

Elidegenedés Rousseau gondolkodásában*

Jean-Jacques Rousseau fogalmazta meg a modern társadalom és kultúra egyik, ha nem a leghevesebb bírálatát.¹ Többen úgy vélik,² Rousseau ennek során leírta az elidegenedés fenomenjét, de legalábbis megelőlegezte azt, amit később így neveztek, még ha nem is használta magát a kifejezést.³ Az alábbi dolgozat azt vizsgálja, mit tekinthetünk az elidegenedés-konceptió előfutárának Rousseau gondolkodásában. A különbségek világos kiemeléséhez ki kell térnünk Marx elidegenedés-gondolatának ismertetésére is. Gondolatmenetünk arra az eredményre vezet, hogy amit Rousseau-nál találunk, az csak tág értelemben nevezhető elidegenedésnek, mivel az elidegenedés szemantikai magja, nevezetesen valami idegenné válása valaki számára, nem felel meg teljesen Rousseau alapproblémájának. Nem azt állítjuk, hogy nincs Rousseau-nál olyan gondolat, melyet elidegenedésnek lehetne nevezni, hanem azt, hogy ez lényegesen más szerkezetű, mint Marxnál és a belőle kiinduló hagyományban.⁴

A fentiek kimutatásához kell egy pillantást vetnünk az „elidegenedés” bonyolult használatára. Rousseau egyenlőtlenséget tárgyaló második értekezé-

* A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében az OTKA K-120375 számú projektjének támogatásával készült. Marosán Bencének, Marsó Paulának, Pavlovits Tamásnak, Schmal Dánielnek és a *Magyar Filozófiai Szemle* névtelen bírálatának hálás vagyok megjegyzéseikért.

¹ Még az a tézis sem tűnik túlzásnak, hogy Rousseau fogalmazta meg a kultúra és a művészetek legradikálisabb bírálatát. Dolgozatunk okfejtéséhez azonban nem szükséges vizsgálnunk ezt az erősebb állítást.

² Lásd Zehnpfennig 2013. 179; Jaeggi 2005; Farkas 2016. 232; Struma 2001. 161. Christoph Henning egyenesen úgy fogalmaz, Rousseau sokrétű életművének főbb művei az „elidegenedés nagy témája” köré rendezhetők (Henning 2015. 35–36).

³ Weiss János „Marx aktualitásának konstrukciói” című előadásában az „idegenség” kategóriájának megjelenéséről beszél Rousseau-nál (Weiss 2016), ami viszont önmagában kevés az elidegenedéshez. Az idegenség ugyanis lehet egyszerűen ellentét- vagy másság-viszony, ami szemben az elidegenedéssel nem előfeltételezi, hogy előzetesen és sajátként birtokoljuk azt, amitől elidegenedünk.

⁴ Ami nem zárja ki azt, hogy Marx többször hivatkozik Rousseau-ra (Zehnpfennig 2013). Hannah Arendt az intimitás felfedezőjének tartotta Rousseau-t, amit elsősorban a társadalmi konformitás elemzésére vonatkoztat (lásd ehhez Olay 2008. 81–83).

se szolgál kiindulópontként az „elidegenedés” kifejezés értelmezéséhez. Az értekezés alapvetően azt állítja, hogy egyrészt az emberi lények észrevétlen rabszolgák, másrészt ezt a rabszolgaságot – mely valójában kölcsönös rabszolgaság-viszony – a társadalmi-kulturális fejlődés eredményezte, az autenticitás elvesztését is kiváltva. A tág értelemben vett elidegenedést Rousseau gondolkodásában „társadalmi patológiaként” értelmezzük. Megelőlegezve a konklúziót, a dolgozatban azt fogjuk kimutatni, hogy az elidegenedés szerkezete leírható a birtoklás – elvesztés – (potenciális) visszanyerés sémájával, míg Rousseau-nál csak egy rövidebb változatot találunk a hipotetikus birtoklás – elvesztés alakjában. A Rousseau-nál található elidegenedés egyszerűbb sémája az eredeti állapot hipotetikus jellegéből következik, mivel a természetes ember módszertani segédeszközként kifejtett koncepciója nem olyan állapotot ír le, melyhez újra vissza lehetne térni, sőt egyáltalán nem emberi állapot ír le. Következésképpen Rousseau-nál nem is beszélhetünk az elidegenedés megszüntetéséről, s amit nála egyáltalán elidegenedésnek nevezhetünk, az egyszerűbb szerkezetű, mint a Marxból induló hagyomány elidegenedés-fogalma.

Néhány előzetes szemantikai megjegyzés után a dolgozat ennél fogva először Rousseau modern társadalomról adott kritikáját vázolja, különös tekintettel a patológikus vonásokra és forrásaikra, majd második lépésként elgondolását Marx specifikusabb elidegenedés-felfogáshoz viszonyítjuk. Végül áttekintjük azokat a nehézségeket, amelyekbe mindkét elmélet beleütközik, amikor a nem elidegenedett viszonyok archimedesi pontját törekszik megtalálni.⁵

Mivel az „elidegenedés” (*aliénation*) fogalma pregnáns értelemben nem szerepel Rousseau műveiben, ezért ha egyáltalán ilyesmiről akarunk beszélni, fogalmi előzményt kell találnunk a fenoménhez.⁶ Az egyetlen lehetséges jelöltnek a modern, civilizált ember megromlott állapota tűnik, pontosabban a modern ember távolsága az eredeti természeti állapottól. Rousseau elgondolását ennek fényében úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a modern, civilizált ember elidegenedett az ember eredeti természetétől. Ha ezzel az elnagyolt meghatározással dolgozunk, akkor meg kell feleltetnünk az elidegenedés megfelelő szemantikai mozzanatainak: valaki számára idegenné válik valami, ami korábban hozzá

⁵ Rachel Jaeggi *Entfremdung* című, 2005-ben közölt könyvének alapvető stratégiája, hogy ezt a nehézséget elkerülje. Jaeggi kifejezetten meg is fogalmazza: úgy akar „elidegenedésről” beszélni, hogy ne kelljen ehhez egy nem elidegenedett állapotot felmutatnia (Jaeggi 2005. 19).

⁶ Az átadás, lemondás értelmében – azaz nem sajátos értelmű fogalomként – Rousseau használja a kifejezést, pl. a társadalmi szerződést meghatározó fejezetben *A társadalmi szerződés* I. könyv 6. fejezetében: „Ha helyesen értelmezzük a kikötéseket, úgy kivétel nélkül visszavezethetők egyetlenegyre, nevezetesen arra, hogy a társulás valamennyi tagja lemond [*l’aliénation totale*] önmagáról és minden jogáról az egész közösség javára” (Rousseau 1978e. 478). Egyesek (pl. Lohmann 1991. 17) hivatkoznak Rousseau-val kapcsolatban Eberhard Ritz *Entfremdung*-szócikkére, mely viszont csak az említett gazdasági-jogi értelemben talál „elidegenedést” Rousseau-nál (Ritz 1972. 512–513).

tartozott. A meghatározásból következő nyilvánvaló megkötés az elidegenedett lényre nézve, hogy képesnek kell lennie az idegenség és ismerőség felismerésére. Az elidegenedés tárgyát illetően is könnyen elgondolhatóak különböző szempontok, mint például a természettől eltávolodás, az önmagától eltávolodás, illetve az embertársaktól eltávolodás. Nézzük, hogyan található meg az elidegenedés e minimális fogalma Rousseau modern társadalomról adott leírásában és a modern, civilizált emberről alkotott elképzelésében.

I. ROUSSEAU KRITIKÁJA A MODERN TÁRSADALOMRÓL ÉS CIVILIZÁCIÓRÓL

Rousseau két korai értekezése a civilizáció és kultúra legradikálisabb kritikáját fogalmazza meg. Még a Platón dialógusaiban elhangzó, híres-hírhedt költészetkritika is korlátozottabb hatókörét illetően. Az *Állam* nevezetes kritikájában Szókratész a költészetet azzal veti el, hogy az utánzás (*mimésziész*), mégpedig a további utánzásként értelmezhető látható dolgok utánzása; de ez az elvi elutasítás csak az emberi kultúra egy részére, a művészetekre vonatkozik, nem az egészre (Platón 2014. X. könyv). Rousseau radikálisan túllép ezen, mikor a tudományok, művészetek, erkölcsi szokások teljes területét romlottnak és destruktívnak tekinti. Nézzük most, hogy Rousseau bírálatát a fenti javaslat értelmében elidegenedésnek tartva hogyan tudjuk pontosabban meghatározni az elidegenedés vázolt fogalmának elemeit!

Rousseau alapvető ellenvetései a művészetekre és tudományokra vonatkozóan a két értekezésben bomlanak ki. Az *Első értekezés*⁷ 1750-ből a tudományok, művészetek és erkölcsi szokások kritikáját adja, míg a *Második értekezés*⁸ 1755-ből kimutatja, hogyan hoz létre az emberi társadalom fejlődése végzetesen torz körülményeket. Jelen összefüggésben különösen az *Első értekezés* arra vonatkozó érvelését kell megvizsgáljunk, mire alapozható a tudományok, művészetek és erkölcsi szabályok romlottságának tézise. A *Második értekezés* adja meg viszont Rousseau elgondolását az eredeti állapotról, melynek mércéjével a modern emberi társadalmat méri.

Az *Első értekezés* nemcsak azt akarja kimutatni, hogy a tudományok és a művészetek fényűzések és fölöslegesek, hanem ezenfelül azt is, hogy morálisan bomlasztanak. A tudományos és művészi alkotás fényűzés, amennyiben szabadidőt és a túlélés erőfeszítései alóli mentességet feltételeznek – olyan előfeltevés

⁷ A *Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjjal jutalmazott Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdésről: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* (a továbbiakban: *Első értekezés*). In Rousseau 1978. 5–58.

⁸ *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* (a továbbiakban: *Második értekezés*). In Rousseau 1978. 59–200.

ez, melyet Arisztotelész világosan megfogalmazott.⁹ A tudományok és művészetek továbbá azért rontják meg az embereket, mert nem pusztán időpocsékolást jelentenek, azaz olyan drága idő elvesztegetését, melyet másra is lehetne fordítani, hanem ezen felül az embereket egymástól függőbbé és még inkább elismerésre törekvővé teszik.¹⁰ Következésképpen a tudományok és művészetek művelése, így Rousseau, elkerülhetetlenül az erkölcsök és az emberi jellem rombolását hozzák magukkal. Ez az alapvető ellenvetés a tudományokkal, művészetekkel és erkölcsi szokásokkal szemben ugyanakkor azt is állítja, hogy azok segítenek fenntartani a társadalmilag létrehozott hamis látszatokat. A látszatok hatóköre még rosszabbá teszi ezt a hátrányos helyzetet, mivel Rousseau azt sugallja, a látszatok uralma totális. Ennek némiképp ellentmond viszont, hogy meglepő módon vannak kivételes személyiségek, például Szókratész, akik képesek semlegesíteni a társadalom rájuk gyakorolt negatív hatását, és ezáltal ki tudják vonni magukat a társadalmasodás romboló befolyása alól. A romboló hatások pontosabb mechanizmusát a *Második értekezés* tárgyalja, ezért nem tudjuk meg pontosabban, mi teszi lehetővé Szókratész – és az általa képviselt típus – függetlenedését a társadalmasodás negatív befolyásától. Mindazonáltal zavaró marad, hogy Rousseau így tisztázatlan módon fenntartja az egyéni ellenállás lehetőségét a társadalmasodás negatív folyamataival szemben. Ennek tisztázásával arra is választ adhatott volna, hogy ő maga miként tudott túllépni saját kora korrumpálódott látásmódján, azaz számára hogyan válhatott hozzáférhetővé az ember természetes, eredeti állapota.

A modern ember helyzetére jellemző, hogy látszatok között él, melyek napról napra újratermelődnek a kölcsönös függőség révén. Az *Első értekezés* egy gyakran idézett helyén ezt olvashatjuk:

A kormányzat és a törvények gondoskodnak az egybegyűlt emberek biztonságáról és jólétéről, a tudományok, az irodalom és a művészetek [...] virágfüzérékkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt az érzést, hogy *eredetileg szabadnak* születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot, és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni. A szükséglet emelte a trónusokat, s a tudományok és a művészetek szilárdítják meg őket. (Rousseau 1978. 12.)

⁹ *Primum vivere, deinde philosophare*, ahogy a latin hagyomány fogalmaz. Arisztotelész szerint a *theória* olyan tevékenység, mely nem változtatja meg a világot, mondhatnánk, non-invazív viszonyulás a környezethez. Elméleti tevékenységet folytatni ennél fogva előfeltételezi, hogy az ágens életben marad a tevékenység folyamán.

¹⁰ Günter Figal rámutat, hogy ellentmondás van a tudomány hasznosságának elutasításában egyfelől és a legkevésbé fejlett tudomány, az önismeret tudományos előmozdítása között másfelől (Figal 1991. 101). Hasonlóan Horkay Hörcher „valamifajta pragmatikai, beszédhelyzetbeli ellentmondást” lát Rousseau álláspontjában (Horkay Hörcher 2013. 246).

Két alapvető állítást különíthetünk itt el: (1) létezik egy eredendő szabadság, mely (2) átalakul észrevétlen rabszolgaságba, mégpedig a civilizált ember számára vonzónak tűnő rabszolgaságba. A rabszolgaság állításához Rousseau-nak ki kell tudnia mutatni az eredeti szabadságot, és az eredeti állapot hipotézise pontosan ezt hivatott igazolni. Közelebbről szemügyre véve, kiemelhetjük Rousseau egyik alapvető előfeltevését a passzus alapján: a korábban szabad ember a modern civilizációban válik rabszolgává. Zavarbaejtő azonban, hogy ez a rabszolgaság észrevétlen marad, amit kihangsúlyoz, hogy az intellektuális teljesítmények „elfojtják” a szabadság érzését. A leírás szintjén ez pontosan megfelel annak a ténynek, hogy a modern, civilizált ember nem tapasztal közvetlenül semmiféle elnyomást. Az idézett szöveghelyhez tartozó fontos lábjegyzetben Rousseau utal arra, hogyan kell érteni a rabszolgaságot: a szerzett szükségletek tág körének kielégítése az, ami egymástól függővé tesz bennünket, mivel a nem természetes szükségletek, a fölösleges dolgok iránti vágyódás alkotja a szolgaságot jelentő „vasláncot”.¹¹

Meg kell jegyeznünk, hogy az elképzelés csak akkor értelmes, ha előfeltételezzük alapvető és természetes szükségletek egy készletét. Ezen alapvető és természetes szükségletek meghatározását – a velük összefüggő szabadság felmutatása mellett – szintén az eredeti állapot *Második értekezés*ben kifejtett hipotézise nyújtja.

A tudományok és művészetek ideologikus jellege, melyet az idézett hely állít, mindazonáltal egyáltalán nem kézenfekvő. Ha a tudományok és a művészetek Rousseau szerint képesek megédesíteni rabszolgaságot, akkor ezzel egyrészt elismeri, hogy magukban véve kellemesek. Tisztázatlan marad viszont, hogyan lehetnének képesek megédesíteni a rabszolgaságot, mivel Rousseau egyfajta cserét, kompenzációt állít fel összefüggésként. Az egymástól való függésként értett rabszolgaság ellentételezést kap a tudomány és művészetek kellemes tevékenységeiben. Viszont az észrevétlen rabszolgaságnak, a nem tematizált függőségnek egyáltalán nincs szüksége megédesítésre, egyszerűen el is fogadjuk, hogy a munkamegosztás és a mások helyett elvégzett teljesítmények révén nyílnak olyan lehetőségek (köztük a tudományok és művészetek), melyek enélkül lehetetlenek.

Rousseau modernítésra vonatkozó negatív leírását két, lényegileg eltérő módon értelmezhetjük. Vagy abban látjuk Rousseau alapvető álláspontját, hogy az emberi nem *végleg* elvesztette lényegét vagy eltávolodott attól, vagy azt mondjuk, hogy a lényegét elvesztő vagy attól eltávolodó emberiség feladata abban áll,

¹¹ Uo. Ezt a lábjegyzet szembeállítására is aláhúzza: „Miféle járomba lehetne hajtani az olyan embereket, akiknek semmire sincs szükségük?” A *Második értekezés* párhuzamos helye szintén, bár óvatosabban, megfogalmazza a „bizonyos értelemben” vett rabszolgaságot: „A szabad és független lényt, aki az ember volt valaha, új szükségleteinek sokasága úgyszólván az egész természetnek kiszolgáltatta, s kivált a többi embernek, akiknek bizonyos értelemben még akkor is rabszolgájává lesz, amikor urukká válik” (Rousseau 1978c. 134–135).

hogy vissza kell nyernie lényegét vagy valami ahhoz hasonlót. Az első olvasat egyfajta szigorú hanyatlástörténet lenne, míg a második összegegyeztetetlen Rousseau természetes és szabad emberi életre vonatkozó követelményeivel, ha ezeket a vadember leírása alapján értelmezzük. Eleve kizárjuk azt az életrajzi olvasatot Rousseau művéről, mely a párizsi szalonok visszautasításában (messziről érkezés, kissé archaikus nyelvhasználat stb.) látja a modern világ elutasításának alapját. Nézzük részletesebben, hogy az emberi társadalom leírása a *Második értekezés*ben segít-e megvilágítani, mit nevezhetnénk elidegenedésnek jelen kontextusban.

II. ROUSSEAU „ELIDEGENEDÉSE”

Ellentétben az *Első értekezéssel*, a második számot ad arról a viszonyítási pontról, mely alapján a modern társadalmat értékeli, valamint kifejti az egyenlőtlenség szempontját, ami a tudományok és művészetek kritikus megítélését hivatott megalapozni. Az 1752-es *Narcissus*-előszóban hangsúlyozza, hogy az egyenlőtlenség szabadidő formájában előfeltétele, elérendő presztízsként pedig fő célja is a tudományos és művészeti tevékenységnek (Rousseau 1978b. 47–48). Hozzá kell tennünk, hogy a tudomány és a művészetek elutasítása azon az erős előfeltévesen alapul, hogy e tevékenységek egyetlen, vagy legalábbis elsődleges célja a presztízs, azaz önmagam megkülönböztetése másoktól.¹² Rousseau leírásában két lépést találunk: először a társadalmasodás előtti embert, a vadembert írja le, majd utána a modern társadalom kialakulásának bonyolult folyamatát jellemzi.

A vademberről adott kép szolgál arra, hogy megértsük az ember eredeti állapotát, melyet lépésről lépésre elhagy a civilizáció folyamata. Rousseau gondolatmenete ezen a ponton kétértelművé válik.¹³ Egyfelől kétségtől tisztában van a természetes emberi lények leírásában rejlő nehézségekkel. A *Második értekezés* előszavában Rousseau így kérdez:

[H]ogyan láthatja az ember olyannak önmagát, amilyennek a természet megalkotta, ha az idők és a dolgok egymásutánja megváltoztatta eredeti alkatát? Hogyan különítheti el azt, ami eredendően hozzá tartozik, attól, ami a körülmények és a haladás

¹² Lásd Fetscher 1975. 20. Érdemes megemlíteni, hogy Rousseau felfogása hasonlít Freud szublimáció-téziséhez abban, hogy a tudományos és művészeti tevékenységet olyan motivációkra vezeti vissza, melyeket a cselekvő nem ismerne el, és esetleg nem is lenne képes felismerni (kitűnni vágyás Rousseau-nál és szexuális kielégülés Freudnál). Freudhoz lásd Freud 1982.

¹³ Egyesek egyáltalán nem tekintik problematikusnak az eredeti állapot hipotézisének státuszát.

gyarapítottak vagy változtattak eredeti állapotán? Akárcsak Glaukosz szobra, melyet az idők, a tenger és a viharok olyannyira eltorzítottak, hogy inkább vadállatra hasonlított, mint egy istenre, az emberi lélek is elváltozott a társadalom kebelén. (Rousseau 1978c. 73.)

Az idézet értelmében Rousseau az emberi lények eredeti felépítését törekszik megragadni, s úgy véli, kénytelen feltételezni, hogy „az emberi alkatnak ezekben az egymásra következő változásaiban kell keresni az embereket elválasztó különbségek őseredetét”, akik általános vélekedés szerint „természet szerint egyenlők egymással” (uo., 74). Rousseau egy gondolat kísérlet keretében kidolgozott ideális mérce segítségével akarja „szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne, meg azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan állapotot, mely immár nem létezik, talán soha nem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről mindazonáltal megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől” (uo., 74–75). Így a vadember leírása elméleti segédeszköznek bizonyul a történeti változásra képes emberi természet természetes és mesterséges tényezőinek elkülönítésére.¹⁴ Az „ember mai természetében” (*dans la Nature actuelle de l'homme*) megfogalmazás arra utal, hogy az ember nem történelem feletti természetétől távolodik el, hanem az „emberi természet” tűnik alakulásra képesnek, történetileg változékonynak. Az emberi természet történelmi-földrajzi változékonyságának gondolata viszont feszültségben áll Rousseau kritikai vállalkozásával, pontosabban annak kritikai bázisával. A történetileg alakuló emberi természet elképzelése nehezen megfoghatóvá teszi az eredeti emberi természet gondolatát. Mindazonáltal az emberi természet plaszticitásának feltevése a D’Alembert-levélben kifejezetten megjelenik azáltal, hogy az emberi természet változékonyságát, történeti-földrajzi relativitását emeli ki:

Az erkölcs, a jellem rendkívüli változatosságot mutat egyik néptől a másikig. Az emberi természet egységes, elismerem; de a sokféle vallás, kormányzat, törvény, szokás, előítélet, éghajlat módosítja az embert, aki így olyannyira különbözni kezd önmagától, hogy nem kereshetjük nálunk azt, ami általában jó az embereknek, csak azt, ami valamely időben vagy valamely országban jó nekik. (Rousseau 1978d. 333–334.)

A kétértelműség másik oldala abban rejlik, hogy az eredeti felépítés kifejezetten hipotetikus jellege ellenére Rousseau több helyen úgy beszél korábbi vagy földrajzilag távolabbi kulturális és társadalmi formákról, mintha azok inkább tar-

¹⁴ A hipotetikus jelleghez lásd még a *Második értekezés* elejét: „Kezdjük tehát azon, hogy félretesszük a tényeket, mivel kérdésünkre nincsenek befolyással. Nem szabad történeti igazságoknak tekinteni a tárgyunk körében végezhető vizsgálódásokat. Csupán hipotetikus és feltételes okoskodások ezek, inkább csak arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, arra nem, hogy valódi eredetüket kimutassák” (Rousseau 1978c. 85.)

talmaznák az eredeti emberi természet elemeit, vagy legalábbis ahhoz közelebbi állapotokat mutatnának. A modern társadalom torzító jellegét gyakran ilyen szembeállítások hivatottak kiemelni. A természeti állapottól való sugallt távoltság továbbá nem homogén eloszlású térben-időben, mivel Rousseau természeti népeket gyakran kevésbé romlottnak állít be, valamint földrészek között és Európán belül is mutatkoznak különbségek.

Az emberi természet plaszticitása ellenére már a *Második értekezés* azonosítja az emberi természet bizonyos invariáns tényezőit, elsősorban a tökéletesedés (*perfectibilité*) képességét (Rousseau 1978c. 96), az önfenntartást (*amour de soi*) és a szánalmat (*pitié*).¹⁵ E tényezőket mindig és mindenhol az emberi természet elemeinek tekinti, jóllehet elhalványulhatnak és gyengülhetnek, amint jól látszik az önfenntartás vágya és önszeretet (*amour de soi*) átalakulásában az önzéssé (*amour-propre*).¹⁶ Az emberi természet egyetemes vonásai mindazonáltal nem közvetlenül megfigyelhetők, csak az emberi reakciókban és viselkedésben mutatkoznak meg. Rousseau azt feltételezi, hogy az emberek képesek tudatosítani, ha természetük ellenében cselekszenek, s hasonlóképpen képesek azonosítani hamis szükségleteket. Feltevésének nehézsége mindazonáltal abban rejlik, hogy az emberi személyek nem képesek igazolni ezeket a természetes reakciókat, ahogy a hamis szükségletek hamis voltát sem (lásd Struma 2001. 73–74).

Jelen céljainkra nem szükséges követnünk az emberi társadalom hanyatlás-folyamatának bonyolult alakulását, melyet Rousseau nem automatikus és meghatározott folyamatnak ír le.¹⁷ Döntő azonban, hogy Rousseau gondolatmenetében az eredeti, természetes állapot leírása olyan képet ad az emberről, melyet nehezen tudunk bármiféle viszonyba állítani az emberi életéről alkotott képzetünkkel. Az ember eredeti alkatában elgondolása értelmében nincsenek morális minőségek,¹⁸ nincs gondolkodás és reflexió (s ennél fogva csak a szabadság redukált formája elgondolható),¹⁹ szinte egyáltalán nincs tudata az időről,²⁰ nincs öntudata és önmagasága, valamint teljesen marginális viszonya van másokhoz

¹⁵ A szánalom az az „alapelv” az emberben, hogy „bizonyos helyzetekben csillapítsa vad önzésüket, vagy – mielőtt az önzés megszületett volna – az önfenntartási vágyat, s tulajdon jólétükön való buzgólkodásukat azzal a velük született irtózással mérsékli, melyet a másik ember szenvedésének látványa ébreszt bennünk.” (Rousseau 1978c. 110.)

¹⁶ Lásd Rousseau XV. jegyzetét (Rousseau 1978c. 194–195).

¹⁷ Mind kontingens, mind kauzálisan meghatározó tényezők jelentős szerepet játszanak a folyamatban.

¹⁸ A „vadember éppen azért nem rossz, mert nem tudja, mit jelent jónak lenni, mert nem az értelem haladása és nem is a törvény zabálja tartja vissza a rossz elkövetésétől, hanem a szenvedélyek szunnyadozása és a bűn nem ismerése” (Rousseau 1978c. 110).

¹⁹ A természeti ember jellemzésével kapcsolatban paradox, hogy Rousseau egyrészt „a szabad és független lényt” látja benne (Rousseau 1978c. 134), másrészt nyilvánvalóan e lény képtelen az autonómia értelmében vett szabadságra, azaz a maga alkotta törvényeknek való engedelmeskedésre, lévén a prereflexív természetesség állapotában.

²⁰ Mark Hulliung ezt – véleményünk szerint helytelenül – a jelenre való koncentráció képességének tekinti, amit Pascalhoz hasonlóan a társadalmassult ember múltban és jövőben való szétszóródásával szemben pozitívumként értelmez (Hulliung 2006. 67–68).

(az együttérzéstől eltekintve, melyet nem tud indokolni):²¹ e tulajdonságok és képességek egyrészt a modern, civilizált emberi élet kritikájának fő célpontjai, másrészt viszont az emberi életről alkotott bármiféle elképzelés elengedhetetlen elemeinek tűnnek.²² A természeti és a modern ember legbensőbb szándékaik, hajlamaik és vágyaik tekintetében különböznek:

Az előbbi csak nyugalom és szabadság után áhítozik, semmi mást nem akar, mint tétlenségben élni, s még a sztoikus *ataraxia* is semmi ahhoz képest, hogy a vadember milyen közömbös minden más cél iránt. A polgár, ellenkezőleg, folyvást dolgozik, izzad, gyötrődik, töri magát, hogy még fáradságosabb foglalatosságokat találjon: haláláig dolgozik, sőt halálra dolgozza magát, hogy életben maradhasson, vagy lemond az életről, hogy halhatatlanná legyen. (Rousseau 1978c. 156.)

Messze nem világos itt, mit jelentene a nyugalom és szabadság. Rousseau továbbá egyáltalán nem veszi fontolóra a boldogság elemzésének Arisztotelészre visszavezethető koncepcióját, melynek értelmében a boldogság tevékenység mellékterméke lenne.

Az értekezés az egyenlőtlenségről az emberi kultúra kritikus diagnózisán túl a szabadság pozitív koncepcióját is ki akarja fejteni, mégpedig az önmagának elégségesség (*autarkia*) és önrendelkezés értelmében. Ezeket az implicit eszményeket a hamis szükségletek és az elismerésvizonyok kritikája mozgósítja. Ennélfogva a valódi szükségletek és a pozitív szabadság függnek egymástól: a valódi szükségletek kielégítése a pozitív szabadság előzetes formáját képviseli (vö. Struma 2001. 88–89).

A *Második értekezés* záró megjegyzéseiben Rousseau kiemeli a különbséget az eredeti alkat és a civilizált ember között: „a vadember önmagában él, a társas ember mindig kívül áll önmagán és csak a többiek véleményében képes élni, úgyszólván csak az ő ítéletükből szerez tudomást tulajdon létezéséről” (Rousseau 1978c. 156). A részletek kifejtése nélkül utal továbbá arra, hogy „ez az állapot közönyössé tesz jó és rossz iránt, noha bőven szüli az erkölcsi szónoklatokat; mindent látszattá változtat, s így álca és játék lesz minden, a becsület, a barátság, az erény, gyakran még a bűn is” (uo., 156–157).

Rousseau elképzelése több ponton komoly nehézségeket vet fel. Egyrészt nem képes igazolni a megkülönböztetést az érzések, illetve tudatállapotok két

²¹ „A beleérzés a természetes állapotban rendszerellenes mozzanat”, mivel az egyének izoláltan léteznek, és a másokhoz való viszonyuk elhanyagolható (Ludassy 2004; Zehnpfennig 2013. 180).

²² Wolfgang Kersting felhívja a figyelmet arra, hogy Rousseau vademberről alkotott képe egyáltalán nem annyira ellentétes Hobbes természetes állapotról alkotott képével, mint amennyire szeretné (Kersting 2002. 20). Rousseau a *Második értekezés*ben azt állította, a szerződéselméletek hibája abban rejlik, hogy a társadalom által megrontott embert írták le a társadalom előtti emberként.

osztálya között, melyek visszavezethetők a vadember önmagának elégséges önszeretete (*amour de soi*) és a modern ember függő, egoista önzésének különbségére (*amour propre*). Másrészt és alapvetőbben az, hogy általában véve elutasít bármiféle összevetést és versenyt az emberi életben, eltúlozni tűnik azok hátrányait. Rousseau az összehasonlítást teszi felelőssé az emberi lények kölcsönös, rabszolgaságként értelmezett függőségéért, mivel fontos szerepe van a lát-szatszükségletek kialakulásában; viszont amit valójában igazol, azt pusztán az a tény, hogy szükségleteink megállapításához és artikulálásához szükségünk van másokra, amennyiben egyetértésüket egyfajta hitelesítésnek tekintjük. Mindazonáltal két funkciót összekeverünk, ha az interszjektív megbízhatóságot azonosítjuk a kölcsönös függőség viszonyával.

A társadalom továbbá Rousseau elgondolásában kizárólag romboló hatásokat gyakorolhat. Nem nehéz belátni, hogy redukcióról van szó. Elég arra emlékeztetni, hogy a munkamegosztást előfeltételezzük különböző magasabb intellektuális teljesítményekben, melyeket nem lehetne elérni a biológiai szükségletek kielégítése nélkül, ami mások segítségével történik. E teljesítmények szűkkeblűen negatív értékelése az ár, amit Rousseau szemmel láthatóan hajlandó megfizetni azért a perspektíváért, melyből a kényelmet, bőséget, luxust bírálhatja. A dolgozószerénység Rousseau által alapul vett ideálja lehetővé teszi az emberi történelem negatív társas fejleményeinek elutasítását, de nem képes a másik oldalon megengedni bármilyen magasabb szellemi teljesítményt, melynek értékét nehéz tagadni.

Az ember eredeti állapotának irrealitása és nem emberi jellege alkotja a legnagyobb nehézséget arra nézve, hogy Rousseau gondolkodásában elidegenedésről beszéljünk, mivel fogalmi okokból lehetetlenné teszi az elidegenedés meghaladását abban az értelemben, hogy visszatérjünk hozzá vagy rekonstruáljuk azt. A nem elidegenedett élet Rousseau-nál egyáltalán nem lenne emberi élet.²³ Látni fogjuk, Marx elidegenedés-konceptiójában nincs efféle alapvető irrealitás, még ha kétségbe is lehet vonni, megvalósítható-e egyáltalán a nem elidegenedett élet, ahogy Marx elgondolja azt. A nem elidegenedett élet Marxnál ezen felül nagyon is emberi, amivel kapcsolatban nem merül fel az emberi létezésből való lényeges különbség. Mielőtt áttérnénk Marxra, érdemes egy pillantást vetnünk az egyik művészet, a színház leírására, ahol láthatóvá válik, milyen nehéz Rousseau számára olyan tényleges ellenvetést megfogalmazni a művészetrel szemben, mely túllép a kultúrkritika külsődleges perspektíváján.

²³ Ludassy Mária is megfogalmazza, hogy az ember természeti állapota „a preracionális és preszociális, azaz ember-előtti lét. »Emberként« magamagát sem azonosította a vadember, aki számára értelmetlen az »embertárs« eszméje” (Ludassy 2004. 59). Az eredeti állapot nyilvánvalóan nem emberi jellege készletet egyes értelmezőket arra, hogy a még társadalom előtti, de már a természeti állapoton túllépő „köztes” állapotot állítsák Rousseau-értelmezésük középpontjába (pl. Marks 2005).

III. ELIDEGENEDETT MŰVÉSZETEK

Rousseau radikálisan bírálja a művészeteket, de eközben a kifejezést tág értelemben veszi, és nem pusztán a szépművészetekre vonatkoztatja. Az ógörög *tekhné* és latin *ars* jelentésében véve művészetten bármiféle szervezett emberi tevékenységet ért, ami a civilizált életet könnyebbé és kényelmesebbé teszi. A szépművészetek a szellemi termékek csúcsát jelentik, így az embert deformáló kultúra alapvető elutasításának koncepciójában mérsékelten van lehetőség az esztétikai tapasztalat sajátosságainak megragadására.

A szűkebb értelemben vett művészetet illetően a D'Alembertnek írt levél tartalmazza a színház intézményének bírálatát egy antiesztétika formájában. D'Alembert szövé tette Genfről szóló *Enciklopédia*-szócikkében a színház hiányát, és városa védelmezőjeként fellépve Rousseau ezt elvi szinten próbálja igazolni a levélben. Így szembekerül a felvilágosodás népszerű gondolatával, mely szerint a színháznak pedagógiai értéke van. Éles luxuskritikája mentén Rousseau a természetesség és hasznosság értékei alapján támadja a színházat, amivel egyfajta antiesztétikához jut el.

A színház Rousseau szerint frivol és felületes intézmény, mely luxussal és elpuhulással függ össze. Kizárólag a szórakoztatást szolgálja, amiben Rousseau nagyon rá jellemző módon fedez fel pozitív oldalt:

Mivel megakadályozni, hogy [a nagyvárosi emberek – O. Cs.] ténykedjenek, annyi, mint megakadályozni, hogy rosszat cselekedjenek, ezért ha napi két órát sikerül elragadni a bűn gyakorlásától, úgy egy tizenketted résszel kevesebb bűnt követnek el. S ha az előadott és előadásra váró színművek beszélgetés tárgya lesznek a kávéházakban meg az ország semmirekellőinek és gazfickóinak más tanyáin, ennyivel is kevesebbet kell féltsek a családapák lányaik vagy feleségeik becsületét, a maguk vagy a fiaik erszényét. (Rousseau 1978d. 378.)

Hogy szórakoztathasson, a színház nem bírálhatja a fennálló viszonyokat, hanem olyanok kell vennie az embereket, amilyenek. Ezzel viszont csak megerősítheti és elfogadtathatja azt, amilyenek az emberek előítéleteikkel, torz szükségleteikkel, rossz ízlésükkel és bűneikkel együtt. A színház végső soron képtelen változtatni a létező helyzeten, mivel nem képes „megváltoztatni az érzéseket és az erkölcsöket; csupán követni és megszipítani tudja őket”.²⁴ További fő kriti-

²⁴ Rousseau 1978d. 335. Egy későbbi hely erősebben fogalmaz: „a színház nem képes jobbra tenni, de – éppen haszontalan volta miatt – nagyon is megronthatja az erkölcsöket” (uo., 376). Horkay Hörcher Ferenc szerint ez cáfolja Fodor Géza állítását, aki abban látja Rousseau jelentőségét, hogy végérvényesen cáfolja a színház morális nevelőintézményként való fel fogását (Horkay Hörcher 2013. 137). Úgy vélem, Fodor tanulmánya nem Rousseau explicit állítását, hanem esztétikaelméleti hozadékát látja abban, hogy egyáltalán nem a morális javítás-rontás tengelye mentén kell közelíteni a színház intézményéhez.

kapont az esztétikai distancia, ami Rousseau nézete szerint felelős azért, hogy nincs a művészetnek gyakorlati következménye. Mindazonáltal aművészet megvetése mellett fontosnak tartja kiemelni az esztétikai mozzanat szerepét, melyet a D’Alembert-nek írt levélben a szabadban zajló népnepélyek tiszta, ártatlan eseményei képviselnek:

Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsendülniük, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtsétek köréje a népet, s kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük.²⁵

Az eddigiek összegzéseként rögzítenünk kell, hogy Rousseau vehemens kultúrkritikájának összefüggésében csak tágan értett elidegenedés-koncepciót fedezhetünk fel, ahol az elidegenedés jelentésmagja az eredeti képességek és a természetes ösztönösség elvesztése. Rousseau azonban csak nagyon hipotetikus módon igazolja, miért azonosítható a valódi emberi természet eredeti képességekkel és ösztönösséggel. Másként szólva, a vadember hipotetikus jellege nem képes kimutatni, miért ne tartozhatna semmi mesterséges és kulturális az ember lényegéhez. Mivel az ember eredeti állapota pusztán gondolati konstrukció, ezért a visszatérés ama állapotba, azaz az elidegenedés felszámolása fogalmi okokból lehetetlen. Felvethető, hogy a társadalmi szerződés elmélete alkotja Rousseau-nál a nem elidegenedett emberi viszonyok tervezetét. A javaslat részletes tárgyalása túlvezet dolgozatunk keretein, de annyi világos, hogy még a társadalmi szerződés ilyen olvasata sem gondolhatja komolyan, hogy a szóban forgó szerződés visszatérés lenne az eredeti természetességhez – hiszen ez egyszerűen lehetetlen, már pusztán az időközben kialakult képességek miatt is. Az új társadalom megalapítása a társadalmi szerződés révén nem rekonstrukciója a társadalmasodás által megrontott emberi természetnek, hanem az erőteljesen átalakult emberi természet új, bár a hipotetikus „természetes állapotra” orientálandó rendjének javaslata.

Gondolatmenetünk nézőpontjából Rousseau leírása az emberi civilizációról kérdések sorát veti fel. Elsőként azt kérdezhetné valaki, milyen módon tapasztalhatjuk a leírt veszteséget, avagy hogyan szembesülhetünk azzal. Alapjában véve a kérdés az eredeti és természetes állapot státuszának problémakörét fessegeti. Kevésbé fontos a jelen összefüggésben, de másodsor egyáltalán nem

²⁵ Rousseau 1978d. 450. Ludassy Mária joggal húzza alá, hogy a „klasszikus katonai parádék és a falusi népnepélyek kontaminációjaként előállított nemzeti ünnepek lényege a szubjektum-objektum azonossága: ahogy a polgár nem különbözteti meg magát a polgártársaitól, a felvonuló személye és a felvonulás nézője is azonos” (Ludassy 2014. 46).

világos, pontosan hol kezdődik a hanyatlásfolyamat. Harmadszor azt lehet felvetni, hogy a társadalmi szerződés Rousseau számára az eredeti állapot egyfajta visszanyerése lenne, azzal a járulékos előnnyel, hogy a civilizációs folyamat során kialakultak azelőtt nem létező képességek és erények. Reinhard Zintl tanulságosan különbözteti meg az emberi társadalom Rousseau-féle hanyatlás-történetének két olvasatát: míg az egyik olvasat szerint a társadalmasodás elkerülhetetlenül a romlás folyamatához vezet, a másik azonosítani törekszik azokat a pontokat, ahol a társadalmasodás rossz irányt vesz. Nyilvánvalóan csak a második olvasat alapján tekinthetjük a *Társadalmi szerződést* egy valóban szabad politikai test tervezetének.²⁶ De még ha el is fogadjuk ezt a megkülönböztetést, akkor is kételkedhetünk abban, hogy az új társadalmi rend – ha egyáltalán lehetséges – az emberiség nem elidegenedett állapotát hozza létre. Más szóval, az emberek talán valóban szabaddá válnak a társadalmi szerződés révén, de ettől még alapvetően különböznek a *Második értekezés*ben leírt vadembertől.

Összefoglalva: elidegenedésről beszélni Rousseau gondolkodásában azért bonyolult, mint kimutattuk, mert nincs pontosabban meghatározva az idegenné válás fogalmi és időbeli kiindulópontja. Érvelésünk főként Rousseau elemzésének ezen aspektusára vonatkozott. Azt az ellenvetést teheti valaki az eddigi kifejtéssel szemben, hogy Rousseau problémája pontosan megfelel az elidegenedés kezdetben leírt sémájának: valami előzetesen birtokolt elvesztése. Az ellenvetés arra hivatkozhatna, hogy Rousseau tézise értelmében az emberi természet rossz úton fejlődött, és pontosan az emberi természet az, ami eltűnik az emberi történelem folyamán. Az ellenérvre az emberi természet hipotetikus jellege alapján válaszolhatunk. Ha az emberi természet hipotetikus, egy gondolatkísérlet módszertani eszköze, akkor nem mondhatjuk, hogy szűkebb értelemben vett elidegenedés történhetett meg, hiszen a Rousseau által elveszettnek sugallt eredeti állapot sosem volt valóságos. Felvethető, hogy az eredeti emberi természetet egy egészében nem valóságos, mégis részletei alapján érvényes elképzelésnek kellene tekintenünk, egyfajta Max Weber-féle *ante litteram* ideáltípusnak. E felvetésnek gyenge pontja, hogy nem látni, mivel lehetne igazolni a valódi emberi természet e koncepciójának normatív érvényét. A vadember leírása és a valóságos történeti népekre, helyzetekre tett utalások – melyek mind már a társadalmasult embert mutatják – e ponton nem hozhatók közös nevezőre. Mindazonáltal az általunk kifejtett értelmezési javaslat sem oldja meg azt a fennmaradó problémát Rousseau gondolkodásában, hogy mi az emberi természet státusza. Nyitott, jelen kontextusunkon túlvezető kérdés marad az is, hogy Rousseau kritikája a felvilágosodás egyoldalú racionalizmusával szemben megfogalmazható-e kevésbé radikális módon úgy, hogy nem esik az érzés és a szív hasonlóképpen egyoldalú túlértékelésébe.

²⁶ Lásd Reinhard Zintl Rousseau-fejezetét a *Politische Philosophie* című kötetben. Hasonlóan különböző két olvasatot ír le Henning (2015. 41–42).

Vessünk egy pillantást most Marx elidegenedés-elméletére. A rekonstrukció megmutatja, hogy Marx alapvetőbb és más fogalmi konstellációba illeszkedő elidegenedés-gondolatot dolgoz ki. A döntő különbség abban a feltevésben jelentkezik, hogy egyrészt létezik egy nem elidegenedett emberi állapot, másrészt pedig ez az állapot elérhető az ember, pontosabban egy társadalmi osztály számára.

IV. ELIDEGENEDÉS MARXNÁL

Rousseau a modern ember problematikus tulajdonságait írta le, melyeket csak tág értelemben lehet elidegenedésnek nevezni. Ezzel szemben Karl Marx gondolkodásában kidolgozott, explicit elidegenedés-elméletet találunk. Az alábbi vázlatban természetesen nincs mód kimerítő elemzésre Marx elidegenedés-gondolatáról, ehelyett azt a szerényebb célt követjük, hogy kiemeljük a lényeges különbségeket Marx és Rousseau megközelítése között.

Míg Rousseau esetében mérlegelni kell, mit tekinthetünk egyáltalán az elidegenedés témakörének gondolkodásában, addig Marxnál explicit módon központi gondolati motívummal van dolgunk, melynek megléte nem, csak pontosabb helyi értéke vitatott. Rousseau és Marx párhuzamos tárgyalását megnehezíti a szóban forgó gondolkodók elemzési szintjének különbsége. Marx számára a hegeli dialektika örökségeként a közvetlenül megmutatkozó jelenségektől megkülönböztetett, azok rejtett alapjának gondolt lényegszféra alkotja a filozófiai elemzés tárgyát, ami azonban módszertanilag még kevésbé érvényesül a párizsi kéziratokban (Sieferle 2007. 54–55). Később kristályosodik ki Marx azon meggyőződése, hogy ugyan a természettudományhoz hasonlóan „törvényeket” keres, de a társadalmi és politikai folyamatok gazdasági törvényei nem figyelhetők meg közvetlenül, csak közvetve, a társadalom már kidolgozott elméleteinek kritikái révén tárhatók fel – részben Hegel jogfilozófiájának, részben a kortárs politikai közgazdaságtannak a kritikájával. Ennek az eljárásnak az alapját a *Grundrisse* Bevezetése fogalmazza meg világosan:

A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is. (Marx 1965. 176.)

Az áru, a munka e megközelítésben csak akkor tárgyalható megfelelően, ha a rendszerszerű összefüggést megjelenítjük, melynek részét alkotják e jelenségek.²⁷

²⁷ A közgazdasági gondolkodás marxi bírálatához a látszat-lényeg megkülönböztetése mentén lásd Elster 1986. 178–179.

Az elidegenedés-gondolat súlyát Marxnál az adja, hogy egyedül erre alapozódik a kapitalizmus alapvető kritikája, amennyiben a kapitalizmusban szükségképpen elidegenedett munka kell hogy megmagyarázza, miért és milyen szempontokból összeegyeztethetetlen a kapitalizmus a valóban emberi élettel (Kübler 2013. 47). Marx az elidegenedést központi filozófiai-társadalomelméleti témává teszi, még ha ez nem is az életében publikált művekkkel, hanem a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* 1932-es megjelentetésével válik nyilvánvalóvá.²⁸ A marxi életmű értelmezésének azóta is gyakran tárgyalt vitakérdése, hogy vajon a párizsi kéziratok elidegenedés-elmélete és a késői, elsősorban gazdasági kapitalizmuselemzés egyetlen egységes, vagy legalábbis egységesíthető gondolatmenet részét képezik-e, vagy határozott törésről kell beszélünk. Mindenképpen feltűnő Marx életművében, hogy a korai *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* hangsúlyosan kidolgozott elidegenedés elképzelése háttérbe szorul a késői művekben, ami kézenfekvően felveti a problémát, hogy itt tartalmi törést fedezhetünk-e fel, esetleg a téma feladását, vagy valójában az egész életműben jelen van az elidegenedés témaköre.²⁹ Rohbeck szerint „míg Marx az elidegenedett munkát először a munkás nézőpontjáról írta le, addig a fő műben elsősorban az önálló-sodott tőke fejlődését vizsgálja, mely a munkás elidegenedését okozza”. Ezzel lehetővé válik egy antropológiai és egy rendszerelméleti elidegenedés-fogalom megkülönböztetése, ahol a munkás perspektívája felől tekintett elidegenedett munka antropológiai leírását a gazdaság rendszerelméleti elemzésében tárgyalt árufetisizmus váltja fel (Rohbeck 2006. 50–66).

Az elidegenedés normatív bázisa a korai Marxnál az ember önmegvalósítása a munkafolyamatban. Az önmegvalósítás egy kettős mozgásban történik meg, mely először eldologiasítást, majd egy rákövetkező újra-elsajátítást foglal magában (Lohmann 1991. 23). E gondolat mögött kirajzolódik a hegeli gondolkodás öröksége, tehát az az elképzelés, hogy a szellemnek külsővé kell válnia, önmaga számára idegenné kell válnia ahhoz, hogy e tapasztalattal gazdagodva önmagá-

²⁸ Weiss János már idézett tanulmányában vázolja, hogy Schiller esztétikai leveleiben az idegenség leírása a marxi elidegenedés-koncepció előfutárának tekinthető (Weiss 2016. 162). Lásd még Schillerhez mint elidegenedés-teoretikushoz Henning 2015. 62–71.

²⁹ A lehetséges álláspontok áttekintéséhez lásd Kolakowski 1978. 263 skk; Quante 2009. 334–341; Lohmann 1991. 23–26. Az egység-olvasatot képviseli többek között Kolakowski, Rohbeck, Zehnpfennig és Márkus: „A marxi elidegenedés-elmélet lényegi problémája tehát nem abban a kérdésben ragadható meg, hogy a későbbiekben félretolta-e vagy sem ezt a fogalmat, sokkal inkább arra kell magyarázatot adnunk, hogy miként változott meg ennek az elméletnek a funkciója gondolatvilága egészében” (Márkus 1997. 151). Márkus e megállapítása arra vonatkozik, hogy az elidegenedés folytonosságát állító értelmezés nem adott számot arról, hogy a késői közgazdasági művekben, különösképpen *A tőkében*, az elidegenedés háttérbe került. A törés-olvasat legismertebb képviselői közé tartozik Louis Althusser. Többen utalnak arra is, hogy a diszkontinuitás-olvasat politikailag is motivált lehetett a létező szocializmusban, mivel lehetővé tette a *Kéziratokban* jelentkező, az ortodox kommunista párturalomra nézve felforgató potenciál megfékezését (Quante 2009. 337; Zehnpfennig 2013. 184–185).

hoz vissza tudjon térni.³⁰ E meglátás jelen kontextusban fontos következménye, hogy az elidegenedés Hegelre visszavezethető gondolati alakzata negatív jelentése ellenére pozitív felhanggal bír, amennyiben előremutat az elidegenedés később esedékes felszámolása irányába. Ezzel olyan mozzanat jelentkezik, melynek nincs megfelelője Rousseau elgondolásában.

Az elidegenedés elméleti kidolgozásában Marx számára Hegel mellett Feuerbach döntő. Feuerbach gondolkodásában az elidegenedés központi fogalma valláskritikai összefüggésben jelentkezik. Valláskritikája abban áll, hogy a vallási képzetek tartalmát az emberiség projekcióinak tekinti, mely átviszi az aktuális társadalmi rendben megvalósíthatatlan emberi képességeket, tulajdonságokat, valamint kielégítetlen szükségleteket egy ideális ellenpólusra, a transzcendens Istenre. Az elidegenedés ennél fogva Feuerbachnál a valláskritika centrális motívuma, amennyiben az emberi lény számára idegen lényre, Istenre való projekcióként értett vallás valójában az embernek önmagához mint egy másik lényhez való viszonya: „A vallás, legalábbis a keresztény vallás, az ember viszonyulása saját magához, vagy helyesebben: viszonyulás saját lényéhez mint egy másik lényhez.”³¹ Következésképpen az „ember lényege” a történeti valóságban csak vallási torzításban, „önelidegenedésben”, az ember saját lényegétől való elidegenedésként lelhető fel. A Feuerbach-féle elidegenedés-elmélet kiegészítendő azzal a feltevessel, hogy a filozófiai valláskritika, azaz e mechanizmus feltárása, elegendő az elidegenedés felszámolásához. Ennek alapján beszél Marx a 4. Feuerbach-tézisben arról, hogy Feuerbach „a vallási önelidegenülés, a világ egy vallási és egy világi világra való megkettőződésnek tényéből” indul ki (Marx 1976. 8), és így merít döntő ösztönzést saját elidegenedés-gondolatához. Feuerbachtól meríti továbbá Marx azt a meggyőződést, hogy az ember lényege nem individualitásában, hanem az emberi nem dimenziójában valósul meg.

Marx a feuerbachi valláskritika perspektívájából kezdi tanulmányozni a politikai gazdaságtan szerzőit, s ennek eredménye a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* kibontott „elidegenedett munka” koncepciója: az ember eltárgyasítja a munka folyamatában „lényegi erőit” (*Wesenskräfte*), és ezek a termékek világaként, önálló, idegen dolgokként kerülnek elébe. Sajátos emberi lényegének megvalósítása egyben veszteséggé is jelentkezik. E viszonyok feloldását szintén Feuerbachot követve Marx az összefüggés tudatosítása révén tartja elérhetőnek, tehát az embernek az objektivációk világát saját műveként kellene megértenie, ami egyet jelent az elidegenedésként értett eltárgyasítási folyamat visszavételével.

³⁰ Lásd Zehnpfennig 2013. 185. Ludwig Siep hangsúlyozza, hogy Marx alapjában véve nem sok aspektushoz tud kapcsolódni Hegel elidegenedés-fogalmában (Siep 2000. 189–191).

³¹ Feuerbach 1978. 50 (a fordítást módosítottam). A vallás tárgyának kivételességét Feuerbach abban látja, hogy „az ember tárgya nem más, mint saját *tárgyasított lényege*. [...] *Isten tudata az ember öntudata, Isten megismerése az ember önmegismerése*. Az embert Istenéből ismered meg, viszont az emberből ismered meg istenét is; e kettő egy és ugyanaz.” (Feuerbach 1978. 48–49.)

Az elidegenedés jelentését legdifferenciáltabban az 1844-es *Kéziratok* dolgozzák ki, mégpedig alapvetően a munka tevékenységére tekintettel. Az elidegenedés itt elkülönített négy aspektusát Marx néhol külön, izoláltan tárgyalja. Így például az emberek egymástól való elidegenedésének emfatikus kifejeződése az emberi jogok koncepciójának bírálata:

A szabadság tehát annak a joga, hogy bármit tehetünk, ami senki másnak nem okoz kárt. Azt, hogy milyen határok között mozoghat az egyén, a törvények szabják meg, ahogy két mező határát a kerítésoszlopok szabják meg. Az embernek mint izolált és magába visszahúzódnó monáshoz a szabadságáról van szó. [...] a szabadság emberi joga nem az emberek egymással való összekapcsolódásán alapul, hanem az emberek egymástól való elkülönülésén. E jog nem más, mint ennek az elkülönülésnek a joga, a korlátozott, önmagára korlátozott egyén joga. [...] Ez az egyéni szabadság [...] alkotja a polgári társadalom alapját. Ennek alapján az ember a többiekben nem szabadságának megvalósítását, hanem éppen annak határait találja meg. Az úgynevezett emberi jogok semelyike sem megy túl az önző emberen, az emberen, aki a polgári társadalom tagja, aki visszavonult magánérdekeibe és magánszeszélyeibe, és egy a politikai közösségtől [*Gemeinwesen*] elkülönült egyén. Messze attól, hogy az embert bennük nembeli lényként fognánk fel, inkább maga a nembeli lény, a társadalom tűnik az egyének számára külső keretnek, eredeti önállóságuk korlátozásának. (Marx 1957. 366.)

Marx a negatív szabadság hagyományát, mely az egyén szabadságát elsődlegesen a külső beavatkozással szemben akarja védelmezni, olyan megközelítésként érti, mely az egyén környezetében kizárólag fenyegetést lát (Becker–Schmidt–Zintl 2009. 156). Ő maga viszont felerősíti a környezetet, a többi ember szerepét az egyén kibontakozásában: az „emberi” – értsd: elidegenedéstől mentes – társadalomban mindenkit mindenki más ereje szerint támogat egyedisége megvalósításában és kifejlesztésében, és egyidejűleg minden egyes egyén ügye egyben mindenki ügye is: „Mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!” Ezen a ponton fontos eltérést rögzíthetünk Rousseau-hoz képest. Míg Rousseau számára a másik egyén és vele a társadalmasodás csak káros és elvetendő lehetőségeket hoz magával, addig Marx elképzelésében mások – legalábbis a valóban emberi társadalomban – előfeltételei az egyén kibontakozásának.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elemzései az elidegenedést nem általánosan, hanem a munkára vonatkoztatva tárgyalják. Ismeretes, hogy itt Marx szerint a kapitalizmusban a munka csak elidegenedett (a magyar fordításban: „elidegenült”) lehet.³² A munkát Marx valamilyen tárgyi eredmény létrehozásának tekinteti, mely sajátos módon szembekerülhet a munkavégző egyénnel:

³² Ingo Elbe utal Marxnak a „képzelt eredeti állapot” (*erdichteter Urzustand*) ellen irányuló megjegyzéseire, mely Adam Smith álláspontját veszi célba. Marx kritikája – jelesül, hogy

A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke, mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyasulása. (Marx 1970. 45.)

Négy értelemben beszél Marx a munkás elidegenedéséről: a munkás *elidegenedett* egyrészt a munkája termékétől, másrészt a munkatevékenységtől, harmadrészt az emberi nem lényegétől (azaz olyan tevékenységektől, melyek lényegileg tartoznak hozzá az ember nem természetéhez és képességeihez), s végül negyedszer más emberi lényektől (Marx 1970. 48–51). Az elidegenedés-formák lényegileg függenek egymástól. A munka termékétől a munkavégző csak azért idegenedhet el, mert már a munkavégzés tevékenységétől elidegenedik, azaz előbbi következménye az elidegenedésnek „a *termelés aktusában*, magán a *termelő tevékenységén belül*”, amely a munkás egyfajta „*önelidegenedése*”.³³ Az önelidegenedés azt jelenti, hogy a munkatevékenység „független” a munkástól, nem tartozik lényegéhez, testileg-szellemileg romboló, kikényszerített munka, és ennyiben pontosan ellentéte a szabad fizikai és szellemi energiaként értelmezett önmegvalósításnak. A tudatos, azaz a közvetlen szükségleten túlmutató létrehozó tevékenység alkotja Marx szemében az ember sajátosságát az állathoz képest, s ezért amikor az ilyen tevékenység önfenntartás eszközevé válik, akkor az ember nembeli életétől szakad el. A *Kéziratok* gondolatmenete továbbá a nembeli élettől való elidegenedést egyben az embernek az embertől való elidegenedéseként is érti (Marx 1970. 51). Jelen összefüggésben félre kell tennünk a kérdést, hogy vajon mindennek, amit munkának nevezünk, ilyen szerkezete és jellemzői vannak-e.³⁴ Ide tartozna annak vizsgálata is, hogy vajon Marx figyelembe veszi-e az előállítás és cselekvés Arisztotelész kidolgozta különbségét. Kézenfekvő nehézség ugyanis, hogy ami önmagában hordja a célját, azt nehéz az elidegenedés esetének tekinteni.³⁵

A Mill-kivonatok egy helyen a pénzt a csere közvetítőjeként tárgyalja, és megvilágítja az elidegenedés jelentését is:

Smith előfeltételezi, amit meg kellene magyaráznia – Rousseau szerkezetileg hasonló Hobbes-kritikájára emlékeztet (Elbe 2012).

³³ Marx 1970. 48. „A munka tárgyának elidegenedésében csak magának a munkának a tevékenységében rejlő elidegenedés, külsővé válás összegződik” (Marx 1970. 47). A Marx-helyek fordítást a továbbiakban helyenként módosítom.

³⁴ Nem tárgyalhatjuk itt azt az alternatív koncepciót, melyet Csíkszentmihályi Mihály flow-koncepciója jelent. Mélyen Arisztotelész inspirálta elmélete a „flow”-ról azt az alapvető tézist dolgozza ki, hogy tevékenységek, még monoton és mechanikus tevékenységek is, kellemes elégedettséget válthatnak ki, s ezáltal egy boldogságkoncepció alapzatát képezhetik (Csíkszentmihályi 2010).

³⁵ Quante feltételes módban utal arra, hogy Marx „munka”-fogalma talán meghaladja Arisztotelész megkülönböztetését előállítás és cselekvés között (Quante 2009. 242). Nem világos azonban, miért gondolja, hogy a „munka” nem felel meg az előállításnak, előállító tevékenységnek, hiszen Marxnál mindig középpontban áll a termék.

A pénz lényege mindenekelőtt nem az, hogy benne a tulajdon külsővé válik, hanem hogy a *közvetítő tevékenység* vagy mozgás, az *emberi*, társadalmi aktus, mely által az ember termékei kölcsönösen kiegészítik egymást, *elidegenül*, és egy emberen kívüli *anyagilag dolognak*, a pénznek a tulajdonsága lesz. Azáltal, hogy az ember magát ezt a közvetítő tevékenységet külsővé teszi, itt csak mint a maga számára veszendőbe ment, elembertelenedett ember tevékenykedik; maga a dolgoknak a *vonatkozása*, az ezekkel való emberi művelet egy emberen kívüli és emberen felüli lénynak [*Wesen*] a művelete lesz. Ezen az *idegen közvetítőn* át – ahelyett, hogy maga az ember lenne az ember számára a közvetítő – az ember a maga akaratát, a maga tevékenységét, a maga viszonyát másokhoz egy tőle és tőlük független hatalomnak tekinti. [...] Hogy ez a *közvetítő* mármost *valóságos Istenné* lesz, az világos. (Marx 1970. 136.)

Az idézet világossá teszi, hogy a marxi kritika veleje az eszköz önállósodásában rejlik, mely uralkodni kezd a használóján. Az ember a maga teremtette tárgy eszközévé, a pénz rabszolgájává válik. Egyúttal a szöveghely mutatja azt is, miért áll közel az „eldologiasodás” gondolata a *Történelem és osztálytudat* Lukácsánál az elidegenedéshez.³⁶

Gondolatmenetünk céljaihoz nincs szükség arra, hogy Marx elidegenedés-konceptióját részleteiben kövessük. Az eddigiek alapján is megállapíthatjuk, hogy az elidegenedett munka egy alapvetően lehetségesnek elgondolt, nem elidegenedett állapot ellenpólusaként jelenik meg. Ez még akkor sem tagadható, ha a korai műben nem világos a nem elidegenedett állapot megvalósulásának lehetősége,³⁷ a késői műben pedig csak egy forradalmi, osztálytársadalmi változás összefüggésében fogalmazza meg azt. A *Tőke* elemzéseiben bizonyos pontokon kétségtelenül megjelenik az elidegenedett munka gondolata, mégpedig a produktív tőke tárgyalása során: a tőkés idegen munkát sajátít el, ahogy a munkás a tőkét idegen hatalomként látja: „A termelési eszközök azonnal idegen munka felszívásának eszközeivé változnak át. Már nem a munkás alkalmazza a termelési eszközöket, hanem a termelési eszközök alkalmazzák a munkást.” (Marx 1967. 291.) A munkásra ebből következően érvényes, hogy „saját munkája tőle magától [...] elidegenült, a munkás az objektív gazdagságot mint tőkét, mint tőle idegen, rajta uralkodó és őt kizsákmányoló hatalmat termeli” (uo., 532–533).

A kései Marx elgondolása szerint a történelmi folyamat fő célja nem más, mint egy magántulajdon nélküli állapot, tehát a kommunizmus. Ezen a ponton ele-

³⁶ Lásd Lukács 1971. 319–359; Olay–Ullmann 2011. 263–267; Márkus 1997. 175; Honneth 2005. A helyzetet bonyolítja, hogy Lukács eldologiasodás-fogalmába belejátszik Max Weber és Georg Simmel hatása (lásd ehhez Weiss 2011. 55–67).

³⁷ Lásd Heller Ágnes megjegyzését, mely szerint „a munka paradigmáját nem könnyű beilleszteni a történetfilozófia keretei közé. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* figyelmes olvasói figyelmét nem kerülheti el, hogy arra a kérdésre, miért vált az emberi munka elidegenedetté, és miért fog az elidegenedés megszűnni, Marx nem tudott kielégítő választ adni” (Heller 2002. 207).

gendő hangsúlyoznunk, hogy még ha problematikusnak tekintjük is a kommunizmus megvalósulását, akkor sem vonható kétségbe, hogy Marx szerint egy nem elidegenedett állapotot jelentene. Ezzel a vonással Marxnál egy alapvetően eltérő elidegenedés-koncepció bontakozik ki Rousseau-hoz képest, mivel előbbi lehetségesnek gondolja a birtoklás – elvesztés – visszaszerzés sémát, míg utóbbi csak az egyszerűbb birtoklás – elvesztés sémát tartja szem előtt.

V. KONKLÚZIÓ

Összegzésként elmondhatjuk, megpróbáltuk kimutatni, hogy Rousseau esetében csak tágabb értelemben beszélhetünk elidegenedésről. Első lépésként a dolgozat vázolta Rousseau modern társadalomról adott kritikáját, különös tekintettel annak patológikus vonásaira és ezek forrásaira. Ezután megvizsgáltuk a kritika bázisát, és rámutattunk az ember eredeti állapotának hipotetikus jellegére. Majd szembeállítottuk Rousseau elgondolását Marx elidegenedés-elméletével, melyet szűkebb értelemben lehet elidegenedésnek nevezni. Mindazonáltal közös nehézségként láttuk azt is, hogy a fogalmi eltérések ellenére mind Rousseau, mind Marx problémákkal küzd, amikor a nem elidegenedett viszonyokat akarják felmutatni. Az elidegenedés gondolati alakzata újra és újra beleütközik abba a nehézségbe, hogy miként lehetne megtalálni a nem-elidegenedettségek archimedesi pontját.

IRODALOM

- Balibar, Étienne 2012. *Marx filozófiája*. Budapest, Typotex.
- Bollenbeck, Georg 2007. *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J. J. Rousseau bis G. Anders*. München, Beck.
- Csíkszentmihályi Mihály 2010. *Flow – Az áramlat*. Budapest, Akadémiai.
- Elbe, Ingo 2014. Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie. In Ingo Elbe – Philip Hogh – Christine Zunke (szerk.) *Oldenbruger Jahrbuch für Philosophie 2012*. Oldenburg, BIS-Verlag, 7–69.
http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Entfremdete_Arbeit.pdf
 (utolsó letöltés: 2016. 08. 16.).
- Elster, Jon 1986. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Farkas Henrik 2016. Forradalom, kizsákmányolás és elidegenedés Marxnál. In Marosán 2016. 227–236.
- Fetscher, Iring 1975. *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Feuerbach, Ludwig 1978. *A kereszténység lényege*. Budapest, Akadémiai.
- Figal, Günter 1991. Philosophische Zeitkritik im Selbstverständnis der Modernität. Rousseaus *Erster Discours* und Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung*. In Günter Figal – Rolf-Peter Sieferle (szerk.) *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Stuttgart, J. B. Metzler. 100–132.

- Fodor Géza 2004. Termékeny rosszhiszeműség. Rousseau színházkritikája. *Holmi*. 2004. március. 285–300.
- Freud, Sigmund 1982. *Roszz közérzet a kultúrában*. In uő: *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327–405.
- Heller Ágnes 2002. A munka paradigmája – a termelés paradigmája. In Fehér Ferenc – Heller Ágnes. *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 203–220.
- Henning, Christoph 2015. *Theorien der Entfremdung*. Hamburg, Junius.
- Honneth, Axel 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Horkay Hörcher Ferenc 2013. *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában 1650–1800. Az ízlésetesztétika paradigmája*. Budapest, Gondolat.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1990. *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, Atlantisz.
- Hulliung, Mark 2001. Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. In Partick Riley (szerk.) *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Iorio, Marco 2013. Veränderung, Verdinglichung, Entfremdung. Über Marxens verhegelt-verhagelte Ontologie. In Jaeggi–Loick 2013. 79–90.
- Jaeggi, Rahel 2005. *Entfremdung*. Frankfurt am Main – New York, Campus Verlag.
- Jaeggi, Rahel – Loick, Daniel (szerk.) 2013. *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Berlin, Akademie Verlag.
- Kersting, Wolfgang 2002. *Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kolakowski, Leszek 1978. *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*. I. kötet. Oxford, Clarendon Press.
- Kübler, Lukas 2013. Marx' Theorie der Entfremdung. In Jaeggi–Loick 2013. 47–66.
- Lohmann, Georg 1983. Authentisches und verdinglichtes Leben. Neuere Literatur zu Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*. *Philosophische Rundschau*. 30. 3–4.
- Lohmann, Georg 1991. *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lohmann, Georg 2013. Marxens Kapitalismuskritik als Kritik an menschenunwürdigen Verhältnissen. In Jaeggi–Loick 2013. 67–78.
- Ludassy Mária 1978. A moralista Jean-Jacques és a törvényhozó Rousseau. In Rousseau 1978. 813–858.
- Ludassy Mária 2004. Magánhangzók és matematika. Rousseau és Condorcet történelemfilozófiája nyelvelméletük tükrében. In uő: *Szavak és kardok. Nyelvfilozófia és hatalomelmélet*. Budapest, Atlantisz. 49–78.
- Ludassy Mária 2014. Jean-Jacques hite, Rousseau vallása. In uő: *Felvilágosodástól elsötétítésig. Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz. 43–54.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető.
- Marks, Jonathan 2005. *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marosán Bence (szerk.) 2016. *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest, L'Harmattan.
- Marx, Karl 1957. A zsidókérdéshez. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 1. köt. Budapest, Kossuth. 349–377.
- Marx, Karl 1965. Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 13. köt. Budapest, Kossuth. 149–176.
- Marx, Karl 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1967. Tőke I. *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 23. kötet. Budapest, Kossuth.
- Marx, Karl 1976. Tézisek Feuerbachról. In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*. 3. kötet. Budapest, Kossuth.

- Márkus György 1997. Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál. In Kardos András (szerk.) *A Budapesti Iskola II. Tanulmányok Lukács Györgyről*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum. 1997. 147–186.
- Platón 2014. *Állam*. Budapest, Atlantisz.
- Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Harmattan.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- Quante, Michael 2009. Kommentar. In *Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 209–341.
- Reitz, Tilman 2013. Marx als Anti-Philosoph. In Jaeggi–Loick 2013. 15–26.
- Ritz, Eberhard 1972. Entfremdung. In Joachim Ritter *et alii* (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 2. kötet. Basel, Schwabe. 505–525.
- Rohbeck, Johannes 2006. *Marx*. Leipzig, Reclam.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978a. *A Dijoni Akadémia 1750. évi pályadíjával jutalmazott Értekezés a nevezett Akadémia által kitűzött kérdéstről: Javított az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?* In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 5–38.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978b. Előszó a „Narcissus”-hoz. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 39–58.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978c. *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 59–200.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978d. Levél D'Alembert-nek. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 317–462.
- Sieferle, Rolf Peter 2007. *Karl Marx zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Struma, Dieter 2001. *Jean-Jacques Rousseau*. München, C. H. Beck.
- Zehnpfennig, Barbara 2013. Rousseau und Marx oder: das Ende der Entfremdung. In Oliver Hidalgo (szerk.) *Die langen Schatten des Contrat social. Demokratie und Souveränität bei Rousseau*. Wiesbaden, Springer. 177–210.
- Weiss János 2011. Az eldologiasodás elmélete és a Taylor-rendszer. In uő: *Lukács öröksége*. Budapest, Gond–Cura. 46–83.
- Weiss János 2016. Marx aktualitásának konstrukciói. In Marosán 2016. 157–170.
- Zintl, Reinhard 2009. Rousseau. In Michael Becker – Johannes Schmidt – Reinhard Zintl: *Politische Philosophie*. Paderborn, Schöningh. 64–76.