

Bevezetés az „újkapitalizmus” elméleteihez

A hatvanas évek végéig, a hetvenes évek elejéig a kritikai kordiagnózisok középpontjában a *kapitalizmus* fogalma állt. Az elemzők nagy része egyetértett abban, hogy a magasan fejlett országok társadalmi berendezkedését alapvetően a bérmunka és a tőke viszonya alapján értelmezhetjük. Az 1973-as olajárrobbanás után a kapitalizmus válságáról szóló beszéd széleskörűen elterjedt a zsurnalizmusban, miközben a szociológiai elemzésekből a *kapitalizmus* fogalma egyre inkább kiszorult. Lehet, hogy ennek háttérében „az átfogó kordiagnózisok megalkotására vonatkozó spekulatív hajlam törése” (Honneth 2005: 11) áll;¹ vagyis a kapitalizmuselmélet hanyatlásának háttérében a kritikai szellem eltűnése is állhat. Ebből a hipotézisből indult ki Luc Boltanski és Ève Chiapello 1999-ben publikált nagyszabású könyve is, *A kapitalizmus új szelleme*. A szerzőpáros szerint szó sem lehet arról, hogy a kapitalizmus eltűnt volna, inkább azt kell mondanunk, hogy a kapitalizmus az elmúlt mintegy két évtizedben teljesen újraszerveződött; ennek jeleit tanulmányozhatjuk a kormányzati támogatással megvalósult adó-, társadalom- és béripolitikában (Boltanski és Chiapello 2003: 38). A gazdasági növekedés a hetvenes évek eleje óta lelassult, de a tőkenyereségek addig elképzelhetetlen mértékben növekedtek, és ezzel párhuzamosan a munkanélküliségi ráta is egyre feljebb kúszott (i.m. 24–25). Mielőtt azonban Boltanski és Chiapello könyve felé fordulnánk, érdemes megpróbálkozni a kapitalizmus hagyományos fogalmának (legalább vázlatos) rekonstrukciójával.

(1. *A marxi elmélet vázolata*) Marxnak életében tulajdonképpen csak két könyve jelent meg a politikai gazdaságtan témakörében: 1859-ben látott napvilágot *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz című kis füzet, 1867-ben pedig *A tőke* első kötete, melynek alcíme: „A politikai gazdaságtan bírálata”. Érdemes egy pillantást vetnünk a címadás megváltozására: úgy tűnik, hogy Marx először episztemológailag definiálja a vállalkozást, utána viszont a társadalom közvetlen leírását ígéri. A két mű felépítése nagyon hasonló: az áru és az árucserre elemzése, a

¹ „Elmúltak azok az idők, amikor a szociológia könnyűszerrel magára tudta vonni a szélesebb közönség érdeklődését. Egykor [...] a szociológia számított a tudományos kordiagnózis meghatározó közegének, ma azonban ezt a szerepet újra a klasszikus szellemtudományok vették át” (Honneth 1997: 73).

pénz elmélete, majd a pénznek tőkévé való átalakulása. Azt a társadalmi formációt, amelyben a tőke kialakult, Marx *kapitalizmusnak* nevezi.

A kapitalizmus helyett azonban Marx más megjelöléseket is használ. Néha Hegel nyomán „polgári társadalomról” beszél: „a polgári társadalomra nézve [...] a munkatermék áruformája, illetve az áru értékformája a gazdasági sejtforma” (Marx 1973: 6). Egy másik helyen aztán a „polgári társadalmat” egyenesen „társadalomalakulatnak” nevezi (Marx 1965: 7). A *polgári társadalom* fogalmát Marx Hegeltől veszi át, méghozzá úgy, hogy közben sajátosan át is alakítja. (1) Hegelnél a polgári társadalom nem azonos a társadalom egészével. „A polgári társadalom a differencia, amely a család és az állam közé lép, noha kialakulása később az állam kialakulásaként következik be” (Hegel 1983: 207). Hegelnél a család, a polgári társadalom és az állam együttese alkotja a társadalmat, vagyis azt, amit Marx *társadalomalakulatnak* nevez. (2) A polgári társadalom maga Hegelnél szintén három részből épül fel: a szükségletek rendszeréből, a jogszolgáltatásból és a rendőrségből/korporációkból. A gazdasági tevékenység így sajátos módon beágyazódik a polgári társadalom egészébe. Ezért nála a politikai gazdaságtan nem lehet a polgári társadalom egészének elmélete. Marx ezt a beágyazást felszámolja, és a polgári társadalmat azonosítja a szükségletek rendszerével, vagyis a termelés világával. „Vizsgálatunk tárgya mindenek előtt az *anyagi termelés*” (Marx 1965: 151). (3) „A polgári társadalom megteremtése egyébként a modern világhoz tartozik [...]” (Hegel 1983: 207). A modern kor – Hegelnél – a partikularizmus és az igazi önzés kialakulásának terepe. „A polgári társadalomban mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi” (uo.). Ezt Marx így fordítja le a maga számára: „A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete” (Marx 1965: 171).

Marx az első két pontban fokozatos kitérítéseket hajtott végre: a szükségletek rendszerét kitérítette a polgári társadalommá, majd a polgári társadalmat a társadalom egészévé, végül Hegellel egyetértve azt mondja, hogy íme, ez a modern világ. És ezt a modern világot nevezi *kapitalizmusnak*. A politikai gazdaságtan így válik a társadalmi élet egy kis részét leíró tudományból általános társadalomelméletté, a kapitalizmus általános elméletévé. A marxi kapitalizmuselmélet így tulajdonképpen gazdaságelmélet; ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a társadalom leírása a gazdasági viszonyok elemzésére szűkült le. A társadalom elméletének ezt a leszűkítését – vagy a másik oldalról tekintve a szükségletek rendszerének ilyen kiterjesztését – nevezhetjük gazdasági redukcionizmusnak.

Ez az ellenvetés már nagyon korán megfogalmazódott a marxi koncepcióval szemben, elmélyült megfogalmazásáig azonban sokáig kellett várni. Talán Jürgen Habermas *Megismerés és érdek* című művében (az első rész 73. jegyzetében) jelenik meg először a gazdasági redukcionizmus átfogó bírálata. „Marx nagyon is jól tudja, hogy a társadalmi termelésben a termékek elsajátítása mindig társadalmilag megszervezett. Az elosztás »társadalmi törvényeken keresztül« határozza meg a termelők részesedését a társadalmi termelés eredményeiből” (Habermas 2005 [1968]: 52). De végül az elosztást is belepréseli a termelésbe: „A termelő és a termékek közé lép az elosztás, amely társadalmi törvények révén meghatározza a termelő részesedését a termékek világából [...]. Vajon mármost az elosztás mint önálló terület áll-e a termelés mellett és azon kívül?” (Marx 1965: 161). A kérdésre Marx tagadó választ ad: „Hogy milyen viszonyban áll [...] a termelést magát meghatározó elosztás a termeléshez, nyilvánvalóan *magán a termelésen* belüli kérdés” (Marx 1965: 163). Ez pedig azt jelenti, hogy Marx nem veszi figyelembe a termelés keretfeltételeit; nem számol azokkal az intézményes feltételekkel, amelyek közepette a termelés lebonyolódik.

(2. Weber kultúraelméleti megközelítése) Weber elméletének egyik legalapvetőbb sajátossága, hogy a kapitalizmust közvetített fogalomként próbálta felmutatni. „Weber a századforduló után [...] általános kultúratudományi kérdéssé alakította a kapitalizmussal [...] kapcsolatos kérdésfeltevést [...]. Nem a kapitalizmus-kérdés »szociológiai« megvilágítására törekedett; ellenkezőleg: ezek az írások egy mindenféle szaktudományos határt átlépő kulturális érdeklődésből fakadtak” (Némedi 2005: 208). A kapitalizmus („modern életünknek [ez] a leginkább végzetserű hatalma” – Weber 2007: 12) a nyugati fejlődés sajátos terméke, amely elsősorban a protestáns hit értékeinek társadalmi transzformációjára vezethető vissza. Ugyanakkor Webernek olyan elemzései is vannak, amelyekben a kapitalizmust – ugyanúgy, mint Marx – *társadalomelméleti* fogalomnak tekinti, és strukturális elemzésnek veti alá. „Az újkori kapitalizmus létezésének legáltalánosabb előfeltétele a *racionális tőkeelszámolás*, vagyis az, hogy a racionális tőkeelszámolás mint norma érvényesüljön a *mindennapi szükségletek kielégítésével foglalkozó valamennyi nagy vállalkozó esetében*” (Weber 1979: 224). Az ebben az értelemben vett kapitalizmus a következő előfeltételekre épül: a magántulajdon, a szabad piac, a racionális technika és a keretfeltételeket megteremtő jogrendszer (uo.). Ezt a két szempontot Weber azokban az írásaiban, amelyekben a kapitalista vállalkozót állítja előtérbe, megpróbálta szintetizálni. Kis- és nagykereskedők az egész világon működtek, számos országban és a legkülönbözőbb korokban voltak bankügyletek, és már régóta ismeretesek az üzemszerű társulások is (uo.). „Az egész világon találkozunk ezzel a fajta figurával: a kapitalista *kalandorral*. Esélyei [...] leginkább tisztán irracionális-spekulatív jellegűek voltak, vagy pedig erőszakos vagyonszerzésre irányultak, elsősorban zsákmányra: alkalmi hadizsákmányra vagy állandó kincstári zsákmányra [...]” (Weber 2007: 14). A nyugati kultúrában azonban ez a cselekvésminta és életforma intézményesítésre kerül, és létrejönnek a kapitalista üzemek. A kapitalista üzem kialakulásának két fontos feltétele van: „az egyik a *háztartás és az üzem szétválasztása*, ami teljesen uralja a mai gazdasági életet, a másik, ezzel szorosan összefüggő elem a *racionális könyvvitel*” (Weber 2007: 15) (ezt nevezte Weber korábban „racionális tőkeelszámolásnak”). A háztartás és az üzem szétválasztása azt jelenti, hogy a gazdálkodás kiszakad a családi körülmények közül, csak így válik lehetővé az önálló mozgástörvényekkel rendelkező üzem kialakítása. A kettős könyvelés a gazdálkodás eredményének állandó és folyamatos nyomonkövetését teszi lehetővé. Ez a két feltétel egyesül aztán a „kapitalista munkaszervezésben”: a családi kapcsolatokból kiszakadt üzem és a gazdálkodás eredményeinek nyomonkövetése lehetővé teszi az egyre inkább meg is követeli a munka *racionális megszervezését*. A racionálisan megszervezett munka az eredményeket tartja szem előtt: a jövedelmezőséget vagy a profitabilitást. Kapitalista társadalomról tehát akkor beszélhetünk, ha létrejönnek a kapitalista gazdálkodás intézményesített formái.

Vagyis a kapitalista tevékenység Webernél – ugyanúgy, mint Marxnál – egyrészt a maga közvetlenségében jelenik meg, de másrészt ennek intézményesedése már feltételez egy általános (csak a nyugati társadalmakra jellemző) racionális kultúrát. „A kultúra [...] egyetemes történetében [...] számunkra [...] végső soron *nem* a mindenütt csak formát változtató kapitalista tevékenység mint olyan kibontakozása jelenti a központi problémát [...], hanem sokkal inkább a *polgári üzemi kapitalizmus* [...]” (Weber 2007: 17). Vagyis egy kultúraelméleti perspektívából nem a kapitalista tevékenység maga, hanem csak ennek intézményesített formája rendelkezik relevanciával.

E koncepció nagyívű kritikáját dolgozta ki Habermas *A kommunikatív cselekvés elmélete* című könyvében. „Az a perspektíva, amelyből Weber a *társadalmi racionalizálódást* megvizs-

gálja, [...] a kapitalista üzemben *intézményesített célracionális vállalkozói cselekvés*” (Habermas 1988: 302). A nagy kérdés tehát az, hogy hogyan lehet megmagyarázni a célracionális vállalkozói cselekedetek intézményesítését. Weber úgy gondolja, hogy ez a magyarázat nem történhet a célracionális szabályozásból kiindulva. Habermas interpretációja szerint a háttérben az átfogó kulturális világképek racionalizálása húzódik meg. Ezt a racionalizálást Weber elsősorban a mágikus világszemlélet legyőzéséhez köti, és ebben az értelemben beszél a világ varázstanításáról. „Az a kognitív potenciál, amely a konzekvens módon átracionalizált világképekkel együtt jön létre, a tradicionális társadalmakban – melyeken belül a varázstanítási folyamat lejátszódik – még nem tud igazán hatékonyvá válni. Ez csak a modern társadalmakban szabadul fel. Ennek megvalósulása jelenti a társadalom modernizációját” (Habermas 1988: 299). Weber azonban – állítja Habermas – érdekes módon *nem* dolgozta ki részletesen a kulturális és az intézményes síkokból álló kétszintű társadalom modelljét (Habermas 1988: 305). Sokkal inkább azt feltételezi, hogy vállalkozói cselekvés célracionálítása már eleve intézményesítve van. Az intézményesedés magyarázata mindenesetre teljesen vázlatos marad: Weber a protestáns hivatáskultúrát, és később a jogrendszert említi mint az intézményesítés csatornáit. „Ez a kettő lehetővé tesz egy társadalmi racionalizálódást, a célracionális cselekvés legitim rendjének kitágítása által [...]. Velük a társadalom integrációjának egy olyan új formája jön létre, amely eleget tesz a kapitalista gazdaság funkcionális imperatívuszainak. Weber egy pillanatig sem habozott a racionalizálódásnak *ezt* a történeti formáját egyenlővé tenni az *általában vett* társadalmi racionalizációval” (Habermas 1988: 305–306). Vagyis Habermas legfontosabb ellenvetése az, hogy Webernél végső soron a kultúra is alárendelődik a célracionálisnak.

Ez pedig azt jelenti, hogy Weber – ugyanúgy mint Marx – csak a célracionális gazdasági cselekvés mintáját ismeri; a kultúra nem képes megjeleníteni második cselekvési mintaként.

(3. *Boltanski és Chiapello elmélete*) Boltanski és Chiapello könyvének alapvető sajátossága a Webernél megjelenő kultúraelméleti megközelítés radikalizálása; ezért nem annyira a kapitalizmusról, mint inkább annak *szelleméről* beszélnek. „Habár a weberi tradícióban a kapitalizmus alapjául szolgáló ideológiáknak alapvető szerepük van, itt a kapitalista szellem fogalmát mégis a kanonikus használatához képest megváltozott formában szeretnénk alkalmazni” (Boltanski és Chiapello 2003: 47). Ezt a mondatot első megközelítésben úgy kell értelmeznünk, hogy a kapitalista szellem fogalmát meg kell tisztítanunk az ethosz Max Weber által kidolgozott formájától. A szerzőpáros szerint a kapitalizmus szellemét egy olyan alapvető, de ugyanakkor mégis változó ideológiával kell azonosítanunk, amelynek legfontosabb feladata az igazolás. (A kapitalizmus szelleme így egybeesik a kapitalizmus igazolására szolgáló morális normákkal, amelyek szubsztantív meghatározásától tartózkodnunk kell.) De hogyan lehet a kapitalizmus képes egy ilyen morális önigazolásra? „Valójában a kapitalizmus a kollektív praktikáknak ha nem is az egyetlen, de a történetileg legfontosabb rendje, amely teljesen elkülönült a morális szférától. A maga célmeghatározását önmagában találja meg [...], és nem abban, hogy a közjóra vagy egy közösségi lény érdekeire [...] hivatkozik” (i.m. 58). A kapitalizmus igazolásához ezért csak olyan konstrukciók jöhetnek szóba, amelyek egy másik rendből származnak (uo.). A kapitalizmus igazolására szolgáló ideológiának a következő három kérdés okozta bizonytalanságokat kell eloszlatnia: (a) Hogyan lehetséges, hogy a tőkés felhalmozásban való részvétel azokat is lelkesedéssel tölti el,

akik nem tartoznak a privilegizáltak közé? (b) Van-e lehetőség arra, hogy a kapitalista világ szereplői önmaguk és a gyermekeik számára egyfajta biztonságot teremtsenek? (c) Hogyan lehet igazolni a kapitalista vállalkozásban való részvételt a közjó követésével szemben? Ezekre a kérdésekre csak olyan ideológiák válaszolhatnak, amelyek egy adott időben nagy meggyőző erővel rendelkeznek, és így még bizonyos kapitalizmussal szembe fordított ideológiák is szóba jöhetnek. Ezen ideológiák funkciójának körvonalazásakor a szerzők a Dumont által leírt akkulturációs folyamatra támaszkodnak: eszerint az eszmék és az értékek komplexumainak találkozásából és konfliktusából teljesen új képzetek jöhetnek (uo.). „Ugyanez a helyzet a kapitalizmus szellemével is. A kapitalista szellem változik, hogy kielégítse azon emberek igazolásra vonatkozó szükségleteit, akik egy meghatározott időpontban részesei a tőkés akkulturációs folyamatnak” (i.m. 60). Dumont elsősorban azt mutatta meg, hogy a modernség domináns ideológiája (az individualizmus) összefonódik a már létező más kulturális formákkal.

Boltanski és Chiapello a kapitalizmusnak, illetve a kapitalizmus szellemének három korszakát különböztetik meg. Az *első korszakban* a kapitalizmust még alapvetően a családi világ határozta meg. „Az alkalmazottak még ismerik a tulajdonosokat és a cég vezetőit. A vállalkozás jövője és mindennapjai szorosan összefonódtak egy család életével” (i.m. 57). A *második korszak* a konzernkapitalizmushoz köthető. A vállalkozások növekedése végül magas fokú bürokratizálódáshoz vezetett, ami a személyzettel szemben egyre nagyobb követelményeket állít. A *harmadik korszak* (amely nagyjából a kilencvenes évektől keltezhető) pedig a globalizált vagy hálózati kapitalizmussal azonosítható. Az első korszak ideológiája a vállalkozó (vagy a vállalkozás) ideológiájával jellemezhető, amelyet annak idején elsősorban Werner Sombart dolgozott ki; a második korszak centrális figurája a bürokratikus szervezeteket irányító és az azokban mozgó igazgató; a harmadik korszak legalapvetőbb sajátossága pedig a menedzserek mobilizációja. A szerzők alaposan áttanulmányozták a kilencvenes évek menedzszerirodalmát. „[Ennek] olvasásakor feltűnik egy alapvető aspektus: az állandó gondoskodás a személyzet mobilizálásáról és motiválásáról. »Hogy lehet értelmet adni a vállalkozás munkájának?« – ez az egyik döntő kérdés” (i.m. 97). A kilencvenes években az értelemadás vagy az értelemkeresés sajátosan egybefonódik mindennemű hierarchia elutasításával, ez pedig általános értelemben az összes megmerevedett struktúra ellen irányul. Általánosan elfogadottá válik az a nézet, hogy a hierarchiák mindig uralmi struktúrákra épülnek. Ez az ideológia egyrészt a kapitalizmus második korszakát tagadja, és ugyanakkor a hálózati szerveződést tekinti pozitív példaképnek. A kapitalizmus és a kapitalista szellem ilyen elválasztása ebben az esetben is életre hívja azt a veszélyt, hogy a strukturális magyarázat kiszorítja a kultúraelméleti megközelítést.

(4. *Kritikai epilógus*) A strukturális magyarázat kritikájáról azonban már kialakult egy átfogó diskurzus, amelynek körvonalait az alábbiakban megpróbálom felvázolni. A kapitalizmus és a gazdasági redukcionizmus szoros összefonódását – a nemzetközi irodalomban is – a legradikálisabban és a legkövetkezetesebben Vajda Mihály fogalmazta meg: „Ha feladom [...] a redukcionizmust, akkor nincsen többé a kapitalizmus [...]. Konkrét, specifikus történelmi tradíciók és specifikus történelmi (sok esetben természeti) adottságok által meghatározott társadalmak vannak, melyeknek egy-egy adott esetben igen fontos mozzanatát képezheti, hogy, teszem azt, a termelési eszközök döntő hányada magántulajdonban van [...]” (Vajda

1990: 16).² Ez a kritika természetesen a marxi koncepcióra van szabva.³ A weberi elmélet nyomán azonban el kellene választanunk egymástól a célracionális vállalati cselekvéseket és az intézményesített kapitalista üzem működését. A kérdés az, hogy fenn lehet-e tartani – és ha igen, milyen formában – Vajda radikális kritikáját? Erre a kérdésre az alábbiakban egy olyan válaszkísérletet szeretnék megfogalmazni (vagy legalább körvonalazni), melynek alapelemei a Frankfurter Iskola tradíciójából származnak. Mindenekelőtt Adorno egyik leghíresebb, 1968-ban írott szociológiai tanulmányára kell utalnunk, amelynek címe: *Későkaptalizmus vagy ipari társadalom?* Ebben a tanulmányában Adorno egy olyan vitára reagál, amely már a hatvanas években is nagy hullámokat vetett. A kérdés végső soron az volt, hogy tartható-e a marxi elmélet, miután annak számos eleme (a proletariátus elnyomódása, az egyre éleződő válságok stb.) szemmel láthatóan aktualitását veszítette. Vagy másként fogalmazva, a kérdést úgy is felvethetjük, hogy a magasan fejlett nyugat-európai társadalmakat tekinthetjük-e még *kapitalista* társadalmi formációknak. Korábban, *A felvilágosodás dialektikája* erre a kérdésre – ugyan csak implicit módon – szintén tagadó választ adott: „A gazdasági termelékenység [...] növekedése egyfelől előteremt egy igazságosabb világ feltételeit, másfelől mérhetetlen hatalmat biztosít a technikai apparátusnak és a vele rendelkező társadalmi csoportoknak a népesség többi része fölött. Az egyes ember végképp semmivé lesz a gazdasági hatalmakkal szemben [...]. Miközben az egyes egyén eltölpül az apparátus mellett, melyet kiszolgál, az jobban gondoskodik ellátásáról, mint valaha” (Horkheimer és Adorno 1990: 14–15). A modern társadalmak alapvető sajátossága az apparátus vagy a gépezet univerzális hatalmának kialakulása. Már a hatvanas években is a kapitalizmus alternatívájaként az *ipari társadalom* elnevezése terjedt el. Eszerint a jelenlegi fejlett nyugat-európai társadalmak alapvető sajátosságát az határozza meg, hogy az ipari munka vált túlsúlyossá, ami egyszerre hívott életre és tett lehetővé egy beláthatatlan technikai fejlődést. Ehhez képest az elosztási kérdések (amelyeket Marx előtérbe állított) másodlagos jelentőségűvé süllyedtek vissza. Adorno azonban egy olyan dichotóm társadalomképet posztulál, amelyben mindkét perspektíva megkapja a maga létjogosultságát. A magasan fejlett nyugat-európai társadalmak *egyszerre tekinthetők* ipari társadalomnak, ha a *termelőerők* szempontjából nézzük őket, és kapitalista társadalomnak, ha a *termelési viszonyok* szempontjából nézzük őket (Adorno 1997: 360–361). Marx így részben valóban elavult, részben viszont nem. De ennél sokkal érdekesebb az a vonatkozás, amely Habermas *Megismerés és érdek* című művére irányul. (A két dolgozat nagyjából egy időben született.) Habermas – mint láttuk – azt vetette Marx szemére, hogy végső soron a termelési viszonyokat is visszavetíti a termelőerőkbe. Adorno egy olyan lépést tett meg, amely a lehető legélesebben szemben áll a marxi redukcionizmus logikájával. Adorno így arra az eredményre jut, hogy a magasan fejlett nyugati társadalmakat átfogó értelemben nem lehet *kapitalista* társadalmi formációknak nevezni. De legkésőbb ezen a ponton észre kell vennünk, hogy a szálak teljesen összegabalyodtak: Habermas inkább a termelőerőket,

2 „Ha feladom ezt a redukcionizmust, akkor a társadalom osztálytagozódása megszűnik az egyedüli lényeges és meghatározó szociálist csoport-képző tényező lenni, sőt még azt is tudomásul vehetem, hogy bizonyos társadalmakban az osztályok semmiféle szerepet nem játszanak, nem is léteznek, s ennek ellenére lehet a társadalom határozottan hierarchikus felépítésű. Ha más csoportképző tényezők is léteznek [...], akkor egy társadalom megértéséhez elsősorban a társadalmi csoportképződés nagyon is heterogén tényezőit [...] kell megértenem (Vajda 1990: 16–17).

3 Vajda így válaszol arra a kérdésre, amelyet Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban fogalmazott meg: mi az ortodox marxizmus? „A módszer lényegében a redukcionizmus: a hatalmi, alá- és fölérendeltségi viszonyoknak a gazdasági kizsákmányolás viszonyaira [...] való redukciója” (Vajda 1990: 16).

Adorno a termelési viszonyokat tartja a kapitalizmus meghatározó elemének. Vajda viszont – tulajdonképpen Marx logikáját követve – szorosán összetartozónak tekinti a kettőt.

A hetvenes évek eleje és a nyolcvanas évek eleje között megszületett habermasi koncepció (véleményem szerint) ezt a zavart sikeresen eloszlatja. Ehhez végső soron az az alapvető felismerés vezetett el, hogy a termelési viszonyok fogalmát az általános interakciók irányába kell továbbfejleszteni, és így a gazdasági és az általános társadalmi érintkezéseket a lehető legszigorúbban el kell választani egymástól. Ennek irányát a weberi koncepció (persze a fent bemutatott habermasi kritika perspektívájából) már előrevetítette. A kultúrának megfelel az interakciók világa, vagyis a kommunikatív cselekvések szférája, az intézményesített kapitalista üzem pedig a munka világát képviseli. Az adornói kereteket átlépve, de az elhatárolásának szellemét megtartva, Habermas azt mondja, hogy a két szférában egymástól különálló integrációs folyamatok játszódnak le. A kérdést Habermas először úgy fogalmazza meg, hogy a modern és komplex társadalmak képesek-e egy *ésszerű identitás* kialakítására (lásd Habermas 1994 [1976]). A gazdaság csak addig „reprezentálható” egy ilyen identitást, amíg a teljes társadalomba való jogi integrációján keresztül fenntartott egy bizonyos kapcsolatot az „erkölcsi étellel” (i.m. 166). „Időközben azonban – mivel a társadalom egyre bonyolultabbá válik – az irányítási problémák olyannyira előtérbe kerülnek, hogy az állam már nem képes az integrációt normák révén megteremteni” (uo.). Ha figyelmesen szemügyre vesszük ezt a megfogalmazást, akkor azt mondhatjuk, hogy Habermas szerint a gazdaság soha nem is volt képes egy ésszerű identitás kialakítására; de addig, amíg az állam a gazdaságot be tudta integrálni a társadalom egészébe, a gazdaság egy ilyen identitás „reprezentánsává” válhatott. A növekvő komplexitás miatt azonban az állam elveszti ezt a képességét, és így a gazdaság mindenféle kapcsolata megszűnik az ésszerű identitással. Ha a kapitalizmus (mint társadalmi formáció) fogalma a társadalmi identitás megragadására törekszik, akkor a modern társadalmakat semmiképpen sem lehet *kapitalizmusnak* nevezni. Habermas szerint a modern társadalmak csakis az általánosított interakciók (vagyis a kommunikatív cselekvések) közegében tudnak kialakítani egy ésszerű identitást (i.m. 175–177). Anélkül, hogy ennek a tételnek az egyébként meglehetősen vázlatos alátámasztását nyomon követnénk, annyit meg kell állapítanunk, hogy Habermas a kapitalizmuselmülethez képest alapvetően ártértelemezi a modern társadalmak identitását. A kapitalizmus elméletében a társadalom identitása egybeesett egy jól körvonalazható „szubsztantív maggal”. A kommunikatív cselekvésen keresztül létrejövő identitás viszont processzualizált, a társadalom tagjainak közös erőfeszítéséből jön létre. Elvesztette volna tehát minden értelmét a kapitalizmusról való beszéd? A kapitalizmus fogalmának Habermas fogalmi rendszerében mégis van egy bizonyos relevanciája. Ha nem is használható a társadalom átfogó identitásának megragadására, de mégis nagyon jól leírja a társadalom egyik alrendszerének működését.⁴ Ez az alrendszer, miután a modern társadalmak növekvő komplexitása következtében elvesztette kapcsolatát a társadalom „erkölcsi életével”, egy sajátos expanzív hajlamra tesz szert, és egyre inkább behatol és beivődik az interaktív érintkezések világába. A kapitalizmus így nem tekinthető ugyan társadalomalakzatnak, de a modern társadalmaknak egy olyan szféráját képviseli, amely azzal fenyeget, hogy (miután elvesztette a természetes kapcsolatát vele) *kiterjed* az egészre, és a maga képére *formálja* azt.

⁴ Habermas Luhmanntól átveszi azt a gondolatot, hogy a gazdaságot alapvetően rendszernek kell tekintenünk, amely egy bizonyos médiumon – a pénzen – keresztül integrálódik.

Az újkapitalizmus elméleteinek aktualitása alapvetően kétféle forrásra támaszkodhat. Egyrészt a kultúraelméleti koncepcióban még mindig vannak kiaknázatlan lehetőségek; Boltanski és Chiapello nagyszabású vállalkozása alapvetően erre a hipotézisre épült. Ugyanakkor a kapitalizmus (vagyis a gazdasági alrendszer) expanzív erejének feltérképezése is nagy elméleti kihívásként jelenik meg; a német diskurzus háttérében elsősorban ez a probléma áll. Meggyőződésem, hogy a következő években ezen a téren egy kiterjedt diskurzus kialakulására számíthatunk.

Hivatkozott irodalom

- Adorno, Theodor W. (1997): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In *Gesammelte Schriften* 8. kötet. Frankfurt: Suhrkamp, 354–370.
- Boltanski, Luc és Ève Chiapello (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. kötet. Frankfurt: Suhrkamp. Részletek magyarul (1985): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE.
- Habermas, Jürgen (1994 [1976]): Képesek-e a komplex társadalmak korszerű identitás kialakítására? In *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz, 141–182.
- Habermas, Jürgen (2005 [1968]): *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Honneth, Axel (1997): Az individualizálódás aspektusai. In uő: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Pécs: Jelenkor, 73–78.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max és Theodor W. Adorno (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Gondolat–Atlantisz.
- Marx, Karl (1965): A politikai gazdaságtan bírálatához. In Marx–Engels Művei, 13. kötet. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1973): *A tőke*, 1. kötet. Budapest: Kossuth.
- Némedi Dénes (2005): *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Vajda Mihály (1990): *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest: Gondolat.
- Weber, Max (1979): *Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (2007): Előzetes megjegyzés. In uő: *Világvallások gazdasági etikája*. Budapest: Gondolat–ELTE Társadalomtudományi Kar.