto sul *Trash sublime*, intrecciando Marx a Lacan, sosteneva che, nel bere la Diet Coke, noi consumiamo "il Nulla come tale"<sup>6</sup>. Il paradosso di questa catastrofe è che essa non ha nulla a che vedere con la quantità dei beni disponibili (ciò su cui si interroga per statuto l'economia, anche marxiana), ma con la sua qualità. C'è infatti un'enorme differenza tra non gustare il sapore di una mela e gustare una mela che non ha sapore: solo nel primo caso si può parlare a rigore di un'assenza, cioè di una quantità nulla di valore d'uso; nel secondo caso ciò che noi consumiamo è invece la *qualità* nulla della merce, ossia una pura negazione. Per comprendere che cosa sia la qualità d'uso di una merce, bisogna a mio avviso chiedersi in che misura la sua forma materiale, oggettiva, prefiguri il contenuto soggettivo del bisogno che può soddisfare. È Marx stesso a indicarci questa strada: "Non solo l'oggetto del consumo, ma anche il modo del consumo viene quindi prodotto dalla produzione, non solo oggettivamente, bensì anche soggettivamente. La produzione crea dunque il consumatore"<sup>7</sup>.

Nonostante quest'ultima affermazione, e sebbene una parte importante della sua opera si possa considerare come un'inesausta riflessione in ottica materialistica sul tema della merce, è una cosa singolare che Marx riservi poco o nessuno spazio all'aspetto materiale, che è come dire alla forma di quest'ultima. Se il *Capitale* è quel capolavoro della storia del pensiero che mette al centro di ogni analisi la produzione delle merci, in esso però sembra mancare una dialettica della produzione dei beni *in quanto tali*, ossia una riflessione su come il modo di produzione influenzi la qualità dei valori d'uso. Come vedremo, questo è vero solo in parte.

## **2. "Il vero bisogno prodotto dall'economia politica"**

Alla domanda che ci siamo posti, e cioè se all'astrazione reale del lavoro astratto corrisponda un'analogia astrazione reale del valore d'uso astratto, possiamo rispondere soltanto a una condizione: solo, cioè, se ci accorgiamo che una merce del cui corpo materiale Marx si occupi estensivamente esiste, ed è la forza lavoro. La forza lavoro è per il capitalista qualcosa di simile alla merce perfetta: dopo averla comprata corrispondendole una

---

<sup>6</sup> Žižek (2013, 31). Per l'uso originale che Žižek compie del concetto di astrazione reale, mutuandolo da Alfred Sohn-Rethel, cfr. Žižek (2014).

<sup>7</sup> Marx (1976, 15).

quantità  $n$  di salario, la consuma per spremere da essa (o, meglio, dalla vendita delle merci che avrà prodotto) una quantità  $n + x$  di valore.

Il capitalista paga, per esempio, il valore giornaliero della forza lavoro. Dunque, l'uso di questa, come di ogni altra merce, mettiamo di un cavallo noleggiato dalla mattina alla sera, gli appartiene per tutta la durata di quel giorno. Il suo uso appartiene al compratore della merce, e in realtà il possessore della forza lavoro, dando il suo lavoro, non dà che il valore d'uso da lui venduto. Dal momento che è entrato nell'officina del capitalista, è a quest'ultimo che appartiene il valore d'uso della sua forza lavoro; quindi il suo uso, cioè il lavoro. Mediante la compera della forza lavoro, il capitalista ha incorporato il lavoro stesso, come lievito vivente, nei morti elementi costitutivi del prodotto, che egualmente gli appartengono. Dal suo punto di vista, il processo lavorativo non è che il consumo della merce forza lavoro da lui acquistata, ma da lui consumabile solo a patto di aggiungerle mezzi di produzione. Il processo lavorativo è quindi un processo fra cose che il capitalista ha acquistato, fra cose che possiede in proprio. Perciò il prodotto di questo processo gli appartiene tanto quanto gli appartiene il prodotto del processo di fermentazione nella sua cantina<sup>8</sup>.

Per estrarre il plusvalore, il capitalista ha dunque bisogno di trattare l'operaio come un valore d'uso qualunque, con l'obiettivo, per così dire, di sovraconsumarlo. Anzi, per essere precisi, non esisterebbe alcun plusvalore se dapprima non ci fosse questa forma di sovraconsumo. *Dal punto di vista del capitalista*, ci dice implicitamente Marx, il modo di produzione capitalistico si può considerare un modo di consumo. Vediamo quindi come quella teoria che è stata chiamata del valore-lavoro si debba concepire specularmente anche come una teoria del valore-consumo o, se si preferisce, come una teoria del nesso tra valore, lavoro e consumo.

L'ipotesi che proveremo a dimostrare è allora che quella qualità generica della forza lavoro venduta dall'operaio, che fa dire a Marx che il valore di scambio è lavoro umano generico incorporato nella merce, dal punto di vista del capitalista che la compra è bisogno umano generalizzato. Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che il capitalista acquisti la forza lavoro avendo in mente perlopiù di sottoporla a un consumo specifico, perché la specificità di questo consumo riguarderà la forza lavoro quando avrà *smesso* di essere una merce: ossia quando avrà assunto la forma del lavoro vivo. Il senso implicito di questo brano è infatti che essa può essere considerata una merce solo *prima* di essere acquistata: una volta attraversati i cancelli della fabbrica, essa diventa un valore d'uso che va consumato più intensamente che si può. Da questa situazione segue che minacciare il licenziamento significa prospettare al lavoratore non una fuoriuscita dalla, ma un *ritorno* alla condizione di merce, come del resto testimoniano i tanti

<sup>8</sup> Marx (2009, 282).

siti come LinkedIn, in cui i disoccupati e i precari si offrono all'acquisto del datore di lavoro, con tanto di scheda merceologica nella forma del curriculum. Se il primo consiglio che si dà di solito a chi cerca lavoro è di dimostrare di saper fare tante cose, avere tanti interessi ed essere sempre aperto a nuovi stimoli, è perché la capacità di soddisfare bisogni variegati (ossia di divenire pura meccanica al servizio dell'eterogeneità dei fini altrui) è ciò che il capitale chiede alla forza lavoro per statuto. Considerata come merce, la forza lavoro non è dunque altro che bisogno generico cristallizzato in un corpo umano, mentre il lavoro vivo è il bisogno concreto per cui viene dispiegata.

Se partiamo da qui, approfondendo il parallelismo con il plusvalore, non è difficile definire il sovraconsumo come quella quota di bisogno in eccesso che il pluslavoro soddisfa a vantaggio del capitalista. Ma come può esistere un bisogno in eccesso? A spiegarcelo è la prima pagina del testo marxiano su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*, che è contenuto nei *Manoscritti*:

Abbiamo visto quale significato ha, una volta che sia presupposto il socialismo, la *ricchezza* dei bisogni umani e quale significato hanno perciò sia un *nuovo modo di produzione* sia un nuovo *oggetto* della produzione: nuova affermazione della forza essenziale *umana* e nuovo arricchimento dell'essenza *umana*. Sotto la proprietà privata le cose assumono un significato inverso: ogni uomo mira a creare nell'altro un *nuovo* bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per porlo in una nuova dipendenza e incitarlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovare in ciò la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. L'aumento della massa di oggetti è dunque accompagnato da un'estensione del regno degli esseri estranei a cui l'uomo è soggetto, ed ogni nuovo prodotto rappresenta una nuova *possibilità* di reciproco inganno e di reciproca spogliazione. L'uomo diventa sempre più povero come uomo, ed ha bisogno di una sempre maggiore quantità di *denaro* per impadronirsi dell'essere ostile; la potenza del suo *denaro* diminuisce esattamente in ragione inversa alla massa della produzione, cioè la sua indigenza aumenta a misura che cresce la *potenza* del denaro. Il bisogno di denaro è perciò il vero bisogno prodotto dall'economia politica e l'unico bisogno che essa produce. La *quantità* del denaro diviene sempre più l'unica proprietà che gli conferisce *potenza*; come il denaro riduce ogni essere alla sua forma astratta, così riduce anche se stesso, nel suo proprio movimento, ad un essere *quantitativo*. La *manchezza di misura* e la *smoderatezza* diviene la sua vera misura<sup>9</sup>.

Come Marx dirà nelle pagine che seguono, questo bisogno in eccesso che il capitale deve produrre per vendere le sue merci il più possibile è cioè il lusso. Non è quindi strano che la parola sovraconsumo [*Ueberconsum-*

---

<sup>9</sup> Marx (2018, 205).

tion], pur non comparando mai nel *Capitale*, in quelle rare volte (cinque) in cui la si rintraccia nei *Grundrisse*, serve sempre a definire le abitudini di consumo “insensato”, “mostruoso” e “bizzarro” delle classi improduttive delle società precapitalistiche<sup>10</sup>.

Commentando il passo dei *Manoscritti* riportato sopra, Agnes Heller ha mostrato che nel passaggio da questi ai *Grundrisse* la descrizione che Marx compie della funzione astratta del denaro subisce un deciso mutamento d'accento, perché il termine “astratto” tende sempre più a essere soppiantato dall'aggettivo “generale”. “La ‘riduzione all'astrazione’ contiene sempre in Marx un accento di valore negativo”, sottolinea la filosofa ungherese, “mentre il termine ‘generale’ ne ha sempre uno positivo”<sup>11</sup>. Come mai si verifica questo mutamento? A ben vedere, esso non fa che realizzare un'ambiguità già presente nel brano dei *Manoscritti*, allorché l'autore sottolinea che nella società socialista il nuovo oggetto della produzione dovrà soddisfare i bisogni “dell'essenza umana”. Sebbene Marx scriva in corsivo il secondo termine, la nostra attenzione dovrebbe appuntarsi sul primo: quell'essenza umana che presuppone idealisticamente l'esistenza di un uomo assolutamente generico. Marx sviluppa in modo ancor più esplicito questa idea nel seguente brano dei *Grundrisse*:

la scoperta, la creazione e il soddisfacimento di nuovi bisogni generati dalla società stessa; la formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la produzione di esso come uomo per quanto è possibile ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni - la sua produzione come prodotto sociale possibilmente totale e universale (giacché per avere un'ampia gamma di godimenti deve esserne capace, ossia colto in alto grado) - tutto ciò è condizione della produzione fondata sul capitale. [...] In conformità con questa sua tendenza il capitale tende a trascendere sia le barriere e i pregiudizi morali, sia l'idolatria della natura, sia il soddisfacimento tradizionale, modestamente chiuso entro limiti determinati, dei bisogni esistenti, e la riproduzione di un vecchio modo di vivere. Nei confronti di tutto questo esso è distruttivo e agisce nel senso di un perenne rivoluzionamento, abbattendo tutte le barriere che ostacolano lo sviluppo delle forze produttive, l'espansione dei bisogni, la molteplicità della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito<sup>12</sup>.

Siamo cioè qui di fronte a un aspetto complementare di quella indecisione con cui Marx si esprime sul tema della genericità del lavoro richiesto all'operaio, su cui si è fissata l'attenzione di Finelli: l'astrazione come “astrazione [...] da ogni possibile rapporto di uso e di commercio

---

<sup>10</sup> Gli aggettivi tra virgolette vengono da Marx (1976, 405).

<sup>11</sup> Heller (1974, 57).

<sup>12</sup> Marx (1976, 376-377).

col mondo”, da una parte<sup>13</sup>; dall'altra, l'astrazione come quella sottrazione, insita nella divisione del lavoro, alle possibilità infinite della specie umana intesa come ente generico (*Gattungswesen*). Mentre nel primo caso, tipico dei *Grundrisse*, il concetto di astrazione viene usato come sinonimo di una genericità che spoglia l'operaio della propria soggettività, ossia di “un universale che lo priva di ogni caratteristica individuale”<sup>14</sup>, nel secondo caso, caratteristico dell'*Ideologia tedesca*, invece, l'astrazione è ciò che *si oppone* alla libera manifestazione di questa genericità fondamentale che costituirebbe (in linea con l'antropologia di Feuerbach) la natura umana.

Come possiamo vedere dai brani che ho citato sopra, anche per la nozione di bisogno si riscontra un'oscillazione simile, con la differenza che l'evoluzione dal Marx giovane a quello maturo è in questo caso di segno opposto, ossia da una posizione almeno parzialmente critica nei confronti della genericità a una invece euforica: scopriremo nella conclusione quali gravi problemi originino da questa simmetria. Nei *Manoscritti* ogni nuovo bisogno indotto dalla produzione capitalistica non fa che porre l'uomo “in una nuova dipendenza e incitarlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica”<sup>15</sup>: in altre parole, l'aumentata universalità delle sue esigenze di godimento non può che condurlo a un bisogno sempre maggiore di accaparramento di denaro, e quindi a un'accresciuta disponibilità ad alienare una parte della propria libertà al servizio di questo progressivo sforzo di accumulo. Nei *Grundrisse* troviamo invece un'idea che si potrebbe definire addirittura opposta, ossia che la scoperta di nuovi bisogni ad opera del capitale non può che contribuire alla “formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale” e che un uomo è “ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni”<sup>16</sup>: secondo questa lettura, il capitalismo esprimerebbe quindi una spinta emancipatrice nella sua capacità di suggerire forme sempre nuove di godimento, approfondendo così l'universalità del nostro concetto di bisogno, e il problema sarebbe semmai che, per riuscirci, deve al contempo condurre il lavoratore in uno stato di indigenza, trasformandolo in un essere “privo di bisogni”<sup>17</sup>. L'orizzonte che una società socialista dovrebbe perseguire sarebbe dunque il mantenimento di questa universalità dispiegata dei bisogni incoraggiata dal capitalismo e, al contempo, la promozione delle condizioni perché tutti possano accedervi paritariamente.

---

<sup>13</sup> Finelli (2014, 118).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Marx (2018, 205).

<sup>16</sup> Marx (1976, 376).

<sup>17</sup> Heller (1974, 51).



Accettando quest'ultimo punto di vista, in un suo libro famoso Heller ha finito col teorizzare una distinzione tra i "bisogni radicali", che sono autentici perché qualitativi, e i "bisogni alienati", che sono invece inautentici perché quantitativi. Mentre i primi riguardano la sfera intima dell'uomo e hanno a che fare con l'amore, l'amicizia e il gioco, i secondi hanno a che vedere col desiderio esteriore di accumulazione di potere, soldi e beni. È un'ipotesi ricca di spunti suggestivi, ma che tralascia di porre in questione fino in fondo quell'ambiguità tra i due diversi accenti con cui Marx descrive l'astrazione che pure ella stessa aveva avuto il merito di sottolineare, finendo per riprodurre le stesse contraddizioni che qui cercheremo di mostrare. Su una linea di continuità ancora più stretta con il Marx del brano dei *Grundrisse* si colloca anche la recente proposta teorica di Razmig Keucheyan, che nel suo libro sui *Bisogni artificiali*, valorizzando l'eredità di André Gorz, giunge addirittura ad auspicare un "comunismo del lusso" dagli echi fortemente schilleriani, in cui tutti i cittadini si trasformino in artisti<sup>18</sup>. Enfatizzando due aspetti opposti, né Heller né Keucheyan escono però dal falso problema della scelta tra lusso e frugalità, su cui del resto ha avuto modo di esercitarsi una porzione cospicua della storia del marxismo: da una parte il marxismo umanistico di chi ha creduto di poter identificare i bisogni essenziali dall'alto, con criteri moralistici, criticando la logica quantitativa in quanto tale; dall'altra il marxismo "desiderante" o postumano dei discepoli di Nietzsche, che hanno immaginato il comunismo come una definitiva liberazione dell'infinito potenziale immanente di godimento di un uomo ormai sottratto al *principium individuationis*.

### 3. Il circolo dell'ascesi

Eppure era già il Marx dei *Manoscritti* a confutare questo genere di prospettive antinomiche, che egli stesso, forse dimenticando quanto aveva scoperto da giovane, finirà per incoraggiare nel brano citato dei *Grundrisse*. Nella parte finale dello scritto su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*, infatti, il filosofo di Treviri ci mostra che questa contrapposizione tra chi incoraggia il lusso e chi invece predica l'ascesi ricalca a ben vedere un dibattito nato tra gli economisti classici:

È vero che a questo punto sorge una controversia sul terreno dell'economia politica. Gli uni (Lauderdale, Malthus ecc.) raccomandano il *lusso* ed esecrano il risparmio; gli altri (Say, Ricardo ecc.) raccomandano il risparmio ed esecrano il lusso. Ma

---

<sup>18</sup> Keucheyan (2021, 128).



i primi confessano di volere il lusso per produrre il *lavoro*, cioè il risparmio assoluto; e gli altri confessano di raccomandare il risparmio per produrre la *ricchezza*, cioè il lusso. I primi hanno l'illusione *romantica* che l'avidità da sola non possa determinare il consumo dei ricchi, ed entrano in contraddizione con le loro proprie leggi, quando spacciano immediatamente la *prodigalità* come mezzo di arricchimento; da parte degli avversari viene loro dimostrato, perciò, con grande serietà e in maniera circostanziata che con la prodigalità io riduco e non aumento il *mio avere*. I secondi sono ipocriti nel non ammettere che proprio l'umore e il capriccio determinano la produzione; dimenticano i "bisogni raffinati", dimenticano che senza consumo non ci sarebbe produzione; dimenticano che per effetto della concorrenza la produzione è destinata a diventare produzione più multiforme e di generi di lusso; dimenticano che per loro l'uso determina il valore della cosa e che, d'altra parte, è la moda a determinare l'uso; desiderano veder prodotte soltanto "cose utili", ma dimenticano che la produzione di cose utili produce troppa popolazione *inutile*. Entrambe le parti dimenticano che prodigalità e risparmio, || lusso e privazione, ricchezza e povertà sono la stessa cosa<sup>19</sup>.

Si tratta di un brano di un'acutezza straordinaria. Quello che Marx ci sta dicendo è che la contrapposizione tra "prodigalità e risparmio, lusso e privazione, ricchezza e povertà" è falsa per statuto, perché è l'esito logico naturale del rovesciamento tra il momento logico del consumo e quello della produzione, che è a ben vedere il vero nocciolo di tutta la vicenda. In altre parole, quando Marx sottolinea che la produzione di bisogni sempre nuovi è una caratteristica fondamentale del capitalismo, non dobbiamo intendere questa affermazione in un qualche senso metonimico: per esempio come un'anticipazione della critica novecentesca alla società dei consumi in quanto promotrice di "bisogni manipolati", magari attraverso la pubblicità, come sostiene Heller<sup>20</sup>. Questa manipolazione non è un'attività collaterale di cui il capitale si serve per meglio promuovere le merci, ma è inscritta nell'essenza stessa della loro produzione in quanto tale. Se, come Marx ci ha spiegato, esiste un carattere feticistico della merce come valore di scambio, in virtù del quale noi agiamo come se fosse il denaro a dare valore alle merci, e non le merci a rappresentare il proprio valore nel denaro; allora esisterà anche un carattere feticistico della merce come valore d'uso, in virtù del quale noi agiamo come se fosse il bisogno a rendere utile il denaro, mentre a ben vedere è il denaro a rendere utile il bisogno. Non siamo noi, insomma, ad avere bisogno del denaro, ma è il denaro ad avere bisogno di noi. Se "il bisogno di denaro è [...] il vero bisogno prodotto dall'economia politica", come Marx scriveva qualche pagina prima, è perché il denaro stesso, come valore d'uso, è bisogno umano generalizzato. Desiderare il denaro significa dunque avere bisogno del bisogno.

<sup>19</sup> Marx (2018, 210-211).

<sup>20</sup> Heller (1974, 55).

In altri termini, proprio perché il capitalista non produce per una domanda già definita dai desideri concreti degli uomini e delle donne in carne e ossa, ma in vista del mercato, il primo prodotto che deve vendere non può che essere il *bisogno stesso in quanto tale*, che viene così a costituire l'astrazione reale considerata dal lato del consumo. Il primo esempio di questo lo si riscontra proprio nella contraddittoria ascesi del capitalista, che, alla stregua di un vampiro, nel momento stesso in cui accumula quantità sempre maggiori di capitale, finisce per procurarsi anche il bisogno di consumare quantità sempre crescenti di operai<sup>21</sup>. Proprio per via di questo elementare nesso dialettico, che potremmo chiamare *feticismo del consumo*, Marx può affermare che “prodigalità e risparmio, lusso e privazione, ricchezza e povertà sono la stessa cosa”: perché si tratta di coppie di elementi che si rafforzano a vicenda - più prodigalità chiama più risparmio, più lusso chiama più privazione, più ricchezza chiama più povertà e viceversa - non solo nei rapporti tra il capitalista e l'operaio, come comunemente si intende, ma in seno alla stessa coscienza scissa del capitalista. Proprio come nel modo di produzione capitalistico il lavoro generico che l'operaio compie sotto il capitale diventa la regola di ogni forma di lavoro, alla stessa maniera, se consideriamo il capitalismo nella sua fattispecie speculare di modo di consumo, il consumo generico che il capitalista compie della forza-lavoro diventa la regola di ogni forma di consumo.

A questo punto si potrebbe obiettare che nello scritto su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro* Marx considera i nuovi bisogni creati di continuo dal capitalismo come una cosa che riguarda “il consumo dei ricchi”. È anzi per sostenere il loro lusso che c'è bisogno di mantenere i lavoratori in uno stato di deprivazione. A differenza di quanto sostiene Heller, tuttavia, questa deprivazione non rende affatto l'operaio “privo di bisogni”<sup>22</sup>, ossia capace di concepire solo bisogni del tutto elementari e quasi bestiali (o, come li definisce lei, “esistenziali”)<sup>23</sup>. A ben vedere, è lo stesso Marx dei *Manoscritti* che sembra avallare questo pregiudizio:

Dall'altra parte questa estraniamento si mostra producendo, per un verso, il raffinamento dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli e, per l'altro verso, un imbarbarimento bestiale, la completa, rozza e astratta semplicità del bisogno; o meglio riproducendo se stessa nel suo contrario. Persino il bisogno di aria aperta cessa di essere un bisogno per il lavoratore, l'uomo torna in un'abitazione trogloditica, che

---

<sup>21</sup> Per un'interpretazione in chiave “gotica” della teoria del valore, di cui questo contributo è in parte debitore, cfr. Bellofiore (2013, 42-78).

<sup>22</sup> Heller (1974, 51).

<sup>23</sup> Heller (1974, 153 e ss).

ora, però, è appestata dai miasmi mefitici della civiltà, e che egli occupa soltanto *precaramente*, essendo diventata per lui una potenza estranea che ogni giorno può sottrarsi a lui e da cui egli ogni giorno, se non paga, può essere cacciato. Questo sepolcro egli deve *pagarlo*<sup>24</sup>.

Ciò che Heller non nota è che in questo passo, nel descrivere la presunta assenza di bisogni dell'operaio, in una maniera sia pure ambigua Marx sta in realtà assumendo il punto di vista del capitalista: sta cioè anticipando quella mossa fenomenologica che sarà tipica dei primi capitoli del *Capitale*, dove, per dedurre il valore di scambio, dovrà prendere inizialmente le parti “dell'operatore del mercato, che non sa ancora nulla di ciò che accade nella produzione, e a cui dunque una comune misura del valore come il lavoro astratto non può che apparire una convenzione artificiale messa in atto tra tutti gli operatori del mercato”<sup>25</sup>. Ancora una volta siamo tratti in inganno dall'uso dei corsivi: nella frase “Questo sepolcro egli deve *pagarlo*”, bisognerebbe porre l'attenzione soprattutto sul *deve*. Come gli accade spesso, e soprattutto in questo scritto, il filosofo di Treviri sta descrivendo la dialettica dei bisogni per come si presenta alle esigenze del capitale: ed è sempre a quest'ultimo che il lavoratore *deve* pagare. Tant'è che, nella lunga parentesi immediatamente precedente al brano citato, questo immedesimarsi nelle vesti del capitalista arrivava ad assumere la forma del discorso diretto, con delle punte di espressionismo stilistico:

(ogni prodotto è un'esca con cui si vuole trarre a sé l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o possibile è una debolezza che attirerà la mosca nella pania – sfruttamento generale dell'essenza comunitaria dell'uomo, allo stesso modo che ciascuna imperfezione dell'uomo è un legame col cielo, un lato da cui il suo cuore è accessibile al prete; ogni necessità è un'occasione per accostarsi al vicino con l'aria più amabile e dirgli: amico caro, io ti do ciò che ti necessita; ma tu conosci la *conditio sine qua non*; tu sai con quale inchiostro devi sottoscrivere il tuo impegno con me; mentre ti procuro un godimento, ti spenno)<sup>26</sup>.

È mantenendo ancora la visuale di chi dice “amico caro, [...] ti spenno” che Marx prosegue dicendo “Dall'altra parte questa estraniamento si mostra...” ecc. *L'altra parte* di cui parla non implica un mutamento di prospettiva dall'ottica soggettiva del capitale a quella altrettanto soggettiva del lavoro. Al contrario, l'operaio non smette nemmeno per un attimo di essere osservato dall'esterno. Sebbene infatti l'espressionismo della “abitazione

<sup>24</sup> Marx (2018, 207).

<sup>25</sup> Finelli (2014, 133).

<sup>26</sup> Marx (2018, 207).

trogloditica” e dei “miasmi mefitici della civiltà” sembri ora funzionale alla denuncia delle condizioni disumane in cui egli versa, *concettualmente* tutto è ancora osservato dal punto di vista di chi ha interesse a teorizzare che i suoi bisogni siano scarsi o nulli, e che proprio per questo lo si può sfruttare *ad libitum*. Tant’è che nella pagina successiva questa immedesimazione concettuale, finora solo implicita, diventa finalmente manifesta:

Come la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli generi la mancanza di bisogni e di mezzi, è dimostrato dall’economista (e dal capitalista: in generale va notato che parliamo sempre di empirici uomini d’affari quando ci riferiamo agli economisti, che sono la loro giustificazione ed esistenza scientifica) in un duplice modo<sup>27</sup>...

Non importa qui discutere per intero il ragionamento che segue: basti sottolineare che vi è detto in modo chiaro che è il capitalista che “fa del lavoratore un essere insensibile e senza bisogni”. È invece cruciale mettere in rilievo che Marx sentirà l’esigenza di chiarire proprio il brano sull’imbarbarimento dei bisogni in un appunto isolato delle *Aggiunte* a questo scritto:

Abbiamo detto sopra che l’uomo torna ad *abitare caverne* ecc., ma lo fa in una forma estraniata e ostile. Il selvaggio nella sua caverna – quest’elemento naturale che gli si offre spontaneamente perché egli se ne serve e vi trovi riparo – non si sente estraneo, anzi si sente a suo agio come il *pesce* nell’acqua. Ma lo scantinato del povero è un’abitazione ostile, «una potenza estranea che si dà a lui soltanto a patto che egli dia ad essa il suo tributo di sudore di sangue» – un’abitazione che non può considerare come la propria casa, dove egli possa finalmente dire: qui sono a casa mia; vi si trova invece come nella casa di un *altro*, nella casa di un *estraneo*, che gli fa la posta ogni giorno per gettarlo fuori se non paga l’affitto. Parimenti il povero conosce bene il contrasto qualitativo tra la sua abitazione e un’abitazione umana, situata *nell’aldilà*, nel cielo della ricchezza<sup>28</sup>.

Una lettura superficiale porterebbe a concludere che qui Marx si limiti a ripetere gli stessi concetti espressi nel brano di qualche pagina prima. A uno sguardo più approfondito ci accorgiamo però che qui accade qualcosa di molto diverso. Quello che nel passo precedente veniva espresso da un punto di vista solo *parzialmente* complice di quello dell’operaio (i “miasmi mefitici” ecc., a cui seguiva però l’affermazione che “deve *pagarlo*”), qui è ora osservato tutto coi suoi occhi. A essere visto dall’esterno è ora

---

<sup>27</sup> Marx (2018, 208).

<sup>28</sup> Marx (2018, 218-219).

quel capitalista che diceva “caro amico, [...] ti spenno” e “questo sepolcro egli deve *pagarlo*”, al punto da trasformarsi in “un *estraneo*, che gli fa la posta ogni giorno per gettarlo fuori se non paga l’affitto”. Solo ora che si è liberato delle vesti anche *concettuali* del capitalista, Marx può dichiarare che “il povero conosce bene il contrasto qualitativo tra la sua abitazione e un’abitazione umana, situata *nell’aldilà*, nel cielo della ricchezza”, ossia che l’operaio non ha subito affatto quella riduzione dei bisogni di cui pure gli economisti borghesi cercano di convincerci. Se “conosce bene” questo contrasto, significa che sa concepire e concepisce il desiderio di una casa umana.

Non è un caso che quello stesso Marx che nel primo brano aveva preferito il termine “lavoratori” scelga qui di parlare del “povero”, al singolare, con una scelta semantica che esprime una connotazione fraterna e quasi creaturale. Dopo averlo dipinto come un essere umano, il filosofo di Treviri è ora pronto ad assumere il suo punto di vista fino in fondo, dicendo io al suo posto, senza neanche più il filtro del discorso diretto. È quanto avviene nel paragrafo che segue subito dopo il brano che ho appena finito di discutere:

L’estraniamento appare tanto nel fatto che i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*, e che ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro* [was *mein* Wunsch der unzugängliche Besitz eines *andern* ist], quanto nel fatto che ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa, che la mia attività è *altra* da sé, che infine (e ciò vale anche per il capitalista) regna in genere la potenza *disumana*<sup>29</sup>.

La frase “ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*” suona strana, perché appare a prima vista ridondante rispetto a quella precedente (“i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*”). Essa lascia aperta una doppia possibilità esegetica: il mio desiderio [*mein Wunsch*] si può riferire sia ai mezzi di sussistenza (istituendo dunque la ripetizione), sia al “possesso inaccessibile di un *altro*” [*der unzugängliche Besitz eines andern*]. Può cioè voler dire, nel primo caso, che il povero desidera semplicemente soddisfare il proprio bisogno elementare di avere “un’abitazione umana”, ma non ci riesce perché essa è in possesso del capitalista; nel secondo, che egli desidera il “possesso inaccessibile” del capitalista in sé e per sé, cioè quel lusso che più di ogni altra cosa è “situat[o] *nell’aldilà*, nel cielo della ricchezza” (l’articolo *der* dell’originale tedesco potrebbe per esempio spingerci verso questa ipotesi). Ancora una volta finiamo per chiederci quale parte del discorso riceva più enfasi: il sostantivo “possesso” (il fatto di potermi dare

<sup>29</sup> Marx (2018, 219). Per l’originale tedesco cfr. Marx, Engels (1982, 426).

da solo i miei mezzi di sussistenza) o l'aggettivo "inaccessibile" (questo tendere verso la "smisuratezza" che ogni lusso rappresenta)? Proprio perché sembriamo ricadere nella solita antinomia tra lusso e sobrietà, tuttavia, dovremmo sospettare che si tratti di una domanda mal posta.

Bisogna porre in luce infatti che questo periodo ha una struttura logica di chiara ascendenza hegeliana, non facile da decifrare, che possiamo dividere in sostanza in cinque parti: una prima impressione ci dice che nelle prime due l'estraneazione [*Die Entfremdung*] è esposta dal punto di vista del soggetto; nelle seconde due dal punto di vista dell'oggetto; nell'ultima è infine considerata nella sua totalità in movimento. A uno sguardo più scrupoloso dobbiamo concludere che qui agisce già un'intelaiatura concettuale che riceverà una forma compiuta solo nei primi capitoli del *Capitale*, ossia la teoria del valore. Il primo spezzone ("i miei mezzi di sussistenza sono di un *altro*") ci dice infatti che i valori d'uso che mi serve consumare se voglio continuare a sopravvivere appartengono a un altro, che si offre di vendermeli nella forma di merce. Il secondo spezzone ("ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*") è per noi al momento la casella misteriosa: perciò ci torneremo dopo aver interpretato le altre. Il terzo spezzone ("ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa"), ossia il primo che espone l'estraneazione dal punto di vista dell'oggetto, non fa che anticipare la nozione di valore di scambio: proprio perché ogni valore d'uso assume la forma della merce, a presiedere alla sua produzione non è più in prima istanza la necessità di rispondere a un bisogno di chi la produce, ma quella di fruttare denaro a chi la vende. Questo essere *altro* della merce è insomma il suo nascere per essere alienata, scambiata con denaro. Il quarto spezzone ("la mia attività è *altra* da sé") riguarda ancora una volta quello che Marx finirà per chiamare valore di scambio, ma stavolta l'estraneazione riguarda una merce tutta particolare, vale a dire la forza lavoro: la caratteristica del mio lavoro sotto il capitale è che esso non è volto alla produzione di valori d'uso per un mio bisogno, ma alla produzione di merci che qualcun altro possa vendere.

Il quinto spezzone è quello che riserva più sorprese, perché dice: "infine (e ciò vale anche per il capitalista) regna in genere la potenza *disumana*". Questa potenza disumana che prevale su tutto è naturalmente il denaro, che appena una pagina prima, nell'appunto subito precedente a questo, Marx descriveva nei termini che seguono:

Fino a qual punto il denaro, che sembra un mezzo, sia la vera *potenza* e l'unico *scopo*, fino a che punto in genere il *mezzo*, che mi conferisce essenza, che mi fa appropriare dell'essenza oggettiva estranea, sia *scopo a se stesso* [...] si può arguire dal

fatto che la proprietà fondiaria, là dove la terra è la fonte della vita, o il *cavallo* e la *spada*, là dove questi sono i *veri mezzi di vita*, sono riconosciuti anche come le vere potenze vitali politiche. Nel medioevo un ceto è emancipato non appena ha il diritto di portare la *spada*. Tra le popolazioni nomadi è il *cavallo* che fa di me un uomo libero e partecipe della comunità<sup>30</sup>.

Per usare una categoria estetica, il denaro è insomma l'oggetto epico della modernità. Rifoggiando l'ordine logico delle prime parole in corsivo, possiamo dire che esso è una *potenza* disumana perché è un *mezzo* solo in apparenza: conferendoci la sua stessa essenza di mezzo (ossia rendendoci mezzi di sé stesso), come il cavallo conferisce a chi lo cavalca la natura di cavaliere, diventa l'unico vero *fine* delle nostre azioni.

La parte più interessante del quinto spezzone sta tuttavia tra le parentesi: che “regn[i] in genere la potenza *disumana*”, infatti, “vale anche per il capitalista”. Un occhio attento noterà che è già la seconda volta che Marx, proprio quando assume più da vicino il punto di vista del capitalista, usa le parentesi: è un sintomo importante. Ed è degno di nota che queste poche parole, che non hanno ricevuto, nella tradizione esegetica, la stessa attenzione di altri passi, non solo si trovino tra parentesi, ma vengano messe prima di un'informazione che Marx ci aveva già dato, e cioè che il denaro è una potenza disumana che regna su tutto. Secondo la linguistica testuale, un testo ben costruito tende a introdurre l'argomento (il “tema”) nella parte iniziale della frase, riservando alla parte finale l'informazione nuova (il cosiddetto “rema”). In uno scritto che si sofferma molto a lungo sull'infelicità della condizione alienata dei lavoratori, tuttavia, scoprire che l'estraneazione vale anche per il capitalista non è cosa da poco: ed è perciò singolare che Marx non lo scriva alla fine della frase, e decida invece di lasciare il “posto d'onore” a una ricapitolazione di quanto aveva già detto solo poche righe prima. Nemmeno il testo tedesco (“*und dieß gilt auch für den Capitalisten — daß überhaupt die unmenschliche Macht her[rscht.]*”)<sup>31</sup> smuove del tutto un'impressione: che Marx abbia lasciato questa informazione tra parentesi (o, meglio, tra due trattini) perché, se l'avesse posta nel finale, sarebbe risaltata nella sua qualità nuova e sconcertante, e quindi bisognosa di approfondimento.

Comunque si interpreti la scelta di lasciare in secondo piano questa osservazione, resta un fatto che tanto Marx quanto i più famosi esegeti successivi hanno considerato i concetti di *Entfremdung* ed *Entäusserung* soprattutto per le loro conseguenze sulla condizione dei lavoratori. Il problema è

<sup>30</sup> Marx (2018, 218).

<sup>31</sup> Marx, Engels (1982, 426).



che l'intelligibilità di questo paragrafo risulta compromessa, se dal contenuto della parentesi non si traggono le corrette conseguenze. Ripercorriamo allora i cinque spezzoni. Nell'ordine, Marx ravvisa l'estraneazione:

- 1) nei valori d'uso ("i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*");
- 2) in qualcosa che potrebbe rappresentare tanto un bisogno elementare quanto un lusso ("ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*"); nel valore di scambio della merce ("ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa");
- 3) nel valore di scambio di quella merce particolare che è la forza lavoro ("la mia attività è *altra* da sé")
- 4) nella totalità di questi elementi considerati nel loro nesso dialettico, che li rende tutti dipendenti dal denaro.

Abbiamo ora indizi a sufficienza per concludere che la casella misteriosa di questo elenco coincide col posto che la stessa teoria del valore lascerà vacante, ossia il concetto di consumo come bisogno umano generico. Non dovrebbe sfuggire la circostanza che, nelle battute finali di un'aggiunta a uno scritto incentrato per intero sul tema del bisogno [*Bedürfnis*], Marx abbia scelto di operare uno slittamento semantico leggero ma del tutto significativo: nella frase "ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*", il nostro corsivo immaginario dovrebbe appuntarsi sulla parola *desidero*, che nell'originale tedesco è il sostantivo *Wunsch*. Perché Marx sceglie di scrivere "*mein Wunsch*", il mio desiderio, e non il più coerente "*mein Bedürfnis*", il mio bisogno? Forse perché intuiva che la parola bisogno non sarebbe bastata a indicare quel di più di inaccessibilità edenica che il "cielo della ricchezza", "possesso" del capitalista, conserva sempre agli occhi del povero. Forse sentiva anche che, in un regime di nessi dialettici stringenti come quelli che aveva imparato a descrivere da Hegel, se "ricchezza e povertà sono la stessa cosa" per il capitalista asceta, secondo una qualche logica ciò dovrà valere anche per il lavoratore.

Se torniamo nelle pagine iniziali dello scritto, ci rendiamo conto che Marx lo aveva detto in modo anche piuttosto esplicito:

L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi, al contempo, la scienza della rinuncia, della privazione, del *risparmio*, e giunge in effetti fino al punto di *risparmiare* all'uomo il *bisogno di aria* pura o di *moto* fisico. Questa scienza delle meraviglie dell'industria è, al contempo, la scienza dell'*ascesi*, e il suo vero ideale è l'avar *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Marx (2018, 209).

Anche in questo caso siamo di fronte a una struttura logica quinquaria, ma di senso rovesciato: laddove nell'aggiunta terminerà tutto col denaro (il fine per eccellenza), qui comincia tutto con l'ascesi (il mezzo che serve per definizione ad ottenerlo); due caselle sono assegnate al capitalista; le ultime due all'operaio. Ma qui c'è una cosa che tanto l'avarico come lo schiavo hanno in comune: proprio perché entrambi *ascetici*, sia pure da posizioni opposte, nessuno dei due può avere un rapporto pacificato coi propri bisogni.

Per questo preciso motivo "ricchezza e povertà" sono la stessa cosa non solo in senso oggettivo (perché l'una provoca l'altra, essendone allo stesso tempo sostenuta, secondo un circolo del presupposto-posto), ma anche per quel che concerne il singolo soggetto: ecco perché, nel dire "io" nel brano sul "possesso inaccessibile", Marx poteva impersonare tanto il capitalista quanto l'operaio. Nella società capitalistica, insomma, il massimo a cui l'operaio può aspirare è abbandonare la propria condizione di ascesi produttiva per abbracciare un'altra ascesi, stavolta tesa allo sfruttamento di chi copre il ruolo che egli ha abbandonato. La frase "ciò che *io* desidero è possesso inaccessibile di un *altro*" [*was mein Wunsch der unzugängliche Besitz eines andern ist*], perciò, va intesa (e quindi tradotta) in modo opposto a come potrebbe apparire di primo acchito: e cioè "il *mio* desiderio è inaccessibile perché appartiene a un *altro*". Solo così si può cogliere il senso più pregnante di quella "astratta semplicità del bisogno" a cui è costretto l'operaio, e che ha fatto dire ad Agnes Heller che quest'ultimo sarebbe "privo di bisogni"<sup>33</sup>: più che privo, per via di questa astrazione l'operaio è, semmai, *privato* dell'accesso ai propri bisogni più profondi. Dire che "il mio bisogno è di un altro" comporta che, anche qualora io mi impadronissi della ricchezza del capitalista, ciò che otterrei sarebbe soltanto il *suo* bisogno (di accumulare), non un godimento, perché il suo bisogno stesso (e di conseguenza quello di tutti) è da sempre alienato alla potenza disumana del denaro, alla meccanica della sua perpetua autovalorizzazione.

Tutto ciò che l'economista ti toglie di vita e di umanità, te lo rende in *denaro* e *ricchezza*, e tutto ciò che non puoi tu, lo può il tuo denaro: può mangiare, bere, andare al ballo e a teatro, può appropriarsi dell'arte, della dottrina, dei tesori del passato, del potere politico, può viaggiare, *può* renderti padrone di tutto questo; può comprare tutto questo; è il vero *potere*. Ma pur essendo tutto questo, non *può* far altro che produrre se stesso, comprare se stesso, poiché tutto il resto è già al suo servizio, e se possiedo il padrone, possiedo pure il servo e non ho bisogno del suo servo. Tutte le passioni e tutte le attività devono quindi risolversi nella *brama di possesso*. Al lavoratore è consentito avere solo quanto basta per voler vivere, e voler vivere solo per avere<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Heller (1974, 51). Marx (2018, 207). Cfr. *supra*.

<sup>34</sup> Marx (2018, 209).

Diversamente da come avrebbe detto Heller se avesse commentato questo brano, il problema dei bisogni alienati non ha niente a che vedere con una contrapposizione tra l'avere e l'essere. La brama di possesso di cui parla Marx non è certo il desiderio smisurato di chi vorrebbe troppe cose. Il punto è semmai l'opposto: ovvero che, proprio perché il denaro è un'astrazione che universalizza i nostri bisogni concreti in un bisogno generico, esso imprime il marchio di questa genericità sulla nostra stessa capacità di provare desideri ("la vera *potenza* e l'unico *scopo*, [...] il *mezzo*, che mi conferisce essenza")<sup>35</sup>; perciò desiderare le cose *in quanto tali*, al contrario, è per definizione ciò che con esso diviene impossibile. In quanto bisogno astratto incorporato, il denaro ci impedisce dunque di concepire bisogni *concreti*. Sotto quel desiderio del possesso che è stato chiamato consumismo, quindi, si nasconde l'angoscia di chi ha perso il possesso del proprio desiderio: è questo il rovesciamento alla base di ciò che ho provato a descrivere con l'espressione "feticismo del consumo". Se il lavoratore è colui che è assoggettato al bisogno di un altro, è perché il capitalista è sottomesso all'Altro del bisogno. Secondo Žižek, l'esempio della Diet Coke

concretizza il legame insito tra tre concetti: quello del *plusvalore* marxista, quello dell'*objet petit a* lacaniano come plus-godere (concetto che Lacan elaborò facendo direttamente riferimento al plusvalore marxista), e il paradosso del Super-Io intuito da Freud: più bevi la Coca Cola più hai sete; più fai profitto più ne vuoi; più obbedisci agli ordini del Super-Io più ti senti in colpa. In tutti e tre i casi la logica dello scambio alla pari è stravolta a favore della logica eccessiva del "più dai (più paghi i tuoi debiti), più devi" (o "più possiedi ciò che desideri, più perdi, perché più grande diventa il tuo desiderio", oppure, nella versione consumistica, "più compri, più devi comprare")<sup>36</sup>.

Il Marx dei *Manoscritti* ha dunque anticipato, senza mai portare a compimento, alcune intuizioni che sarebbero state proprie di Lacan.

Sappiamo dalla teoria del valore che, come equivalente generale del valore di scambio, il denaro è lavoro umano generico, ma questo Marx ci ha insegnato che il lavoro dell'operaio è sempre altro da sé: che quindi esso è, per così dire, un bisogno altrui generico. Lavoro e consumo, uso e scambio sono cioè *nessi dialettici*. Dunque vale anche il contrario: come equivalente generale del valore d'uso, il denaro è bisogno umano generico (o, se si preferisce, consumo), che è come dire lavoro altrui generalizzato.

Riformuliamo dunque ancora una volta una lettura del brano delle *Aggiunte*. Marx ravvisa l'estraneazione:

<sup>35</sup> Marx (2018, 218).

<sup>36</sup> Žižek (2013, 31).

- 1) nei valori d'uso ("i *miei* mezzi di sussistenza sono di un *altro*");  
nel bisogno generico ("il *mio* desiderio è inaccessibile perché appartiene a un *altro*");
- 2) nel valore di scambio ("ogni cosa è essa stessa qualcosa di *altro* da se stessa");
- 3) nel lavoro generico ("la mia attività è *altra* da sé");
- 4) nella totalità oggettiva di questi elementi considerati nel loro nesso dialettico, che li rende tutti dipendenti dal denaro, nel suo duplice volto di equivalente generale del valore di scambio come generalizzazione del lavoro e del valore d'uso come generalizzazione del bisogno.

Questa progressione dal valore d'uso al denaro si integra alla perfezione con l'altra, speculare a questa, che avevamo riscontrato nella struttura quinaria della frase sull'ascesi. L'alienazione si rivela dunque:

- 1) nella totalità soggettiva di tutti gli attori sociali considerati nel loro nesso dialettico di dipendenza dal denaro, nel suo duplice volto di equivalente generale del valore di scambio come generalizzazione del lavoro e del valore d'uso come generalizzazione del bisogno ("la scienza dell'*ascesi*");
- 2) nel capitalista che rinuncia a tutti i bisogni specifici in favore di uno solo, generico, quello dell'accumulazione ("e il suo vero ideale è l'avarò *ascetico*");
- 3) nell'accumulazione come consumo generico del capitalista che ha bisogno di sfruttare sempre più forza lavoro ("ma *usuraio*");
- 4) nell'operaio che rinuncia a tutti i lavori specifici in favore di uno solo, generico, quello che gli dà salario ("e lo schiavo *ascetico*");
- 5) nella produzione come lavoro generico dell'operaio volto alla soddisfazione dell'esigenza del capitale di sfruttarlo ("ma *produttivo*").

Mentre il lavoratore deve lavorare per altri, ma può consumare per sé, il capitalista lavora per sé, ma deve consumare per altri: o, meglio, per quell'Altro assoluto che è la "potenza *disumana*" del denaro. Se il valore di scambio è in fin dei conti valore d'uso per altri, il valore d'uso è valore di scambio altrui: il lavoro e il consumo sono dunque i due estremi dialettici *impossibili* della riproduzione sociale sotto il capitale. Perché il capitalista non abbia le mani bucate, insomma, bisogna che il denaro sia un valore d'uso con un buco al centro.

#### 4. Conclusioni

Se Marx ci ha insegnato che il denaro è il vettore per eccellenza della sintesi sociale dello scambio, bisogna aggiungere insomma che in esso, nella sua qualità astratta di bisogno generico cristallizzato, si sostanzia anche la sintesi sociale di ogni modo d'uso. Quanto abbiamo detto per il capitalista vale dunque per il consumatore in generale: o, se si vuole, il capitalista è la *forza consumo* che funge da modello per ogni forma di consumo dei valori d'uso. Le due strutture quinarie, giustapposte in un'unica sequenza, restituiscono dunque il nesso dialettico della circolazione dei bisogni nella sua totalità: il circolo dell'ascesi dal soggetto alienato del bisogno (l'ascesi, appunto) all'alienazione dell'oggetto del bisogno (l'offerta), passando per l'alienazione del bisogno dell'oggetto (il consumo); il circolo del denaro dall'alienazione del soggetto del bisogno (la domanda) all'oggetto alienato del bisogno (il denaro, appunto), passando per l'alienazione del bisogno del soggetto (il lavoro). Agli estremi troviamo il denaro, che è l'ascesi fatta cosa, da una parte; dall'altra l'ascesi, che è invece il denaro come attività. I termini medi sono invece l'offerta e la domanda. La prima, per soddisfare il bisogno di un altro, produce il lavoro generico. La seconda, per soddisfare l'Altro del bisogno, produce il consumo generico. In questo senso il feticismo del capitale si deve cioè descrivere come il cristallizzarsi di un'inversione tra domanda e offerta. L'offerta infinita del mercato preso a sé realizza insomma quella logica dell'espansione quantitativa che non è altro, a ben vedere, che *un rovesciamento feticistico della logica della quantità dell'espansione*, la quale è insita nella costitutiva finitezza della domanda presa a sé.

In altri termini, la differenza tra bisogni radicali e bisogni alienati non può ruotare attorno all'idea che i primi abbiano a che vedere con la qualità, con l'interiorità e con l'essere, mentre i secondi con la quantità, con l'esteriorità e con l'avere. Quantità e qualità sono due funzioni trascendentali del consumo, che non possono porsi in alternativa per lo stesso motivo per cui non ha senso contrapporre spazio e tempo. La quantità è infatti semplicemente la qualità osservata dal punto di vista dello scambio, la qualità coincide invece con la quantità dal punto di vista del consumo. Chi possiede un bene qualunque di cui non ha bisogno non può che vederlo come una pura quantità, ossia un'eccedenza, ed è per questo che lo porta al mercato per venderlo: la quantità per lui è qualità per altri. D'altra parte, chi comprerà il suo bene, ora divenuto merce, lo vedrà come una quantità per altri e come una qualità per sé. La quantità non è dunque altro che qualità estraniata e viceversa. Ecco perché criticare la tendenza all'accumulazione illimitata tipica del capitale in nome della qualità dei bisogni umani ha

sensu solo se significa rivendicare la priorità *logica*, non l'esclusività ontologica (che è come dire metafisica) di questi ultimi.

Se il capitalismo non è solo un modo di produzione ma anche un modo di consumo, rovesciare i rapporti tra capitale e lavoro vuol dire rimettere il bisogno *prima* del soddisfacimento, laddove la logica sovrapproduttiva del mercato impone la dittatura del godimento non richiesto: così essa edifica quel nesso di dipendenza strutturale del consumatore dal prodotto che è l'assuefazione. La psicologa lacaniana Laura Pigozzi ha usato l'espressione "tetta capitalistica" per descrivere l'atteggiamento di un tipo sempre più diffuso di madre iperaccudente, che soccorre i bisogni del bambino ancora prima che questi riesca ad articolarne l'espressione (e quindi a formarsi una personalità individuale), preparandolo così a diventare il tipo perfetto del consumatore<sup>37</sup>. L'analogia vale anche in senso inverso: nella società capitalistica ogni consumatore (non importa se di merci scadenti o di articoli di lusso) è ridotto in questo stato di minorità. La "tetta capitalistica", questa funzione materna di un universale astratto che priva le sue vittime dello statuto di individui singolari, non è altro che il mercato infinito dei valori d'uso che gli si offrono per evitargli lo sforzo (e cioè per impedirgli) di formulare un proprio desiderio.

E tuttavia dire che il consumo che il capitalista compie della forza lavoro fornisce il modello per il modo di consumo capitalistico preso in generale, a ben vedere, vuol dire affermare che il paradigma merceologico a cui rispondono i valori d'uso è quello della droga. Allo stesso modo in cui il denaro non è solo una merce che misura il lavoro, ma il lavoro stesso incorporato in un oggetto materiale, infatti, la droga non è solo una merce che crea dipendenza, ma è la dipendenza stessa fatta merce. Ecco perché è impossibile renderla legale, come chiedono i movimenti contro il proibizionismo, perché, se lo si facesse, crollerebbe il gioco di specchi che ci impedisce di vedere che la natura di *tutte* le merci si riassume in essa senza alcun residuo. Usando una metafora tratta dalla fisica, possiamo dire che se il denaro è la materia, essa non è altro che l'antimateria dell'economia capitalistica. Non si può comprendere la presenza esorbitante della droga nell'immaginario della serialità televisiva, per cui molti dei classici di questa nuova forma artistica, dai *Soprano* a *Breaking Bad*, da *Gomorra* a *Narcos*, hanno tra i loro protagonisti dei boss del narcotraffico, se non si coglie la sua natura di rovescio negativo e speculare (illegale) del denaro: come il denaro, la droga crea infatti dipendenza; non solo risponde a un bisogno, ma lo induce; svuota di soggettività chi la maneggia; si colloca al di là

---

<sup>37</sup> Pigozzi (2016).

del principio di piacere. Ha dunque poco senso, da parte di chi chiede la legalizzazione di questa sostanza o di quell'altra, far notare che ci sono già sul mercato merci come l'alcol o il fumo che fanno altrettanti danni alla salute, se non maggiori. Indipendentemente dalla droga che viene messa al bando, una certa quota di proibizionismo è una necessità strutturale del sistema economico capitalistico.

La droga e il denaro insomma rispondono e insieme riproducono il circolo del presupposto-posto del capitalismo come modo di consumo, in quanto incoraggiano lo stesso tipo di bisogno che la forza lavoro induce nel capitalista: sono cioè come un'arancia da cui spremere la propria alienazione, uno strumento ascetico di autoannientamento. Ecco perché quando il Marx dei *Grundrisse* afferma che

Il valore d'uso in sé non ha l'illimitatezza del valore in quanto tale. Solo fino a un certo grado certi oggetti possono essere consumati e sono oggetto del bisogno. Ad esempio: si consuma solo una determinata quantità di grano ecc. Come *valore d'uso* il prodotto ha quindi un limite in se stesso - appunto il limite del bisogno che se ne ha -, limite che però non è misurato dal bisogno dei produttori, bensì dal bisogno totale dei soggetti di scambio<sup>38</sup>.

Si dimentica di aggiungere che un oggetto che può essere consumato senza limiti, almeno idealmente, esiste eccome, ed è proprio la forza lavoro: che, cioè, la mancanza di limiti quantitativi nella produzione delle merci è l'altra faccia dell'illimitatezza qualitativa del consumo di una merce sola, così come la qualità illimitata del lavoro si riversa nel rovescio dialettico della quantità illimitata del consumo. L'astrazione reale del valore d'uso consiste quindi nel fatto che la sua qualità d'uso è illimitata (che è come dire insufficiente: "ricchezza e povertà sono la stessa cosa") per il semplice motivo che non produce mai soddisfazione, ma incremento del bisogno; questo incremento del bisogno richiede un aumento della quantità, che si rivela a sua volta insufficiente, anzi, tanto più insufficiente quanto è illimitata; questa insufficienza richiede un ulteriore aumento della qualità e così via, all'infinito, secondo un circolo del presupposto-posto che descrive alla perfezione il pendolo caratteristico dell'*habitus* bipolare del consumatore. È dunque una conseguenza del tutto fisiologica quella "catastrofe del valor d'uso" di cui abbiamo parlato inizialmente, citando Finelli, e che ha sottratto "ogni sapore alla frutta che mangiamo", perché essa non fa altro che rispecchiare la catastrofe del valor d'uso del lavoro che ce l'ha messa sulla tavola. Ciò tuttavia non ha nulla a che vedere con la qualità scadente del

---

<sup>38</sup> Marx (1976, 371-372).



lavoro, ma col fatto che esso si presenta come *pura intensità*, ossia come quantità camuffata: tant'è che il discorso non cambia se si passa a ragionare delle mele di lusso, perché il ricco capitalista, ormai ridotto a eunuco dal denaro, è al contempo l'unico in grado di comprarle e l'unico a non saperle assaporare - ciò di cui sa godere è solo il denaro che ha speso per comprarle, ossia ancora una volta una quantità dissimulata.

L'oggetto per eccellenza dell'assuefazione (il denaro come droga legale, la droga come denaro illegale) si ottiene perciò con l'ascesi di chi si priva, per ottenerlo, della soddisfazione di ogni altro bisogno: la violenza del capitalista ha le stesse radici psicologiche di quella del tossicomane disposto a tutto per ottenere i grammi della sua sostanza. È questo il nesso "psicotropo" che fonda la neurostoria del capitalismo<sup>39</sup>. Esso è funzionale a quella che Finelli chiama l'antropologia della penuria:

L'antropologia della penuria muove dal presupposto di una relazione e una comparazione diretta tra accumulazione dei bisogni umani e quantità dei mezzi del loro soddisfacimento. Data la quantità sempre moltiplicabile dei bisogni umani, non fissi e limitati come quelli animali, la disponibilità dei mezzi di soddisfacimento non può che essere sempre povera - in una condizione cioè di permanente penuria - rispetto all'ampiezza della bisognosità umana. Così da generare costantemente lotte e affermazione di potere asimmetrico tra i diversi individui e tra i diversi gruppi sociali riguardo alla loro produzione e distribuzione<sup>40</sup>.

Per scalarla a favore di un'antropologia del riconoscimento, come suggerisce Finelli, bisognerà concepirla innanzitutto come un rovesciamento dell'attuale sistema economico. E tuttavia questo rovesciamento non potrà riguardare solo le soggettività di classe in conflitto fra di loro, ma anche e specialmente le funzioni trascendentali che ricoprono, ossia l'ordine logico-storico invertito che anticipa la produzione prima del bisogno. Solo in questo quadro si può ripensare il futuro al di fuori del circolo vizioso della crescita senza ricorrere a concetti di limite che rischiano di essere esogeni e arbitrari, come avviene per esempio al pensiero ecologico o ai teorici della decrescita. L'orizzonte politico su cui riflettere dovrà invece riguardare la possibilità di una autodeterminazione socializzata dei bisogni<sup>41</sup>, in cui il momento logico del consumo torni a precedere quello della produzione, il concetto di opera torni a rimpiazzare quello di prodotto, nel quadro della

<sup>39</sup> Ricavo queste espressioni dallo stimolante Smail (2017), che individua la capacità degli schemi culturali di agire sulla neuroplasticità delle nostre funzioni psichiche, condizionando le nostre azioni come degli stupefacenti.

<sup>40</sup> Finelli (2014, 391-392).

<sup>41</sup> Finelli (2014, 395) parla in senso simile di un "impossessamento della propria bisognosità".

totalizzazione collettiva di un modello di artigianato universale<sup>42</sup>. Solo a questo patto si potrà restituire alla sua forma socializzata la divisione tecnica del lavoro, quella *Technologie* che costituisce il nocciolo del dominio del capitale dentro i cancelli della fabbrica<sup>43</sup>.

La parte più vitale del pensiero di Marx, alla luce di queste integrazioni, si confermerebbe quindi, come dice *Un parricidio compiuto*, nella capacità di correggere la *Gattungswesen* di Feuerbach (la *cosa* dell'astrazione) con l'astrazione reale hegeliana, ma anche nel confutare la negazione che nega sé stessa (ossia l'astrazione come *movimento*) di Hegel attraverso la logica feuerbachiana del rovesciamento feticistico. Il Marx giovane e quello maturo, il parricida mancato e quello compiuto si correggono a vicenda. Possiamo verificarlo rileggendo il brano dei *Grundrisse* che segue immediatamente quello sull'uomo "ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni":

Dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come ostacolo e quindi *idealmente* lo ha superato, non consegue in alcun modo che esso lo abbia superato *realmente*, e poiché ciascuno di questi ostacoli contraddice alla sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni costantemente superate ma altrettanto costantemente poste. E non è tutto. L'universalità alla quale esso tende irresistibilmente trova nella sua stessa natura ostacoli che a un certo livello del suo sviluppo metteranno in luce che esso stesso è l'ostacolo massimo che si oppone a questa tendenza e perciò spingono al suo superamento attraverso esso stesso<sup>44</sup>.

Com'è noto, questo concetto è stato alla base di un enorme dibattito sullo statuto epistemologico del marxismo come scienza, nonché sulla dialettica tra la sua proposta di contraddizione rispetto all'esistente e la sua tensione teleologica. Proprio perché viene subito dopo una discussione sui bisogni, mi sembra credibile l'interpretazione di Agnes Heller: la studiosa ungherese sostiene che in Marx agisca una sorta di "modello della saturazione", in virtù del quale l'aumento progressivo della forza produttiva del capitalismo finirebbe per ridurre l'incidenza dei bisogni materiali<sup>45</sup>. Diverrebbe dunque primaria la necessità di soddisfare altri bisogni, più intellettuali e legati al tempo libero, risultati da quel lungo processo di "formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale" che coincide con "la grande influenza civilizzatrice del capitale"<sup>46</sup>, e che tuttavia, scoprendo in-

<sup>42</sup> Intendo qui per artigiano chi produce per commissione e quindi risponde a un bisogno sociale preesistente, a differenza dell'artista in senso romantico che crea innanzitutto per esprimersi.

<sup>43</sup> Finelli (2014, 186, n. 47).

<sup>44</sup> Marx (1976, 377).

<sup>45</sup> Heller (1974, 111).

<sup>46</sup> Marx (1976, 376-377).

fine nel capitalismo stesso il principale ostacolo al proprio appagamento, porterebbero per natura a sovvertirlo. Come nota Heller, dunque, sebbene il peso quantitativo delle riflessioni che lo riguardano sia in Marx del tutto secondario, è proprio il concetto di bisogno a mediare tra la sfera della teoria e quella della prassi.

Il problema è che, in base a quanto ho provato a dimostrare, è proprio la saturazione *ciò che il capitalismo rende irraggiungibile*. Sotto questo riguardo, non c'è alcuna differenza tra beni materiali e beni di altro tipo. Con lo stesso movimento con cui il suo modo di produzione aumenta la ricchezza, il suo sistema dei bisogni totalizza la penuria. Con una mano, insomma, il Marx dei *Grundrisse* critica il lavoro generico perché agisce sull'operaio come "un universale che lo priva di ogni caratteristica individuale"<sup>47</sup>, con l'altra esalta il potere rivoluzionario del bisogno infine generico di un uomo "colto in alto grado" perché ormai divenuto "prodotto sociale possibilmente totale e universale"<sup>48</sup>: così facendo, non si accorge che si tratta in entrambi i casi della stessa cosa, osservata da due angolazioni differenti. Molti anni prima, il Marx giovane, mentre nei *Manoscritti* del '44 proponeva una teoria dell'alienazione che era anche una critica del denaro come bisogno generico, nell'*Ideologia tedesca* criticava la divisione del lavoro in favore della genericità come "potenza *universale e fabbrile*" della specie<sup>49</sup>. Quella persistenza perniciosa della matrice teorica del *Gattungswesen*, che Finelli ha scoperto nella filosofia della storia del Marx maturo, si rivela dunque come l'esito storico-filosofico del rovesciamento concettuale da un opposto all'altro della stessa antinomia.

Si rivela così a un livello ancora più profondo la debolezza del paradigma classico della contraddizione: nell'identificare nelle classi oppresse il soggetto privilegiato di una rivoluzione che universalizzi la condizione dell'uomo "ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni", infatti, esso non fa che opporre fra loro due sistemi di bisogni astratti, *rafforzando* e non indebolendo l'impossibilità della saturazione, e facendosi dunque *complice* mentre si pretende antagonista della struttura che vorrebbe rovesciare. L'eredità di questo enorme malinteso è oggi colta dalle *Identity Politics*, in cui agisce il bisogno astratto di differenziarsi in modi sempre nuovi, tagliando fuori il dialogo con l'Altro per perseguire quell'infinita vertigine dell'autodefinizione, il narcisismo astratto di quell'Io kantiano, che ha la stessa struttura ascetica dell'autovalorizzazione: in questo senso, la ricerca inesausta di nuovi modi per definirsi e lo stimolo a crearsi nuovi mezzi di

<sup>47</sup> Finelli (2014, 118).

<sup>48</sup> Marx (1976, 376).

<sup>49</sup> Finelli (2014, 73).

soddisfazione fanno tutt'uno nella natura invertita della merce. Capitale e Lavoro sono in realtà un Soggetto unico, ma patologico. Per guarirlo dalla sua deriva astratta bisognerà rovesciare il nesso tra insoddisfazione e produttività, restituendogli quel desiderio che appartiene a un Altro. Una politica dei bisogni concreti è l'unica via possibile per regalargli la felicità.

## Bibliografia

- Oliva Ant., Oliva Áng., Novara I. (a cura di) (2020), *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy of Real Abstraction*, London: Palgrave Macmillan.
- Bellofiore R. (2013), *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in "Consecutio temporum", 5: 42-78.
- Finelli R. (1987), *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma: Bulzoni.
- (2004), *Il parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- (2020), *La soggettività complicata di Marx*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Milano: Rosenberg & Sellier, 15-32.
- Heller A. (1974), *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, Budapest; tr. it., *La teoria dei bisogni in Marx*, Milano: Feltrinelli.
- Keucheyan R. (2021), *Les besoins artificiels. Comme sortir du consumerisme*, Paris: Éditions La Découverte; tr. it., *I bisogni artificiali. Come uscire dal consumismo*, Verona: ombrecorte.
- Marx K. (1976), *Ökonomische Manuskripte, 1857-1858 (1857-1858)*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. I, Berlin: Dietz Verlag; tr. it., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica ("Grundrisse")*, Torino: Einaudi.
- (2009), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872 (1872)*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, sez. II, vol. VI, Berlin: Dietz Verlag; tr. it., *Il capitale. Libro primo*, Torino: UTET.
- (2018), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (1844)*, in K. Marx, F. Engels, *Ergänzungsband*, vol. I, Berlin:

- Dietz Verlag, pp. 465-588; tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Nocera Inferiore (SA): Orthotes.
- Marx K., Engels F. (1982), *MEGA. Erste Abteilung. Werke. Artikel. Entwürfe*, vol. 2, Berlin: Dietz Verlag.
- Pigozzi L. (2016), *Mio figlio mi adora. Figli in ostaggio e genitori modello*, Milano: nottetempo.
- Pozzoni G. (in uscita), *Real Abstraction*, in Bellofiore R., Redolfi Riva T. (eds.), *Marx Key Concepts*, Cheltenham: Elgar Publishing.
- Smail D.L. (2017), *On Deep History and the Brain*, Oakland: University of California Press; tr. it., *La storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Toscano A. (2008), *The Open Secret of Real Abstraction*, in “Rethinking Marxism”, 20, 2: 273- 287.
- Žižek S. (2013), *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, London: Verso, pp. 21-40; tr. it., *Il trash sublime*, in Žižek S., *Il trash sublime*, Milano: Mimesis, 27-46.
- (2014), *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso; tr. it., *L'oggetto sublime dell'ideologia*, Milano: Ponte alle Grazie.

