

Lógni a mesék tején: mit is jelent ez? Szélgjegyzetek az utópiák értelmezési problémáiról

Mesterházi Miklós
CSc, filozófiatörténész,
mesterhazi.miklos@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2025.1.6>

A bizalom, amely valaha az elidegenedést mint diagnózist és az elidegenedés fogalmát mint a kritika biztos fogódzóját övezte, láthatóan elszivárgott az irodalomból, aminek okai között talán nem mellékesek azok a kételyek, amelyek annak az ellenvilágnak a hihetőségét érintik, melyet Marx, mindenekelőtt a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* és néhány futólagos megjegyzésben fölvázolt. Tanulmányomban amellet érvelek, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* történetfilozófia vázlatára éppúgy érvényes az, ami a „profetikus történetírásra” általában is: nem ad(hat) receptet, fogalmi meg gondolásai nem fordíthatók le (még nem is létező) intézményi logikákra (még nem is létező viszonyok szociológiájára stb.). Ám ahogy ez utópikus gondolatalkazatainkra jellemző, valamiféle vezérfonalat adnak ahhoz (regulatív használatban), hogyan tegyük mérlegre *mi* azt, hogy „mit is remélhetünk”.

Kulcsszavak: Marx, utópia, az utópiák hasznáról és káráról, Ernst Bloch, Lukács György, Kant

What Does It Mean to Suck the Breast Milk of Fairy Tales? Marginal Notes on the Interpretative Problems of Utopias

The trust which once surrounded alienation as a diagnosis and the notion of alienation as the fixed point of criticism, has noticeably “oozed” from literature. Among the reasons for this, not incidentally perhaps, are the doubts concerning the credibility of the counter-world Marx outlined, above all, in the *Economic and Philosophic Manuscripts* as well as in a few passing observations. In my paper, I argue that what applies to “prophetic historiography” in general also applies to the historical-philosophical outline of the *Economic and Philosophic Manuscripts*: it does not (and cannot) offer a recipe, i.e. its conceptual notions cannot be translated into (not-yet-existent) institutional logics (the sociology of not-yet-existent relations etc.), but as is characteristic of our utopian trains of thought, they can give us some guideline (in the regulatory sense) of how we ourselves should weigh whatever “we can hope for”.

Keywords: Marx, Utopia, On the Benefits and Harms of Utopias, Ernst Bloch, Georg Lukács, Kant

Az alábbi írás, talán furcsa szögből, ha tetszik, a visszajáról, mégis az elidegenedésről szól. Furcsa szögből, ha tetszik, a visszajáról – mert (ez itt az eszmetörténeti áttekintés *hült helye*) egyszer *régen* úgy tűnt, a társadalomfilozófia kitüntetett kritikai fogalmával van dolgunk. Talán kicsit sarkítottan: az *egyetlen* fogalommal, amely a kritikai gondolkodás eszköztárában még megmaradt, hogy mondjon valamit rossz közérzetünkről. Lehet, hogy a kizsákmányolásra gyógyírt talált a jóléti állam, lehet, hogy az osztályharc lövészárkát betemette a „verwaltete Gesellschaft” (s így tovább), de mégiscsak maradt egy seb, amelyet nem sikerült a kapitalizmusnak sem begyógyítani, sem jóra magyaráznia, egy *kezeletlen* seb, amelyet hogy egyáltalán érzékelni tudunk, az épp az elidegenedés fogalmának köszönhető.

Egyszer régen – az előbbiekből adódóan nem érthetetlenül – sokan és sok mindenfélét írtak az elidegenedésről. Mondják, olyannyira sokan és sok mindenfélét, hogy a fogalom, trivialitásokkal összemaszátolva, elvesztette karmát és fogát: a kritika fegyveréből valami féle elméleti plüssmackó lett, amelyet szorongásainkban magunkhoz ölelünk, ám amely – a plüssmackók sorsa ez – idővel elkerülhetetlenül a kacatok közé került.¹ Hogy miért is vesztette el teoretikus szexepiljét az elidegenedés, annak magyarázatára több minden fölhozható, nem mellesleg az is (nem én kockáztatom meg a feltevést, csak idézem Rahel Jaeggit), hogy „az elidegenedés kritikájának aspirációi hiábavalóságoknak tűnnek annak a kontextusában, ami a kapitalizmus döntő győzelmének tűnik”.² Ezt a szálát azonban (forradalmi elképzelések híján) most elejteném, még ha becslésem szerint erről van is szó valóban, és megmaradnék a legalábbis csekélyebb súlyúnak tűnő részleteknél.

Annál a problémánál voltaképp, hogy (mondják/meglehet) az elidegenedés fogalmával magával támadtak bajaink, bajok, amelyek a fogalom hagyományos (marxi) értelmezését zavarba ejtővé vagy inkább tarthatatlanná tették. Dióhéjban:³ ahogy Marx pertraktálta a dolgot a *Párizsi kéziratokban*, amögött nagyon erős föltevések húzódtak meg az ember „lényegét”, voltaképpen, avagy eredendő természetét illetően. Ami talán túlságosan is nagyvonalú elvonatkoztatás a történelemtől, és meglehet, annak a marxi gondolatnak a szellemében is vitatható, amely szerint az emberi lényeg „a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”.⁴ Ám ami súlyosabb: sérti abbéli igényünket, melyet is, amióta modernnek lettünk, elvitathatatlanak gondolunk, tudniillik hogy magunk döntsünk a rendeltetésünkről. Valaha tán háborítatlanul birtokolt, de magunk

1 „A fogalom attraktivitása [bár ezt Rahel Jaeggi az eldologiasodásról, az elidegenedés közeli fogalmi rokonáról írta] – ha tetszik, teoretikus szexepilje – a nullához közelít. Ma mint diagnózis sem a filozófiai vitákban, sem a szociológiai kordiagnózisokban vagy a politikai mozgalmakban nem játszik említésre érdemes szerepet. Utoljára, ez tűnik ki az irodalom vizsgálatából, [...] a hetvenes években volt valóban aktuális, de ellentétben a vastag talpú női cipőkkel, még nem érte meg a feltámadását.” (Jaeggi 1999, 68.)

2 „[A]nd the aspirations of alienation critique can easily strike us as futile in the context of what looks like capitalism’s decisive victory.” (Jaeggi 2014, xix.)

3 És talán méltánytalanul bánva a szöveggel, amelyre hivatkozom (Jaeggi 2014, 15, 22–31).

4 Marx 1960, 9.

okozta kiskorúságunk folytán eltorzult – vagy Arisztotelészből lepárolt – természetünk elvesztésének és visszaszerzésének *Denkfigurja* a *jó élet* egy mintázatát kényszeríti ránk; ránk kényszeríti, mert hogy esetleg nem kérünk belőle, az is csak az ettől a természettől való elbitangolás (azaz elidegenedésünk) szimptomája, amitől cáfolhatatlanná („metafizikussá”) válik a diagnózis⁵ – és persze mi, amióta modernnek lettünk, nem kérünk az effajta kényszerekből, merthogy mindenekelőtt *különbözni* szeretnénk. És mintegy a tulajdon sokféleségünk iránt tanúsított közöny tükörképeként az az eszme, amely szerint valami olyasmitől való megfosztottságról regélne az elidegenedés, ami eredendően a sajátunk (mert mi csináltuk), nem számol komolyan azzal, hogy cselekedeteinknek (bonyolult világban élünk) mindenképpen vannak előre nem látott konzekvenciái, és e konzekvenciák sajátos dinamikája (mondjuk, intézményeink logikája) nem fojtható/fojtandó bele a „visszavétel” éjszakájába. Illúzió föltenni a teljes transzparenciát – mármint ha a konzekvenciák domesztikációjáról észszerűen szeretnénk gondolkodni.

A dolgok állásának előbbi hevenyészett rekapitulációjából sok minden beható tárgyalást érdemelne, és tán több minden tűnik vitathatónak,⁶ de most nagyon nem a dolognak ezzel a részével akarok elmolyolni. Hanem hogy – és ebben vagy igazam van, vagy sem – az elidegenedés fogalma (az elidegenedés kritikájának súlya, értelme, foga és karma) iránt támadt kételyek nem egészen függetlenek (épp ellenkezőleg) azoktól a kételyektől, amelyek azt az *ellenvilágot* (egy el nem idegenedett világot) érintik, amelynek legalábbis a körvonalait a *Párizsi kéziratok* és Marx még néhány kősa utalása fölrajzolta. Persze tudom, az elidegenedés teóriája, amely ha műfajt váltva és állóltözetben is, de valamiképp végigkíséri Marx életművét, vagy a kommunizmusról tett elszórt észrevételek, amelyek jórészt a korai írásokból származnak, miközben az érett Marx hevesen tiltakozott az ellen, hogy recepteket írjon a jövő lacikonyhája számára, és (a másik serpenyőben) az „érett” Marx kritikai analízisei nem egyforma súllyal esnek a latba. De akárhogy is van, az elidegenedés teóriája valamiképp a fonákja (vagy színe) annak, aminek a fonákja (vagy színe) az, ahogy az ellenvilág elgondolható – ha elgondolható. Az egyik iránt támadt kételyek mindenesetre hajlamosak megfertőzni a másikat.

Márpedig arról történetesen zajlanak viták (kíméletesen fogalmazva is), hogy amit a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* sejteni engednek az elidegenedésen túli világról, az az utópiák melyik osztályába is tartozik.

Utópiából (tárgyát, műfaját stb. tekintve) tudniillik sokfélét melengetünk a keblünkön, sokfélét abból a szempontból is, hogy mennyire gondoljuk komolyan, amikor beljűk

5 Ez így történetesen Marcusének címzett szemrehányás Jaeggi könyvében (Jaeggi 2014, 28–29).

6 Minthogy nem erről a végéről szeretném megfogni a dolgot – és végképp nem Rahel Jaeggi idézett remek könyvét szeretném itt recenzeálni –, de mert az emberi lényeg marxi fogalmát illető vádakat mint maguktól értetődő (a tudományos közösségben uralkodó) nézeteket említi föl, csak két ellenvéleményre utalnék, Márkus György klasszikus tanulmányára (Márkus 1971) és Alasdair McIntyre kis könyvecskéjére (McIntyre 1984) a tárgyban.

csimpaszkodunk. Vannak egészen gyerekes vágyképeink, mondjuk, az örökké termő fáról.⁷ És vannak képek, amelyek egyszerre kevesebbel és sokkal többel kecsegtetnek, mint a terüjl-terüjl asztalkám: arra szolgálnak, hogy valami fényt vigyenek vacak kis életünkbe. Ernst Bloch idézi föl Walter Benjamin egy lefegyverző képét,⁸ hogy ugyanis a templomok afféle pályaudvarok, amelyekről „hálókocsik indulnak az örökkévalóságba” – a misén –, és amelyekre néha, nagyon ritkán, be is futnak vonatok, *Odaátrol érkező csempészárúval* – ilyen csempészárúkra gondolok. Aztán vannak utópiák, amelyek korrektívumként szolgálnak, és valahogy úgy működnek, mint a csillagképek szerint való tájékozódás a tengeren: a hajó tarthat konzekvensen egy csillagkép felé, de ez nem annyit tesz, hogy ott szeretne kikötni. Amivel mármost a *Párizsi kéziratok* kecsegtetnek, igazi égi csempészárú, régi, patinás filozófiai álmokból sodorva, és biztos fogódzónak is ígérkezik; csak épp (mondják) azok közé az utópiák közé tartozik, amelyeket tönkretesz, hogy bár ránézésre csábítóan hatnak, de kicsit is eltűnődve rajtuk, kiderül, legföljebb csak annak az illusztrálására jók, hogy akivel az istenek *igazán* ki akarnak babrálni, annak teljesítik a vágyait – mert magukban hordják ígéretük fenyegető cáfolatát. Talán nem lehetetlen, hogy valóra váljanak. De nem kívánatos.

Kitérő (-nek tűnhet, de meglehet, nem egészen az): a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* történetfilozófiai írás,⁹ valamiképp annak az ifjúhegelianusokat foglalkoztató feladványnak a szellemében, hogyan lehetne a jövőre nyíló ablakot vágni Hegel jelenbe zárt történetfilozófiáján (még ha ez az ablak egészen eredeti tájra nyílt is).¹⁰ És éppen mert erről a divatjamúlt műfajról van szó, amelyre idegenül és idegenkedve tekintünk, talán illenék nem megelégedoznünk arról, amit a műfaj egy másik klasszikusa saját, a tárgyba vágó spekulációinak védelmében írt. Nagyon is tisztában lévén vállalkozása merészségével (a félreértés kockázatával) – hiszen korántsem tűnt magától értetődőnek, hogy filozófusként belekotnyeleskedhetik a történetírás dolgaiba (de úgy tartotta, a történelem túlságosan is fontos, hogysem szabad volna őt egyedül a történetírókra bízni) –, „kedvenc eszméjének” kifejtését, azaz *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című esszét egy rövidke módszertani bekezdéssel indította. Amely bekezdés mondandóját talán olybá is lehet venni, Kant – róla van szó – nem gondolta egészen komolyan, amit írt, de mert a bekezdés történetesen a filozófiailag „jól informált” történetírás (avagy

7 A *Misi mókus kalandjai*, Tersánszky Józsi Jenő tollából.

8 Bloch 1989, 404.

9 „A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* az »elidegenedés« olyan fogalomként szerepelt, mely a kapitalista társadalom helyének történetfilozófiai meghatározását az emberiség összfejlődésében *közvetlen és differenciálatlan módon* kapcsolta össze e társadalom dehumanizáló és antagonisztikus, konfliktusokkal terhelt működésének empirikus kritikájával. E fogalomban ekként kibogozhatatlanul fonódtak egybe az elmélet teoretikus és gyakorlati (leíró és kritikai) mozzanatai, empirikus és spekulatív (gazdasági és filozófiai) összetevői. E fogalom köré szerveződik tehát explicit módon a mű egésze, e kategória révén artikulálódik tartalmi mondanivalója.” (Márkus 1997, 148 – kiemelés az eredetiben.)

10 Amiről is lásd Lukács Moses Hess-tanulmányát (Lukács 1971a).

a történetileg jól informált filozófia) természetét érinti, mindenképp figyelemre méltónak tűnik. Kant előrebocsájtott korlátozásai és fenntartásai már-már odáig könnyítik az esszé téziseire nehezedő terhet, mint Szókratész tette a túlvilágon folytatott élet gondolatával, tudniillik hogy nem méltatlan dolog hinni bennük. Bár a dolog picit komplikáltabb. Hogy az emberek – a *Pragmatikus érdekű antropológiát* idézve – „magukat a természettől arra rendeltnek érzik, hogy egymással a kölcsönös kényszer nyomására, önnön magukból fakadó törvények fennhatósága alatt valamiféle, bár szüntelen viszály fenyegette, *mégis egyetemessé táguló koalícióra lépjenek egy világpolgári társadalomban*”,¹¹ az nem más, mint *eszme*, regulatív használatra (és lássuk be, a történelemtől lévén szó, hogy nem valamiféle, deduktív-nomologikus magyarázatot kínáló elmélettel akadt dolgunk, az ellen nem lehet kifogást emelni, noha mint „konstitutív elv” talán „azt engedné remélnünk, hogy az emberek heves hatása és ellenhatása közepett is a béke uralkodik majd”).¹² Mint regulatív eszme, csak szubjektív szükségszerűséggel rendelkezik, bár azzal igen, noha tulajdonképpen elüt az ész eszméitől: nem szélteben-hosszában vagy a modalitást illetően húzza a tapasztalaton túlba a vonalakat, hogy tartást adjon annak, amit mi emberek, akik csak a részek felől tapogatódzhatszunk egy elérhetetlen egész felé, tudhatunk. Csak vezérfonal: keret vagy útmutatás, hogy értsünk is valamit abból, ami körülöttünk történik. És nem is egészen olyan, mint a teleológiai ítélőerőnk rögeszméi, legalábbis a *Naturzweck* eszméje (ha organizmusokról van szó, olyankor ki sem térhetünk az elől a kérdés elől, hogy valami, ami egy organizmushoz tartozik, mi célt szolgál, és a célszerűségnek ez a gondolata már ott van, amikor a dologhoz hozzányúlunk, és bár nem igazán megokolható, azért ostobábbak volnánk nélküle, mint vagyunk). Az emberiség egyetemes történetének eszméje nem annyira és nem is úgy kényszerítő: világpolgári szemszögből adódik, ha tetszik, és ha van ilyen, csak morális szükségszerűséggel dicsekedhetik: „ez a magában véve elérhetetlen eszme nem konstitutív elv azonban [...], hanem csak regulatív, azt írván elő, hogy e világpolgári társadalmon, mert rendeltetése az az embernek, és mert nem alaptalan a sejtés, hogy az emberben él valamiféle természetes hajlandóság iránta, szorgosan munkálkodjunk”.¹³ Mármint szemre legalábbis nem túl bonyolult használati utasítás az, amit Kant a *Világpolgár-esszé* olvasóinak adott, de talán nem egészen érdektelen konzekvenciái vannak, és a konzekvenciák közül tán nem is a legsúlyosabb, hogy a regulatív elveken nem fognak az ellenpéldák. Talán érdekesebb, amit kizár, tudniillik hogy konstitutív eszmékként kellene értenünk, amiről Kant beszél, még ha az látszólag biztosabb fogódzót kínálna is. Ha nem értem rettenetesen félre a dolgot, Kant arra int, hogy félreértés a regulatív eszméket törvényekként kezelnünk, törvényekként, amelyekből magyarázatok dedukálhatók közvetlenül, holott csak az értelmezést szolgálják, ami

11 Kant 2005, 304. (Kiemelés az eredetiben.)

12 Kant 2005, 304.

13 Kant 2005, 304.

persze éppen nem zárja ki, hogy sugalmazásuk szellemében magyarázatokat találjunk. Csak épp ebben a találékonyságunkra szorulnak.

Amivel csak oda akartam kikanyarodni, hogy nem biztos, nem tudós pedantéria-e szociológiai törvényként értelmezni Marx minden, a szabadság birodalmának fizimiskájáról elejtett, némiképp metaforikus utalását.¹⁴

Mármost meglehet, valóban úgy áll a dolog, hogy Marx szemében, mert „gyűlölte a kapitalizmust” – közbevetném, e „gyűlölet” mögött masszív morálfilozófiai tradíció áll –, a „kommunizmus a nagy »Másik« volt a kapitalizmussal szemben, amely megoldja a kapitalizmus összes problémáját”,¹⁵ márpedig semmi nem lehet *ennyire* jó – a kimondatlan föltevés, hogy *all good things go together*, meglehet, az utópia bélyegét üti a kommunizmus marxi víziójára.¹⁶ Ám az előbbi „talán”-kitérőbe belebonyolódva, mondtam

14 Ami nem csak a metaforikus megfogalmazásokra igaz, lásd Lukács kritikáját Buharin kézikönyvéről (Lukács 1971b), illetve (egy más szögből) Louis O. Mink *Is Speculative Philosophy of History Possible?* című tanulmányát (Mink 1981) a történetírás módszertanáról folytatott viták klasszikus időszakából. – Nem igazán illik egy amúgy sem világos vonalvezetésű írásban újabb kitérőre sort keríteni, hadd rekessem lábjegyzetbe az alábbiakat, afféle példabeszédként arról, nem rejlik-e félreértés abban, amikor Marx valóban metaforikus sejtéseiből valamit szó szerint akarunk érteni: *A gothai program kritikájának* arra a híres-hírhedt fordulatára szeretnék tudniillik kitérni, amely csillogó ígéret bár, mégis (illetve épp mint ilyen) oly sok paraszat gyűjtött Marx fejére, arra a bizonyos „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!”-re, melyet a társadalom – majd egyszer, a kommunizmus „egy magasabb szakaszában” – jelszóként a zászlajára tűzhet. Mint a javak elosztásának elve, az, hogy „mindenkinek szükségletei szerint”, számtalan gúnyos ellenvetés céltáblája volt, és az most is (lásd erről például: Elster 1986, 43, 96), ez köztudott, hadd ne térjek ki rá, mert fontosabb az, hogy amit a bekezdés, melyet zár, korábban mond, ellenben világos beszéd: egy olyan világról szól, amely túllépett a polgári társadalom korlátaiban, amennyiben az individuum nincs alávetve a termelés megalázó imperatívuszainak, másképp fogalmazva, ahol az ember már nem *Arbeitsstier*, akit (mert restell dolgozni, ellenben mértéktelen az étvágya) a társadalom *mit Zuckerbrot und Peitsche* tereget az élet kanyargós ösvényein. És csak ha „az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt”; csak ha „a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog” – „csak akkor *erst dann* lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!” (Marx 1969, 19.) Azért emeltem ki (és vastagítottam meg kicsit) a mondatkötéseket, mert ezek jelzik a fejtegetés logikáját, vagy ha tetszik, a retorikai hangsúlyokat. Hogy „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!”, ez – és ez köztudott – nem Marx, afféle közjóság volt a szocialisták között, talán Étienne Cabet vagy Louis Blanc használta először, talán Étienne-Gabriel Morelly, ez most nem érdekes, mert nem annyira maga a szlogen, hanem a pozíciója az. Hadd hívjak talán furcsának tűnő módon segítséget annak megvilágítására, mire is szeretnék kikanyarodni. Ismerős lesz, hiszen *A XIX. század költői* idézem: „Ha majd a bőség kosarából / Mindenki egyaránt vehet, / Ha majd a jognak asztalánál / Mind egyaránt foglal helyet, / Ha majd a szellem napvilága / Ragyog minden ház ablakán, / Akkor mondhatjuk, hogy megállunk, / Mert itt van már a Kánaán!” Ennek a retorikai zárlatnak, slusszpoénnak, ha tetszik, egy változata az a bizonyos Étienne Cabet-i – Louis Blanc-i – Étienne-Gabriel Morelly-i – marxi szlogen *A gothai program kritikájának* idézett bekezdésében, nagyon tühegyre venni éppúgy szörszálhasogatásnak tűnik, mint *A XIX. század költői* szerzőjén számonkérni, hogy talán pontosabban kifejezhetné volna, mit is ért Kánaánon. Ami nem azt jelenti, hogy ne álltak volna a dolog mögött komoly megfontolások (lásd erről Lindner 2023, 81–104).

15 Szalai 2024, 98.

16 Elster 1986, 54.

már, voltaképp oda akartam kanyarodni, hogy nem biztos, nem tudós pedantéria-e szociológiai törvényként értelmezni Marx minden, a szabadság birodalmának fizimiskájáról elejtett, némiképp metaforikus utalását. És voltaképp épp ezért nem gondolom, hogy mindenáron és minden megkötés nélkül lándzsát kellene törnünk Marx minden sejtése és sejtetése mellett. Mégis, ezt észben tartva is, szeretnék előásni egy szöveget (eszmét), abban a föltevésben, hogy tán elhitetheti: érdemes csínján bánni utópiáink meggyanúsításával. A szerzőt amúgy is szokás utópiáinkkal asszociálni: „a nőről és a szerelem mélységéről” elmélkedő Ernst Blochot szeretném tudniillik idézni, aki sok mindenben eltűnődik abban *Az utópia szellemébe* illesztett esszében,¹⁷ amely ezt a címet viseli, a kamaszkori vágyaktól addig a különös problémáig, hogy miért is kell „nőnek és férfinak [...] együtt hálnia, hogy gyerek szülessék”, amikor hisz „[m]ég a méhek is ismerik a szepőlőten fogantatást”, de most a konklúzióra szeretnék kanyarodni. „Így ejtjük szerét” – írja Bloch –

a magunk módján [tudniillik a földi szerelemben] annak, hogy szeretve elenyésszünk és föltámadjunk a másokban. Ami bizonyára nem azt jelenti, hogy igazán eljuthatnánk önmagunkhoz, ha a másokban meg nem érkezünk, ám ezen az úton nem múlik el az Én, és nem merőben idegen az az Én sem, amelyikben amaz fölbukkan.¹⁸

De minthogy Blochról van szó, tovább is van, merthogy „a szerelem [...] nem organikus, hanem teológiai állapot”,¹⁹ mely

lefelé tekint, és a magasba emeli azt, ami alant van, saját Énünket sem engedi valamifajta névtelen egyedülvalóságába zárkózni pogányul, nem engedi a névtelen világfolyam *tat tvam aszj*ába zárkózni sem, az Én, ahogy a Te is, megőrződik a harmadikban, mindenek mindenben való jövődő mindenütt jelenvalóságában, a háznép misztikus alakzatában, [...] [és] mindenestül élni engedi azt, aki szeret, anélkül hogy lelkét vagy a szeretett másikat megszüntetné, hacsak nem, hogy megőrizze a Mi kedvéért, a lelkek üdve kedvéért, a megőrzött Én kedvéért meg a Rólunk kedvéért, melyhez nem tapad semmi idegen.²⁰

Az utolsó mondatok, ha nagyon tűhegyre vesszük, már voltaképp a „keresztény erőséről” szólnak, és a gondolatmenetnek ez a kanyarulata talán magyarázatot igényelne, de annyi talán minden magyarázat nélkül is világos, a szerelem minta, modell „a Rólunk kedvéért, amelyhez nem tapad semmi idegen”. Ezen a ponton tán el kellene magyaráznom, mi köze Bloch prédikátori hevületű fejtegetéseinek Marxhoz, mármint el kellene magyaráznom, ha nem volna szembeszökő, hogy akad bekezdés a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* – mond-

17 Bloch 2007, 344–51.

18 Bloch 2007, 350.

19 Bloch 2007, 347.

20 Bloch 2007, 350–51.

juk, a James Mill-kivonatok közé írt jegyzetekben –,²¹ amely pontosan arra a rugóra jár, mint amit Blochtól idéztem. És amely bekezdésnek a „tükörijátékaról” szokás kétkedően megjegyezni, hogy mint egy darab szociológia vagy közgazdaságtan legalábbis megfoghatatlan. Ezért, hogy Ernst Blochot citáltam ide: prédikatori hevületű fejtegetéseiből tán inkább kiviláglik a dolog *morálja*. Magát a dilemmát, amelynek *Az utópia szellemében* olvasható a feloldása – meg hogy mennyiben van szó ez esetben az elidegenedésről –, talán a Marxnál pár lappal az imént hivatkozott hely előtt szereplő bekezdésre hivatkozva a legkézenfekvőbb exponálni. A – no igen, ez már a negyedik iderángatott filozófus, tudniillik Fichte – „tökéletes bűnösség korszakának”²² valóban világtörténelmi jelentőségű trükkje a privát bűnökből születő közhaszon „ötlete” és mechanizmusa volt, egyfajta ész csele (amelynek áldásos következményeképp ebédünket nem a mészáros, a sörfőző vagy a pék jóakaratótól várjuk, hanem attól, hogy ezek a saját érdekeiket tartják szem előtt).²³ De nem minden filozófus volt annyira elragadtatva ennek a mechanizmusnak a szellemességétől, mint Mandeville doktor, Marx történetesen úgy találta (egy lappal az imént hivatkozott hely előtt), hogy a világnak ebben az állapotában „[a] társadalmi vonatkozás, amelyben én hozzád állok, a te szükségleted számára végzett munkám [...] pusztá *látszat*, és a mi kölcsönös kiegészítődésünk ugyancsak pusztá *látszat*, amelyhez a kölcsönös fosztogatás szolgál alapzatul”,²⁴ vagy másképp: ami a magasból nézvést közhaszon, az az individuum felől a *táplálékkonkurens*ek, és hogy a varázslat a magánbűnökkel és a közhaszonnal egyfajta korlátoeltságra vall, hiszen a másik voltaképp valahogy eleve bele van komponálva az énbe, és ezt én akár tudhatnám is/akár tudhatnánk is, csak hát a közvetítéseken valahogy elbukik a dolog. Merthogy tárgyi kényszerek formájában jön szembe az emberrel az, amiben akár saját „igaz valóját” is láthatná. De nem egyszerű kikecmeregni a *private vices, public benefits* mechanizmusának a szorításából. Az imént hivatkozott Fichtének például, aki viszolygott korának „legnagyobb tévedésétől”, „a kor összes többi tévedésének igazi okától” (a tökéletes bűnösség korszakának sarktételeitől),

21 „Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésében mindegyikünk kettősen igenelte önmagát és a másikat. Akkor én 1. termelésemben tárgyasítottam egyéniségemet, annak sajátosságát és ezért mind a tevékenység alatt egyéni életnyilvánítást élveztem, mind a tárgy szemlélésében azt az egyéni örömet, hogy személyiségemet tárgyi, érzékileg szemlélhető és ezért kétség felett álló hatalomnak tudom. 2. Abban, hogy termékemet te élvezted vagy te használd, megvan közvetlenül az élvezetem egyrészt abban a tudatban, hogy munkámban emberi szükségletet elégítettem ki, másrészt hogy az emberi lényt tárgyasítottam és ennél fogva egy másik emberi lény szüksége számára megszereztem megfelelő tárgyat, 3. hogy számodra a közvetítő voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önnönmagad egy szükséges részének tudsz és érzel engem, tehát mind gondolkodásodban, mind szeretetben igazolva tudom magamat, 4. az én egyéni életnyilvánításomban közvetlenül megteremtettem a te életnyilvánításodat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül igazoltam és megvalósítottam az én igazi lényemet, az én emberi lényemet, az én közösségemet. / Termelésünk megannyi tükrök lennének, melyekből lényünk világolna szembe.” (Marx 1970, 147.)

22 Fichte 1981, 424.

23 Smith 1959, 64.

24 Marx 1970, 145. (Kiemelések az eredetiben.)

tudniillik hogy az ember úgy képzei, „létezhetik és élhet, gondolkodhatik és cselekedhetik önmagáért”,²⁵ csak súlyos áron sikerült. Ha majd az emberiség kilép a tökéletes bűnösség korszakából, vagy inkább ahhoz, hogy kilépjen, úgy kellene állnia a dolgoknak, hogy az ember miért, miért nem, de sehogy sem cselekedhetnék a maga és a maga boldogsága érdekében, csak ha cselekedete elsőbbsen is nem a köz javát szolgálná – amiképpen az az abszolút államban történnék, illetve amiképpen annak ott történnie kell –, amivel (Fichte tudniillik a „gyökeres rossz” kanti definícióját csavarta ki, lássuk be, zseniálisan) ha a gyökeres rossz talán nem is reparálatná meg (mert ki-ki azért ijedten számolgathatná magában, mibe is kóstál neki ez a mutatvány), mégis lenni-kellő formájába zökkenne vissza az elvek/feltételek sorrendje. Csak hát

[a]z abszolút állam, formáját tekintve, véleményünk szerint mesterséges intézmény, mely arra szolgál, hogy az összes egyéni erőt a nem életére fordítsa, és abban olvassza fel [...] Mivel az állam nem számít az eszme belső életére és eredeti tevékenységére, amely az ember lelkében folyik [...], hanem az intézmény inkább kívülről hat az egyénekre, akiknek egyáltalán nincs kedvük egyéni életüket feláldozni a nemnek, sőt, ettől inkább vonakodnak, ezért magától értődik, hogy ez az intézmény *kényszerintézmény* lesz.²⁶

Ami azokat, akik belsővé tették az emberi rendeltetést, szóval „akikben az eszme önálló belső életet él, és akik semmi mást nem akarnak, mint életüket feláldozni a nemért”,²⁷ nem kell, hogy kellemetlenül érintse – *na de a többiek?! A blochi eszmefuttatás* (meg az a sok mindenféle, amit Marx az ember nembeli lény voltáról mondani gondolt) ennek az apóriának a feloldásához kínál kulcsot. Persze, persze, a szerelem mindig is igéző volt, az volt a filozófusok szemében is, mármint nemcsak önmagában, hanem épp ama sugallatánál fogva, hogy lehetne úgy, hogy annak, hogy önmagamnál legyek (hogy eljussak önmagamhoz), a másik nem feltétlenül akadály, inkább feltétele – de ellene vethetném, hogy sugallata az orrunknál fogva vezet bennünket, mert az a zavartalan harmónia, amellyel kecsegtet, képtelenség, és még csak nem is csábító: miért volna vonzó mindenestül földadnunk, mondjuk, a titkainkat? De ha ragaszkodunk is a „különösség princípiumához” – „az újabb kor princípiumá[höz], amely annak a régebbi korokhoz mérve magasabb minőségét teszi”²⁸ –, mert persze ragaszkodunk, ez talán nem elég ok

25 „[A] legnagyobb tévedés és a kor valamennyi eltévelyedésének igazi oka az, ha az egyén azt képzei, hogy létezhetik és élhet, gondolkodhatik és cselekedhetik önmagáért, és ha egyvalaki azt hiszi, hogy ő maga, ez a meghatározott személy a gondolkodó a gondolkodásban, holott ő csupán egyes gondolata az egyetlen, általános és szükségszerű gondolkodásnak.” (Fichte 1981, 437.)

26 Fichte 1981, 572. (Kiemelés az eredetiben.)

27 Fichte 1981, 572.

28 Hegel 1983, 98. Hogy mármost Énünket Marx sem szerette volna ebben a tükörijátékban pogányul bezárkózva látni nemcsak valamifajta névtelen egyedülvalóságba, de valamifajta névtelen *közösség tat tvam* aszójába sem, annak belátására tán elég hozzáolvasni az előbb idézettekhez az alábbiakat, ugyancsak

főlényesen elvetnünk, amit Bloch velünk elhitetni akar: legalábbis nem lehetetlen emberi játszmáinkat nem nulla összegű játékként lejártszanunk. (Nem abszurd: a méltányosság elve vagy ha a döntésben a „legkisebbnek” is vétőjoga van, a példa rá.)

De: tovább is van, amiért is hadd idézzek egy olyan írást – olyasvalakitől, akit ekkoriban Bloch a barátai közé számított –, amelyik már inkább tűnhet okkal utazásnak Selholsincs országba, bár szerzője (Lukács) aligha gondolta annak 1919-ben a *Régi kultúra és új kultúra* című írást,²⁹ mármint ha az utópia olyasvalami, aminek valahol a messzeségben illik csak föltűnnie. Voltaképp nem köti össze az előbb idézettekkel a most idézni kívántakat (persze a Marx víziójával való rokonságon túl) más, mint „az emberi öncélúság eszméje”, amelyet (mint Lukácsnál, akit idézni fogok, olvasható) „a kapitalisztikus társadalmi rend szükségképpen termelt ki szabadságideológiájából”, és amely nagy eszme ugyan „a kapitalizmust megelőző korokban sohasem kapott olyan tiszta, világos és öntudatos kifejezést, mint éppen ebben az időben (például: klasszikus német idealizmus, Kant és Fichte)”, de amelyet „egy társadalmi rend sem tiport soha annyira lábbal [...], mint a kapitalista társadalom”, hiszen a „mindennek áruvá válása a kapitalizmusban nem állott meg az összes termékek árujellegét öltésénél, [á]tharapódzott az emberi viszonyokra is”³⁰ – de Lukács is utópiáink egy nem mellékes részletét villantja föl. És a cikk annyiban is a tárgyunkba vág, hogy amit Lukács a sebekről ír, melyeket az egyetemes árutermelés társadalma a művészetben, művész és alkotás, művek és közegük, művészet és publikum viszonyán, szóval a kultúrán ejt, és amely sebeket az eljövendőnek (a proletárforradalomnak) kellene begyógyítania, amikor tudniillik megszűnik a gazdaság uralma az emberi viszonyok fölött, az több részletében mintha csak a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* idézné (bár persze Lukács a művészi alkotás problémájáról ír,³¹ míg Marx

a kéziratokból: „A társadalmi tevékenység és a társadalmi élvezet semmiképpen sem *csakis* egy közvetlenül közösségi tevékenység és közvetlenül *közösségi* élvezet formájában exisztál, jóllehet a közösségi tevékenység és a közösségi élvezet, azaz az a tevékenység és az az élvezet, amely közvetlenül más emberekkel való *valóságos társaságban* nyilvánul és igazolódik, mindenütt fenn fog forogni ott, ahol a társadalmiság ama közvetlen kifejeződése tartalmának lényegében megalapozott és természetéhez hozzámért. / Ámde ha én *tudományosan* stb. tevékenykedem, s ez oly tevékenység, amelyet ritkán folytathatok másokkal közvetlen közösségben, akkor is *társadalmilag*, mert *emberként* tevékenykedem. Nemcsak tevékenységem anyaga – mint maga a nyelv is, amelyen a gondolkodó tevékenykedik – van adva nekem társadalmi termékként, hanem saját létezésem maga társadalmi tevékenység; ezért azt, amit magamból csinálók, a társadalom számára és magamnak mint társadalmi lénynek tudatával csinálom magamból.” (Marx 1970, 70 – kiemelések az eredetiben.) Csak ettől persze a korábbi Marx-idézet még aligha számíthat a, mondjuk úgy, posztkapitalista társadalmi érintkezés/termelési viszonyok szigorú értelemben vett szociológiai vázlatának (receptnek *A gothai program kritikája* értelmében), de talán a félreértések elkerülése kedvéért nem volt fölösleges itt kitérni rá. (Ehhez lásd Szalai 2024, 96.)

29 Lukács 1987, 145–60.

30 Lukács 1987, 153. (Az idézeteket a mondathoz igazítottam.)

31 Vagyis onnan fogva meg a dolgot, hogy „a termék és létrehozója szempontjából nézve a dolgot [...], csak akkor lehet kultúra, ha minden terméknek létrejötté alkotója szempontjából egységes és befejezett folyamat [...] [, m]égpedig olyan folyamat, amelynek feltételei az alkotó emberi lehetőségeitől és képességeitől függenek”. (Lukács 1987, 148.)

a munkásnak a munkájához és munkája termékéhez való viszonyán „modellezi” az elidegenedést). Ami mármost a gazdaságnak (az áruviszonyoknak) az emberi érintkezési formák fölött gyakorolt uralmából mint konzekvencia sajátlagosan a kultúrát érinti – mármint a *Régi kultúra és új kultúra* szerzője szerint –, az annak a folytonosságnak a szétzilálódása, amelyben a kulturális termékek egyike (a görögség, a reneszánsz művészetében) „a másikban felvetett kérdést fejlesztette tovább”, lehetségessé téve, hogy „minden téren összefüggő, egyöntetű és mégis eredeti kultúra jöjjön létre: olyan kultúra, melynek színvonala messze meghaladta a legmagasabb rendű, de elszigetelt egyéni képességek által létrehozható színvonalat”.³² Ahogy szétzilálódik az az összefüggés is, amely a kultúra termékeit a társadalmi léthez köti, és amely valaha tett róla, hogy „[b]ármennyire magasabb rendűek voltak a legnagyobb kulturális alkotások a korszak átlagemberének belső világánál, valami összefüggés mégis mindig megvolt közöttük”.³³ Amihez nem mellesleg az is hozzátartozik – nem mellesleg, mert a kapitalizmus ideológiai meghasonlottságából fakad („a szabadság elve [...] megoldhatatlan ellentmondásokba kellett bonyolódjon”)³⁴ –, hogy mert megszűnik a kultúra alkotásainak szerves egysége, „megszűnik – hogy ugyanazt a helyzetet a kultúrához állást foglaló emberek szempontjából fejezzük ki – a kultúrának harmonikus, örömet adó volta [...]. A kapitalizmus kultúrája, amennyiben becsületes volt, nem lehetett más, mint a kapitalizmus korszakának kíméletlen bírálta”.³⁵ A „társadalom kommunista szellemű átalakulása”³⁶ mármost (az érvelés részleteit hadd hagyjam el), ha a kultúra látószögéből nézzük a dolgot, magával hozza majd, hogy

[a] konjunktúra létrehozta anarchikus egymásután helyébe, melyet a divat névvel szoktunk jelölni, a szerves folytonosság, az igazi fejlődés lép. Olyan fejlődés, melynek minden egyes mozzanata az előző mozzanat tárgyi előfeltételeiből szükségszerűen következik. Ahol tehát minden későbbi mozzanat az előbbiben megoldatlanul maradt kérdések megoldását hozza magával, és egyúttal a következő mozzanat számára megoldandó kérdést ad fel. Az ilyen szerves és a dolgok lényegéből (nem pedig a konjunktúrából) folyó fejlődésnek az a szükségszerű kulturális következménye, hogy a kultúra színvonala ismét meghaladhatja az egyes elszigetelt egyének egyéni teljesítőképességét. Az egymás munkájába való belekapcsolódás, az egymás munkájának folytatása – [az ember öncélúsága mellett] a kultúra másik szociológiai előfeltétele – ismét lehetővé válik. Ehhez hozzájárul, hogy úgy a kultúra termékei, mint az emberi viszonyok elvesztik árujellegüket. Az áruviszony megszűnése mindannak, ami a kapitalizmus uralma alatt kizárólag vagy főképpen gazdasági viszonylatban szerepel,

32 Lukács 1987, 149.

33 Lukács 1987, 152.

34 Lukács 1987, 151. (A „megoldhatatlan ellentmondásba kellett bonyolódjon” fordulat a cikk 1920-as német változatából való.)

35 Lukács 1987, 153.

36 Lukács 1987, 154.

visszaadja öncélúságát. A kultúra lehetősége pedig, mint tudjuk, azon alapul, hogy az emberi élet megnyilvánulási formáinak minél nagyobb része minél mélyebben és erősebben váljék öncélúvá, vagy ami ezzel egyet jelent: az ember ember mivoltát szolgálóvá. Mert a két öncélúság nem zárja ki egymást, sőt egymást szolgálja és egészíti ki.³⁷

Nem állítom, hogy Lukács víziója az egyetlen lehetséges elképzelés a művészet „megifjodásáról”, még azt sem, hogy a megifjodott művészet lényegi vonása volna a „szabadság birodalmának”. De mint modell talán alkalmas arra, hogy eloszlasson némely, a szóban forgó birodalmat illető aggodalmat, mondjuk, hogy majdan, amikor az emberek – mintegy művészekként – belső (nembeli) erőik szabad játékaként teszik a dolgukat, mi lesz azokkal, akikbe nem szorult alkotó tehetség, és inkább az élvezeteknek adnák át magukat, és egyáltalában, ha mindenki művész, ki alkotja majd a közönséget.³⁸ A kultúrában – amely az ember uralma a belső természet felett – tán ők is valamiféle otthonra lelnek (arra tartjuk...).

De nem ennek a sovány vigasznak a kedvért idéztem a *Régi kultúra és új kultúrát*. Hanem illusztrációképp, annak illusztrációjaképpen (bár ezt már mintha mondtam volna), hogy sokfélét dédelgetünk utópiákból. Sokfélét az idéztem fajta (nevezzük így, szemérmesen) anarchokommunista utópiákból is. Mert sokfélék a nyomorúságaink. Amiért is meglehet, az utópiák (afféle vigaszdalokként a hazafelé vezető úton – bár ez a művészet definíciója Blochnál)³⁹ továbbra is elkísérnek minket – de ez nem feltétlenül a kiskorúságunkra vall. Mert ha jól értem magam, valahova oda akartam kikanyarodni, hogy utópiáink (maradjunk ennél a megjelölésnél), bár valamiképp annak a jegyében állnak, hogy a szellem „én, amely mi, és mi, amely én”,⁴⁰ nem lépze csalni akarnak bennünket (hogy, mondjuk, beleveszejtsenek a „nem életének” éjszakájába). Seholsincs országnak az az épp idéztem művészetfilozófiai ihletésű verziója, ahol az emberi élet megnyilvánulási formáinak minél nagyobb része minél mélyebben öncélúvá kell váljék, éppen nem az individualitás kontúrjainak elmosódását hirdeti (és ha ennek a veszélye mégis fölmerülne, még mindig ott van menedéknek a művészet). Ha tetszik, épp ellenkezőleg, utópiáink tájékozódni segítenek a gondolatok között. Az elidegenedés fogalma kiterjedt rokonságnak örvend (a tárgyasulástól, külsővé – külsővé-idegenné – váláson át a fétiskarakterig és eldologiasodásig), és hála ennek a kiterjedt rokonságnak, az általunk teremtetett „idegenséget” nem abszurd akár az emberi sors eredendő rázkódtatásának látni sem, idegenként számon tartva a formákat, a fogalmakat, az intézményeket odakint és

37 Lukács 1987, 157–58.

38 Talán már korábban meg kellett volna tennem, de itt végképp elkerülhetetlen, hogy köszönetet ne mondjak Orthmayr Imrének a marxí víziót tárgyaló ellenvetések remek összefoglalásáért: Orthmayr 2023, 65–86.

39 Bloch 2007, 198.

40 Hegel 1961, 100.

idebent, csak mert körülhatárolnak valamit.⁴¹ Amivel, el kell ismernem, egy csapásra megszabadulnánk a gondtól, vajon nem a levegőt markolásszuk-e, amikor fölhánytor-gathatónak tartjuk, hogy nem vagyunk otthon a fennállóban; megszabadulnánk, de csak mert szélnek eresztettük érzékenységünket, amellyel regisztrálhatnánk, hogy nem vagyunk. *Érzékenységünket, amelyben utópiáink tartják a lelket.* Amiért is: ha netán úgy tartanánk, hogy az elidegenedés fogalmával/kritikájával Marx nem értette félre Hegelt és önmagát, szóval ha szeretnénk megőrizni a fogalom kritikai karmát és fogát, az említett kiterjedt rokonság, tény és való, akkor is bonyolultta teszi annak a mérlegelését, a külsővé tett/lett belső logikáiból (érintkezési formákból, intézményekből, eszmékből stb.) mi az, ami afféle tehermentesítésként éppenséggel kapóra jön ahhoz, hogy a világban otthonra leljünk, és mi az, amit jobb be sem engedni a házba – ám ebben a mérlegelésben utópiáinkra hárul, hogy ne engedjék a realitásérzék győzelmének látni, ami csak elméleti fantáziánk szegényességére vall. Bloch ehhez receptet, sajnálatomra, nem ad, nem ad Lukács sem, minthogy – újra a *Régi kultúra és új kultúrát* idézem – a vizsgálódásnak „a keretek elemzésénél meg kell állnia”, a továbbiak – a hivatkozott írásban: hogy „tartalmilag, lényegileg milyen lesz a proletártársadalom kultúrája” – „a szabad emberek öntevékenység[ére], spontán alkotóerej[ére]”, szóval találékonyságunkra van bízva.⁴² Ám másfelől – kompenzációféleképpen – a *Párizsi kéziratok* utópiájának minden kritikája (stimmel-e vagy sem) tekinthető akár arra tett kísérletnek is, hogy az *álomból* valahogy *recept* legyen.

Bibliográfia

- Bloch, Ernst. 1989. *Korunk öröksége*. Ford. Bendl Júlia. Budapest: Gondolat.
- Bloch, Ernst. 2007. *Az utópia szelleme*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Cond–Cura.
- Elster, Jon. 1986. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139163620>
- Fichte, Johann G. 1981. „A jelenlegi kor alapvonásai.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*, szerk. Márkus György, 413–701. Budapest: Gondolat.
- Hegel, Georg W. F. 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.
- Hegel, Georg W. F. 1983. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, szerk. Dieter Heinrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 1999. „Verdinglichung – ein aktueller Begriff?” In *Lukács 1998/99, Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, szerk. Frank Benseler – Werner Jung, 68–72. Paderborn: Institut für Sozialwissenschaften – Lukács-Institut.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Alienation*. New York: Columbia University Press.

⁴¹ Lásd ehhez Miklós Tamás szép tanulmányát: Miklós 2016.

⁴² Lukács 1987, 160.

- Kant, Immanuel. 2005. „Pragmatikus érdekű antropológia.” Ford. Mesterházi Miklós. In *Antropológiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós, 7–306. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Lindner, Urs. 2023. „On the French Road. Der späte Marx und der relationale Egalitarismus.” *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 6: 81–104. DOI: <https://doi.org/10.1007/s42048-023-00140-7>
- Lukács György. 1971a. „Moses Hess és az idealista dialektika problémái.” Ford. Kis János. In *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*, szerk. Márkus György, I. 490–548. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1971b. „N. Buharin: A történelmi materializmus elmélete.” Ford. Bródi Ferenc. In *Utam Marxhoz. Válogatott filozófiai tanulmányok*, szerk. Márkus György, I. 455–68. Budapest: Magvető.
- Lukács György. 1987. „Régi kultúra és új kultúra.” In *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918 – 1919*. Szerk. Mesterházi Miklós, 145–60. Budapest: Magvető. [<https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/lukacs-gyorgy-muvei/lukacs-gyorgy-publicisztikaja-1920-1929/regi-kultura-es-uj-kultura/>] (2026.04.11.)
- Marx, Karl. 1960. „Tézisek Feuerbachról.” In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* 3., 7–10. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1969. „A gothai program kritikája.” In *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* 19., 9–30. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl. 1970. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Márkus György. 1971. *Marxizmus és „antropológia”*. Budapest: Akadémiai.
- Márkus György. 1997. „Elidegenedés és eldologiasodás Marxnál és Lukácsnál.” In *Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről*, szerk. Márkus György – Vajda Mihály, II. 147–186. Budapest: Argumentum Kiadó – Lukács Archívum.
- McIntyre, Alasdair. 1984. *Marxism and Christianity*. Notre Dame, IN.: Notre Dame Press.
- Miklós Tamás. 2016. „Idegenben. Megjegyzések a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* elidegenedésméletéhez.” In *Elidegenedés és emancipáció. Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*, szerk. Marosán Bence Péter, 24–37. Budapest: L'Harmattan.
- Mink, Louis O. 1981. „Is Speculative Philosophy of History Possible?” In *Substance and Form in History*, szerk. L. Pompa – W. H. Dray, 107–19. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Orthmayr Imre. 2023. „Lehetséges-e egyáltalán marxi értelemben vett kommunizmus?” *Elpis* 16/2: 65–85. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.6>
- Smith, Adam. 1959. *A nemzetek gazdasága*. Ford. Bilek Rudolf. Budapest: Akadémiai.
- Szalai Miklós. 2024. „Utópia és realitás Marx kommunizmus-víziójában.” *Eszmélet* 141: 96–132.