

A kapitalizmus vezéreszméi

Ez a tanulmány azt vizsgálja, hogyan értelmezték a kapitalizmust a XIX. század óta. A kapitalizmusnak mint civilizációnak a fogalma a német szociológiában jelent meg, miután Karl Marx tanulmányozta a kapitalista termelési módot Nagy-Britanniában, a viszonylagosan legfejlettebb ipari országban. A kapitalizmusról szóló korai viták a politikai gazdaságtan és a kultúra problémáit járták körül, különösen nagy figyelmet szentelve annak a nézetnek, mely szerint a protestantizmus meghatározó befolyással volt a kapitalista tevékenységre. Ezek az értékek manapság már nemigen kapcsolódnak a kapitalizmus fogalmához, hiszen a kapitalizmus mára kimondottan hedonisztikus kulturális aspektust és egyfajta valóban „cool” hangnemet alakított ki. A kapitalizmus kulturális arculata, legitimitációja és öngazolása alkotja a fejezet alapkérdését, s eközben végigkíséri a XX. század során megfigyelhető fejleményeket a század közepén tapasztalt szocialista kihívástól a kapitalizmusnak a manapság szerte a világban uralkodó, kétségtelenül totális hegemoniájáig és legitimitációjáig.

A régi szellem

Marxot egészen lenyűgözte a kapitalizmus. A kapitalizmus építőmestere, a burzsoázia felszabadította az emberek teremtő erejét. Ezt a legtágabb értelemben konkrétan is igazolták a hatalmas méretű építkezések, melyek a termelés és kereskedelem terjeszkedését biztosították, bár az is igaz, ezek történetileg nem voltak példa nélküli jelenségek. Ezeknél azonban sokkal fontosabb volt az állandó változás polgári kényszere.

A kapitalizmusról folyó intellektuális vitának elkerülhetetlenül voltak politikai vonatkozásai, mivel a marxisták nem kapitalista, hanem szocialista társadalmat akartak, és időnként – a XIX. század végétől a XX. század nagy részében – úgy is látszott, hogy kívánságuk teljesül. A korai szociológusok politikailag nem voltak közvetlenül ennyire motiváltak, noha távol álltak a politikai ártatlanságtól, akármennyit is beszéltek az „objektivitásról”. Max Weber azt állította, hogy a protestáns etika kálvinista verziója ösztönös vonzalmat tanúsít a modern, racionális és leginkább legitim formájában fejlődő kapitalizmus által igényelt szellemhez. Weber maga tudatában volt annak, hogy téziséét „a materialista történelemszemlélet”

egyenes cáfolatának lehet tekinteni, és nem kizárt, hogy ez is volt Weber szándéka, noha egyes mai elemzők tagadják ezt. Ugyanakkor azonban nincs szükségszerűen fennálló összeférhetetlenség a korai kapitalizmus marxista és weberi elemzése között. Sőt, Weber téziseit akár kiegészítésnek is tekinthetjük Marx jóval kerekébb analiziséhez, mivel a weberi tézisek rávilágítanak a kapitalizmus ideológiai dimenzióira, azokra a dimenziókra, melyeket Marx is minden bizonnyal felismert.

A protestáns etika és a kapitalizmus „szelleme” című művében Weber kizárólag az eszmei erőkkkel, nevezetesen „a protestáns etikával” foglalkozott. Ez összhangban állt kialakulóban lévő, a racionális cselekvésről szóló elméletével, amely később olyan nagy befolyásra tett szert a szociológiának azon ágában, amely jelentőséget tulajdonított a kultúrának; e szociológiai ágazat fontos eleme volt Talcott Parsons klasszikus társadalomelméletének a strukturális funkcionalizmus alapján álló ambiciózus szintézise, vagyis az az amerikai perspektíva, amely a XX. század közepén vált meghatározóvá a szociológiában.

A korai protestáns kapitalistákat Weber szerint etikai orientáció, a kiválasztottságuk demonstrálása motiválta, és nem pusztán csak a pénzcsinálás kedvéért történő pénzcsinálás hajtotta őket, noha a pénznek kétségtelenül komoly jelentősége volt életükben. Benjamin Franklin XVIII. századi tételei – „az idő pénz” és a többi – a születőben lévő kapitalista szellemet képviselték és kétségtelenül befolyással voltak az észak-amerikai kapitalista fejlődésre. Nem nehéz meglátni a Parsons-féle szociológiában az 1930-as évektől megjelenő protestáns etikai tézis ideológiai vonzerejét, mivel e tézis közvetlen leszármazási vonalat képviselt a XVII. századi új-angliai puritanizmustól a XX. századi kapitalista amerikai álomig. Weber számára a puritanizmus értékei – az elhalasztott jutalmazás és a többi – rokonságot mutattak a kapitalista felhalmozás racionális folyamatával és tipikus polgári magatartási elveket teremtettek meg, beleértve az aprólékos, precíz könyvelést. Maga Weber felismerte, hogy a kapitalizmus későbbi fejlődése szükségképpen nem teremt ilyen protestáns etikát, ám ezek az elvek – függetlenül a kapitalista szereplők vallási irányultságától – mélyen beágyazódtak a kapitalizmus kultúrájába.

Weber tézise mindig problematikus maradt a Marx által vizsgált „angol” helyzettel való viszonyában, mivel a kálvinista protestantizmus sokkal inkább a skót kultúrának, mintsem az angolnak volt hangsúlyos jellemzője, mivel Angliában az anglikanizmus megőrizte katolikus gyökereit. Mégis, a XVIII. századi brit felvilágosodás középponti figurái skót értelmiségiek – például Adam Smith – voltak, és hatásuk igen jelentős volt Angliában is, nem csak Skóciában. Létezett ezenkívül egyfajta erős szakadár hagyomány Angliában, amelynek eredete a polgárháború korszakára vagy még korábbra nyúlt vissza, és hatásában ténylegesen is jelen volt az északi ipari kapitalizmus kultúrájában. Természetesen magát Webert elsődlegesen nem annyira az „angol” helyzet, mintsem a német tapasztalat motiválta és kutatásaiban ez stimulálta. A német tapasztalat

alapján azt állapította meg, hogy a protestánsok a katolikusoknál sokkal aktívabban járultak hozzá a kapitalizmus fejlődéséhez.

Aligha lehet szem elől téveszteni tehát, hogy Weber etikai motivációt tulajdonított a kapitalista tevékenységnek, amely meghaladta a tisztán anyagi motivációt, függetlenül attól, hogy helyesen vagy helytelenül térképezte-e fel a nemzeti feltételek specifikus részleteit. Az, hogy a kapitalizmus fejlődését az etika is motiválta, olyan nézet, amellyel a marxisták általában nem értettek egyet. Weber legendás vitája „Karl Marx szellemével” talán mégsem mutatott leküzdhetetlen elméleti különbségeket. Weber hangsúlyozta az anyagi tényezők jelentőségét is, és tagadta, hogy egyoldalú idealizmust posztulálna, ami elsőbbséget biztosítana a gazdasággal szemben a kultúrának, s így szemben állna egyfajta egyoldalú materializmussal, amely viszont az előbbit az utóbbira redukálja. Mégis, Weber valóban csodálta a brit kapitalizmust és a liberális demokráciát – úgyhogy az „angol” helyzet igenis fontos volt számára. Noha a karizmatikus tekintélynek és a racionális-legális tekintélynek is csodálója volt, elutasítóan viszonyult mind Bismarckhoz, mind Vilmos császárhoz. Weber részt vett a weimari alkotmány kidolgozásában, és lelkesen támogatta, hogy a liberális demokráciát leginkább megközelítő szilárd alakulat honosodjon meg hazájában az I. világháborút követő katasztrófa idején. Mi több, 1904-ben járt az Egyesült Államokban, és teljesen lenyűgözte azt ott tapasztalt dinamizmus. Weber mint az jó protestáns – aki bár lutheránus – polgárhoz illik, akkor vette védelmébe a kapitalizmust etikai és racionális alapon, amikor a szocializmus és a kommunizmus veszélye erősödőben volt. Attól tartott, hogy a racionális bürokrácia „vasketrec” ki fogja józanítani a kapitalista világot, de úgy vélte, az elbürokratizálódott szocializmus még rosszabb lenne.

Későbbi munkáiban Parsons olyan szociológiai rendszert épített ki, amely a kulturális értékeket helyezte középpontba, különösen a kapitalista Amerika által kedvelt „központi értékrendszert”. Ezt fejtette ki „a mintaváltozók” tipológiájában. A tipológia közvetlenül is jelentős volt annak a fejlődéstudásnak a szempontjából, amelybe bele is épült, s amelynek célja a fejletlen országok kapitalista eszmék alapján történő modernizálása volt. Hogyan Jan Nederveen Pieterse megjegyzi: „a Talcott Parsons által kidolgozott, »mintaváltozós« modernizációs forгатókönyvben [...] a modernizációt úgy határozza meg a szerző, mint mozgást, mely a partikularizmustól az univerzalizmus felé, a hálaadástól a teljesítmény felé, a funkcionális szétszórtságtól a funkcionális specifikusság felé, az affektív szerepektől az affektív semlegesség felé tart”. Az univerzalizmus, a teljesítmény, a funkcionális specifikusság és az affektív semlegesség értékei tisztán visszhangozzák Weber protestáns etikájának racionális szellemét. Maga Weber munkásságának jó részét a világvallások és a legitím tekintélyformák összehasonlító elemzésének szentelte (burkoltan) annak érdekében, hogy magyarázatot találjon arra, miért fejlődött ki a kapitalizmus egyes helyeken, míg máshol nem, és miért fejlődött

meghatározott kulturális feltételek közepette, melyek vagy elvezettek a kapitalizmushoz vagy nem, ahogy a helyzet adta. Következésképpen a „orientális” (a keleti tradicionalizmus) és az „occidentális” (nyugati modernitás) fogalmi között hasonlóságot mutat más, korai európai szociológiai disztinkciókkal – így például Tönnies közösség/társadalom és Durkheim mechanikus szolidaritás/organikus szolidaritás fogalompárjaival –, melyeket a „hagyomány” és a „modernitás” általános bináris opozíciói vezéreltek, és amelyek azzal a klasszikus szociológiai problémával társultak, hogyan fejlődött át az előbbi az utóbbiba. És Weber számára, a mainstream európai szociológia számára, valamint a később hegemónná váló amerikai szociológia számára is a modernitás a kapitalista modernitással, a „korszellemmel” volt egyenlő.

Joseph Schumpeter, az ismert gazdaszociológus egy 1936 januárjában elhangzott beszédében a következő kérdést tette fel: „Fennmaradhat-e a kapitalizmus?” A kérdésre azonnal, tömören válaszolt: „Nem, uraim és hölgyeim, nem maradhat fenn.” Ez a summás ítélet valószínűleg sokkolóan hatott hallgatóságára az USA Mezőgazdasági Minisztériumának Washington D.C.-beli Továbbképző Intézetében. Schumpeter megismételte a kérdést kitűnő, *Capitalism, Socialism and Democracy* című, eredetileg 1942-ben, a II. világháború legsötétebb időszakában kiadott könyvében is. Válasza ekkor is igen nyers volt, bár itt részletesen kifejtette az okokat. Nehogy azt gondolják, hogy Schumpeter ellenségesen viszonyult a kapitalizmushoz: távolról sem. Nem volt marxista, de megvolt a saját nézete Marxról; majd megismerkedett Weberrel, aki jóval nagyobb hatással volt gondolkodására. Weberhez és más német értelmiségiekhez hasonlóan Schumpeter is csodálta az erős vezetőket, ez a gyengeségük aztán iszonyú csapást kapott Hitler hatalomra kerülésével. Az elemzők hajlanak arra, hogy Schumpeter politikai nézeteit a brit torykéhoz közelebb tekintsék. Érdekes módon azonban ő nemcsak nemmel válaszolt arra a kérdésre, hogy vajon fennmarad-e a kapitalizmus, hanem igennel válaszolt arra a kérdésre, hogy működik-e majd a szocializmus.

Nos, meglehetősen furcsa, hogy egy Schumpeter-féle elemző ilyen negatívan ítélte meg a kapitalizmus jövőjét és ilyen pozitívan nyilatkozott a szocializmus perspektívájáról. Azt, hogy a szocializmus sem mint eszmét, sem mint gyakorlati megvalósítást nem kedvelte, noha valószínűleg szükségszerűnek tekintette. Rajta kívül sok más, nem szocialista elemző gondolta így a XX. század közepe táján. Schumpeter mindig pozitívan értékelte a kapitalizmus szellemét és gyakorlatát, előszeretettel hangoztatta Marx gondolatát a berzsozódott, szilárd viszonyok megrendüléséről, amelyet aztán kiegészített saját nevezetes „kreatív pusztítás” fogalmával, melyet a *Capitalism, Socialism and Democracy* című munkájában így határozott meg: „(ez) a kapitalizmust jellemző, központi tényező. Ez az, amiben a kapitalizmus létezik és ami minden kapitalista konzern hátterét adja”. Akárcsak a marxi jellemzésben, a hangsúly itt is a dinamizmuson és a szakadatlan változáson van; aho-

gyan a kapitalizmus szalad előre, közben egyes dolgokat felépít, majd lerombolja őket annak érdekében, hogy valami mást tegyen a helyükre. Marxtól eltérően azonban Schumpeternek nem voltak fenntartásai a kreatív rombolás feltétlen jó hatását illetően. Számára a dolog lényegét a vakmerő és innovatív vállalkozó jelentette.

Míg Schumpeter idején ez a vállalkozói figura már kiment a divatból, néhány évtizeddel később megdicsőülve, hősként tért vissza.

Schumpeter szerint a kapitalizmus szomorú kilátásainak elsődlegesen nem a szovjet kommunizmus jelentette fenyegetés volt az oka (valójában nagyobb érdeklődést tanúsított a II. világháború utáni „angol” *labourizmus* iránt), hanem sokkal inkább a kapitalizmus belső ellentmondásaiból következett (ez ismét Marx gondolatát visszhangja). A XX. század közepének monopolkapitalizmusa olyannyira bürokratikus volt, hogy cseppet sem esett egybe azzal a környezettel, mely a hősies, kockázatra kész vállalkozó alakjának éltető eleme. Mi több, a nagy gazdasági válságot követő időszakban az állami beavatkozás – még Rooseveltnél is – a kapitalizmust belülről egyfajta szocializmussá alakította át. Schumpeter is eljátszott az általa „eltűnő befektetési lehetőségek elméletének” nevezett gondolkísérlettel, vagyis azzal, aminek – noha csak ideiglenesen, de – a XX. század utolsó éveiben a neoliberais kapitalizmus cáfolatát adta a digitalizálással, az internettel és a fokozott globalizációval.

Tovább súlyosbította a helyzetet, hogy Schumpeter véleménye szerint a kapitalizmus elvesztette népszerűségét. Megjegyezte: „a kapitalista folyamat kitermelte a saját rendszerével szembeni majdhogynem egyetemes elutasítás légkörét”. Továbbá: „minden más társadalmi típustól eltérően a kapitalizmus elkerülhetetlenül és civilizációjának legbelsőbb logikájánál fogva megteremti, kineveli és támogatja a társadalmi nyugtalanság iránti elemi érdeket”. A művészek és írók mindörökké támadják a rendszert, és a rendszer fizet nekik ezért. Schumpeter nem kedvelte túlságosan a kritikus értelmiséget. Ők voltak a kapitalizmus sírásói.

Hogy vajon Schumpeter maga mennyire hitt saját negatív prognózisában a kapitalizmus sorsát illetően, az persze nyitott kérdés. Vajon ő maga ezt szerette volna-e vagy sem: az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy e kijelentését elsődlegesen figyelmeztetésként kell olvasnunk – vagyis hogy a kapitalizmus halálos veszedelemben van, és valamit tenni kell annak érdekében, hogy a vörösöket visszavonulásra kényszerítsük a fellegetvár kapujában.

Az új vezéreszme

Az 1970-es években keletkezett írásaiban Daniel Bell, a kitűnő amerikai szociológus aggódott az általa „a kapitalizmus kulturális ellentmondásainak” nevezett jelenség miatt. Noha Bell magát a következőképpen

jellemezte: „a közgazdaságtanban szocialista, a politikában liberális, a kultúrában pedig konzervatív”, Schumpeterhez hasonlóan elvileg ő sem volt a kapitalizmus kritikusa. Már túljutott ifjúkori trockizmusán, és érett éveire általában „neokonzervatívnek” tekintett pozíciót foglalt el. Ám, Schumpeterhez hasonlóan, a marxizmussal való kapcsolata világosan megmutatkozó dialektikus gondolkodásmódot alakított ki benne: elismerte az ellentétes erők összeütközését és megérezte olyan lehetséges következményeket, amelyek véleménye szerint nem voltak hasznosak a kapitalizmus számára. Ennek ellenére már meghirdette „az ideológia végét”, és magabiztosan bejelentette „a posztindusztriális társadalom eljövételét”, s mindezzel azt sugallta, hogy a kapitalizmus nyilvánvalóan jól működik.

Bell egyetértett Weber azon nézetével, hogy a kapitalizmus a protestantizmusból eredeztethető. A protestáns etika a maga klasszikus változatában olyanformán aszketikus, hogy az teljességgel összhangban áll az ésszerű számításokkal és a tőkefelhalmozással. Ebből a nézőpontból a túlzott költségek és az élvezetek hajszolása nem más, mint a vagyon pazarlása, és nélkülözés lesz az eredménye. Ideális esetben a kapitalizmus kötelezően erkölcsi tisztességgel társul. Ugyanakkor Bell szomorúan állapította meg: „az aszketikus elem és ezzel a kapitalista magatartás egyfajta morális legitimitációja gyakorlatilag eltűnt”. Ezzel Bell nem pusztán csak reagált a „hatvanas évek” társadalmi magatartásának hatásaira, hanem a kapitalista hozzáállás és megokolás mélyebb és tartósabb erőzójára is utalt. Gyakorlatilag az „ellenkultúrán” felül az ellentmondások két újabb forrását is azonosította: a modernizmust és a tömeges fogyasztást.

A modernizmussal kapcsolatos nézete eléggé bonyolult. És valóban, a „modernizmus” maga komplex absztrakció, amely elképesztően sokféle gyakorlati alkalmazást jelent, habár leginkább a XIX. század végétől a XX. század közepéig tartó, európai művészeti mozgalmakkal kapcsolódik össze. Bell szuggesztív, bár meglehetősen leegyszerűsítő általánosításokra támaszkodik a modernizmus meghatározásában. Számára a fogalom felöleli „a renddel szemben érzett haragot”, „a távolság megfogyatkozását” és a „közvetítő eszközbe való belefeledkezést”. Bell szerint a modernizmusnak a „burzsoá világgkép” az ellenfele. Ugyanakkor, furcsa módon, mind a burzsoá világgkép, mind pedig a modernista kultúra értékeli az egyéni szabadságjogokat. Ám a „szabad egyén” ideális megtestesülése különbözik náluk: „paradox módon nem az üzletemberek életformája vált a szabad egyént jelképező életformává”. A modernizmus ehelyett a bohémek romantikus ideálját, vagyis a szabályokat elutasító művészt idézi meg, aki az azonnali szenzációkat kergeti és kétségbe vonja az ábrázolás szabályait. Ezek az értékek aztán egy jóval általánosabb hedonizmusban egyesülnek, ami nem az elidegenedett művészek kizárólagos terepe.

A modernizmus mint az értelmiségnek a kapitalizmus elleni lázadása – mondja Bell – mára már a „kulturális osztály” bevett rutinja lett, ugyan-

akkor az értelmiség politikai ellenszegülése kimerült a szocializmus hanyatlása miatt, miközben ezzel egyidejűleg, a populáris hedonizmus csillagzata emelkedőben van. „A protestáns etika és a puritán vérmérséklet” „olyan kódok, melyek a munkát, a józanságot, mértékletességet, a szexuális önuralmat és az élethez való tiltó viszonyulást hangsúlyozzák”, és amelyeket elsodort a XX. század során exponenciálisan növekvő tömegfogyasztás. Fontos, hogy méltányoljuk ennek a fejleménynek az abszolút evilágiságát az Egyesült Államokban, mivel végül is az amerikai kultúra és társadalom az, amellyel Bell elsődlegesen foglalkozik: „A protestáns etika megsemmisítésének legfontosabb eszköze a részlet-fizetési ütemterv vagy az azonnali hitel”. Az egész kultúrát az azonnali jutalom kezdte motiválni. Ahogyan Bell fogalmaz: „A modern társadalom kulturális átalakulását kizárólag a tömegfogyasztás kialakulása idézte elő, illetve mindannak a tömegesedése, amit valamikor a társadalom középső és alsó rétegei luxusnak tekintettek”. Ráadásul: „A fogyasztó totális megrontása következett be”. Bell szerint az a probléma, hogy a kapitalizmusnak az aszketizmusból a hedonizmusba való átfordulása csekély morális igazolással bír a weberi értelemben.

Az 1960-as években a modernizmus támadására és a tömegfogyasztás terjedésére a koronát egy sor ellenkulturális érték megjelenése és rendkívüli népszerűsége tette fel; Bell elemzése szerint ez a folyamat a kultúra ún. demokratizálódása révén ment végbe, ami kitűnően megvan az értéket illető ítélőképesség nélkül. Ebben az új rendszerben minden működik, semmi sem szent, az egyik ember véleménye éppen annyira megfelelő, mint akárki másé. Milyen megoldást kínált Bell az általa diagnosztizált halálos betegségekre? Az 1970-es években a hagyományokhoz való visszatérésre és a vallás feltámasztására szólított fel, ezáltal igazolva mélységesen konzervatív indítékait. Annak ellenére, hogy a társadalomtudományok terén a jóslatokat kétséges értékűeknek minősítette, Bell felhívását – úgy tűnik – megszívtették, ha nem is a szó legszorosabb értelmében. Ezt legmélyebben a napjainkban tapasztalható „fundamentalizmusok összecsapásának” jelensége illusztrálja, hogy Tariq Ali erre rímelő kifejezését idézzük, ami nemcsak a politikai iszlámnak az Egyesült Államok mint a globális kapitalizmus nagybáncsikája elleni támadását jelenti, hanem a fundamentalista protestantizmus formájában mutatkozó védelmét is, ami az ifjabb Busht hatalomra segítette és sokáig ott is tartotta.

Bell felismerte, hogy a kialakuló helyzet újfajta kapitalizmust jelent. Úgy vélte, a kapitalizmus legitimációja megingott, mivel elvesztette a protestáns etika becsületes mivoltát és erkölcsi igazolását. Ebben Bell tévedett. Mint majd látni fogjuk, az új szellem nem szült feloldhatatlan ellentmondást, hanem ehelyett hozzájárult egy újszerű, friss és életerős megoldáshoz. A kapitalizmus egyfajta szellemi megújuláson esett át a francia szociológus, Luc Boltanski és a vezetéselméleti szakember, Eve Chiapello szerint. Közösen írt könyvük, *The New Spirit of Capitalism* mo-

numentális elemzés, amely a kapitalizmus átalakulásának szervezeti és ideológiai aspektusát vizsgálja az 1960-as évektől. A könyv először 1999-ben jelent meg, és az 1965–1995 közötti fejleményeket követi végig. Boltanskiék megjegyzik, hogy manapság magát a „kapitalizmus” fogalmát még a bírálói is csak ritkán használják, szemben az 1960-as, 1970-es évekkel, amikor ez a kritikai társadalomtudomány kulcsfogalma volt. A „kapitalizmus” körüli viszonylagos hallgatás ugyanakkor egybeesett a kapitalizmusban magában mind gazdaságilag, mind kulturálisan lejátszódott drámai átalakulásokkal. A kapitalizmuskritikát akkor hallgattatták el, amikor az a legzajosabb lehetett volna. Hogyan lehet magyarázni az események ezen furcsa fordulatát?

Boltanskiék nem pusztán azt állítják, hogy a kapitalizmus régi vezéreszméjét kiszorította az új. Valójában ők a kapitalizmusnak háromféle szellemét azonosítják. Az első nagyon hasonlít a XX. század elején Max Weber által megfogalmazotthoz, amelyet később, az 1970-es években Daniel Bell elsíratott. Az aszketikus szellem történetileg szorosan összefügg a liberális kapitalizmussal, a szabad kereskedelemmel, a családi vállalkozással és a heroikus vállalkozói magatartással, amelyet a XIX. század végi regény és a klasszikus német szociológia is dokumentált. Miközben azt állítják, hogy könyvük tárgyát azok „az ideológiai változások képezik, amelyek a kapitalizmus jelenlegi átalakulásait kísérték”, Boltanskiék nem nyújtják a kapitalista ideológia kimondottan marxista elemzését. Ehelyett a kapitalizmus weberi meghatározásához nyúlnak vissza, mely szerint a kapitalizmus békés eszközökkel történő, végtelen felhalmozás, amelyet kulturális/szellemi értékek amolyan szükségszerű kiegészítéseként igazolnak. A kapitalizmus első szellemével az a probléma, hogy elvesztette legitimáló erejét, amikor a XX. század elején szembesült a gazdasági válsággal és a szocializmussal. Sokféle megjelölés létezett arra a jelenségre, amit többek között „szervezett kapitalizmusnak” is szokás nevezni, azaz arra a korszakra, amikor a monopóliumok és a jóléti állam korszaka köszöntött be, majd ez vált a XX. század közepétől a végéig a kapitalizmus domináns formájává. Erős szakszervezetek és kvázi szocialisztikus legitimáció jellemezte a béralkuk, a jóléti juttatások és a társadalmi reform terén általában. Manapság vannak olyanok, akik ezt a korszakot egyfajta gyakorlati szocializmusnak tekintik. A korszakot leginkább – legalábbis részben – úgy értelmezhetjük, mint a szocializmus létezése által a kapitalizmushoz intézett kihívást, vagyis olyanformán, ahogy azt Schumpeter az 1930-as években aggodalommal látta. Ahogy Boltanskiék megjegyzik: „A kapitalizmus szelleme pontosan azoknak a kapitalista rendszerrel szokás szerint összefüggésbe hozott hiteknek a sora, amelyek segítenek a rendszer igazolásában és azáltal, hogy e hiteket legitimálják, segítenek a rendszerrel összeegyeztethető cselekvési formákat és fogékonyságot fenntartani”. Ennek fényében persze cseppet sem meglepő, hogy a jóléti módban működő kapitalizmust manapság az emlékezet hajlamos tévesen „szocializmusként” emlegetni, mivel a

jelenlegi állapotok lényegesen különböznek tőle. Ellenfelei a jóléti kapitalizmust mindig is „szocializmusnak” nevezték. Legjellemzőbb sajátossága a „biztonság” volt abban az értelemben, hogy a szervezett munkásság a kapitalizmustól engedményeket nyert, amelyek mára vagy teljességgel eltűntek vagy jelentősen felhígultak.

Boltanskiék értelmezésében az új szellem, amely kiszorította ezt az átmeneti szellemet, leginkább a „hálózat”, a „kapcsolódás” és ehhez hasonló fogalmakkal társítható. Az új típusú kapitalizmus effajta jellemzése – ha nem is maga a szelleme – rokonságot mutat Manuel Castell azon következtetésével, amelyet a számítógépes hálózat sajátosságainak elemzéséből fejlesztett ki az „információs korszakot” jellemző generalizált társas ösztönelméletté, noha Boltanskiék meglehetősen szkeptikusak ezzel kapcsolatban, mivel mindez könnyedén techno-reklámként és a technológiai determinizmus téves analitikus következtetéseként értelmezhető.

Boltanskiék körüljárják az ideológiával foglalkozó marxista vitát, különösen nagy figyelmet szentelnek a „tudomány” és az „ideológia” közötti merev fogalmi megkülönböztetésnek az Althusser-féle „elméleti kerülő út” fogalmában és ennek a posztstrukturalizmusban feloldódó megjelenésében. Ennél sokkal problematikusabb, hogy jól „elvannak” az ideológiának mint az egyenlőtlen hatalmi viszonyok által motivált, eltorzult kommunikációnak a kritikai koncepciója nélkül. Kockáztatva, hogy a relativizmus ingoványos talajára tévednek, Boltanskiék úgy kezelik az ideológiát, mint legitimációs eszközt vagy pontosabban, mint egy adott állapot, helyzet igazolását például a kapitalizmus egymást követő „szellemeiben”. Ezeket a legitimációs elemeket idealizált „városokkal” kapcsolatos sémákkal illusztrálják, ami – meg kell mondanunk – tézisüknek nem a legszerencsésebb vonása.

A város ebben az absztrakt jelentésben az igazságérzéken alapul. Annak érdekében, hogy „a város” megnyerje az emberek együttműködését, a helyes viselkedés és a közös jó bizonyos kényszerítő elvére kell hivatkoznia. Boltanski és Chiapello a *The New Spirit of Capitalism* című könyvükben nem kevesebb, mint hét ilyen várost nevez meg: az első hat az ihletettség, a familiaritás, az ismertség városa, továbbá az állampolgári, a kereskedelmi és az ipari termelés városa. Az igazságnak/legitimációnak ezek a városai a civilizáció különféle vezéreszméit eleve-nítik fel eltérő történelmi vegyületben. És a kapitalista rendszer esetében a legitimációkat tipikusan vagy a vallásból kell kölcsönözni, mint a kapitalizmus eredeti szelleme esetében vagy pedig valahonnan máshonnan, így például a szervezett kapitalizmus esetében a szocializmusból. Noha az ipari termelés városa nem egyetlen legitimáción alapul, szorosan összefonódik a kapitalizmus második szellemével és az általános jólét és az igazságos elosztás ígéretével. A hetedik város, amely a kapitalizmus új szellemével a legszorosabb kapcsolatban áll, a projektív város. Az új kapitalizmus és az új szellemmel eltöltött emberek projektorientáltak, mondjuk például annak a portfólió-operátornak a tipikusnak mondható

esetében, aki szabadon mozog a kölcsönkapcsolati hálózatban lévő projektek között vagy egy olyan projektben, mely arra irányul, hogy az ipar felszámolását követő városregenerációt kulturális eszközökkel oldja meg (saját példám). Fontos tisztán látni azt, hogy Boltanskiék igazságra épülő várostipológiája nem más, mint egy sor weberi ideáltípus, nem pedig a városok történetének empirikus általánosítása vagy olyasfajta modell, amelyet könnyedén alkalmazhatunk a világ szegényebb részein található, válságosan rossz helyzetű városok elemzésére.

Boltanskiék úgy látják, a kapitalizmus – bármelyik fázisában legyen is – „abszurd rendszer”, mivel a bérmunkások kénytelenek munkaerejüket a kizsákmányolásnak alárendelni és elfogadni azt, hogy a gazdagoknak és befolyásosoknak alárendelt életet éljenek. Tehát a kapitalizmusnak kell valamiféle ravasz legitimációval rendelkeznie működéséhez, hiszen hogyan is tudna másképp fennmaradni ilyen egyértelmű és nyilvánvaló igazságtalanság ellenére. Miért fogadják el az emberek? Boltanskiék szerint a kapitalista rendszer számára az állandóan megújuló legitimáció legkítűnőbb forrását paradox módon maga az ellenség – vagyis magának a kapitalizmusnak a bírálata szolgáltatja. Ha a kapitalizmus hatékonyan tud válaszolni a jogos kritikára, ha az ellenérvek erejét be tudja építeni magába és semlegesíteni, és képes lecsillapítani az elégedetlen embereket, akkor, hogy úgy mondjam, jól áll a szénája.

Hogy kiegészítsék és megvilágítsák a projektív város és az új kapitalista szellem ideológiáját, Boltanskiék számos, az 1960-as és 1990-es évek között keletkezett, elsősorban francia vállalatirányítási szöveget elemeztek. Ezek az anyagok jellemzően a *kádereknek*, a vállalatirányításban dolgozóknak szólnak, többnyire egy adott probléma, megoldás vagy valaminek az elutasítása köré szerveződnek. Az 1960-as évektől kezd felbukkanni a vállalatirányítási retorikában az üzleti szervezetekben tapasztalható hierarchiát érintő bírálat, továbbá a Boltanskiék által így jellemzett probléma: „az ellenőrzésről az önellenőrzésre áthelyeződő hangsúly” kérdése. Az irányítási munkakörökben egyre nagyobb hangsúlyt kap az autonómia és azon *káderek* „alkalmazhatósága”, akik „számítalan projekt révén akarnak sikerélményhez jutni”. A biztonság értékét mint a kapitalizmus második szellemével kapcsolatba hozható legitimációt egyre inkább háttérbe szorítja az autonómia és az ezzel kapcsolatos értékek retorikája, amelyek az 1960-as évek végének és az 1970-es éveknek a kritikai megállapításait visszahangozzák. Boltanskiék felsorolják azokat a pozitív jellemzőket, amelyek ebben az új szellemben a sikert garantálják – az autonómiát, a spontaneitást, az eredendő teljesítőképeséget, a sokoldalúságot (szemben a régi munkamegosztás szűk specializálódásával), a kedélyességet, a többiek iránt és az újdonság iránt tanúsított nyitottságot, az alkalmasságot, a kreativitást, az intuíciós képzelőerőt, a különbségek iránti érzékenységet, a megélt tapasztalatok befogadását és egy egész sor tapasztalat iránti fogékony-ságot, az informalitás iránti vonzódást és az interperszonális kapcsó-

latokra törekvést – ezeket közvetlenül 1968 májusának repertoárjából kölcsönözték.

Az effajta pozitív jellemzők nemcsak a kapitalizmus eredeti, Weber által leírt szellemétől különböznek, hanem erősen eltérnek a szervezett kapitalizmus korszakával társított második vezéreszmétől is. És kétségtelen, hogy Boltanskiék helyesen kapcsolják e minőségeket 1968 májusához és a diákmozgalmakhoz. Ezeket az értékeket a francia baloldal különféle áramlatai hangsúlyozták a kulturális lázadó szituacionistáktól a diáklázadásokon át a maoisták és a trockisták által támogatott munkásakciókig. Ezek egyikének sem volt sok köze a hivatalos kommunista baloldalhoz, ami a rendszeres szakszervezeti béralkuk révén mélyen belekeveredett a szervezett kapitalizmusba. Ezen a ponton fedezhetjük fel Boltanskiék egész tézisének egyik legfőbb gyengeségét – vagy inkább erősségét –, nevezetesen azt, hogy figyelmük középpontjában Franciaország áll. Így például az általuk alaposan vizsgálta, főképp francia vállalatirányítási irodalom, mely egészen nyilvánvalóan az angol-amerikai vállalatirányítási elméletet képviseli vagy legalábbis annak a befolyása alatt áll. A párizsi *événements* (események) nagyon jelentősek voltak, de semmiképpen sem tekinthetők a társadalmi tiltakozás nemzetközileg elszigetelt pillanatainak az 1960-as évek végén. Boltanskiék meglehetősen kritikusak az olyan tág fogalmakkal szemben, mint a „globalizáció” és a nemzetileg sokkal konkrétan viszonyítási pontjukat is ennek megfelelően racionalizálják, miközben nem törekszenek a francia viszonyokon túlmutató, általánosító megállapításokra. Mégis felmerül a kérdés, vajon csak és kizárólag Franciaországról beszélnek-e. Úgy vélem, a kérdésre tagadó választ kell adnunk.

Tézisük kulcseleme: milyen szerepet játszott a kritika a kapitalizmus átalakulásában és „szellemi” igazolásában. Kétféle bírálatot különböztetnek meg: a *művészi kritikát* és a *társadalmi kritikát*. E kétféle kritika a felháborodás eltérő forrásaiból táplálkozik. A művészi kritikát illetően a felháborodás elsődleges okai között különösen a *kiábrándultság*, a *hiteltelenség* érzését és a kapitalizmusból eredő *elnyomás* általános érzületét emelik ki. Másrészt, a társadalmi kritika a *szegénység* és *egyenlőtlenség*, valamint a kapitalista rendszere jellemző *opportunizmus* és *egoizmus* miatt érzett felháborodást juttatja kifejezésre. A művészi bírálat autonómiát, felszabadulást, hitelességet és kivételességet követel. A kapitalista társadalomban jelen lévő társadalmi bírálat a munkásmozgalmi szolidaritást hívja életre a nagyobb egyenlőség és korrektség érdekében. Mindkét kritika jelen volt Franciaországban 1968-ban és az azt követő években. És mindkettő megtépázta a korábbi engedményeket általában, de különösképpen a munkahelyeken. A társadalmi kritika és e kritika által hangsúlyozott értékek korábban is jelentős szerepet játszottak a kapitalizmus első szelleméből a másodikba való átmenet során. A szervezett kapitalizmust ténylegesen a társadalmi igazságosság értékei tartották kordában. Továbbá a kezdeti években a társadalmi bírálat szerepet

játszott a kapitalizmus második fázisából a harmadik „új” vezéreszmébe való átmenet során; de mint kiderült, a gyakorlatban a művészi kritikának jóval nagyobb jelentősége volt a kapitalizmus jelen kultúrája kialakításában, amely „szellemileg” olyannyira különbözik a kapitalista társadalom első és második kulturális formációjától.

Franciaországban a munka rugalmasságára és a munkának e rugalmasságából következő alkalmi jellegére óriási ösztönzőként hatott az 1980-as években hatalmon lévő szocialista kormányzat. Valójában a művészi kritikát az elit káderek tették magukévá. Ahogyan Boltanskiék fogalmaznak: „Az autonómiát biztonságra cserélték”. Míg akadtak olyanok, akik szerint ezeket a fejlemények felszabadító jellegűek voltak, addig Boltanskiék hajlanak arra, hogy a hanyatlást hangsúlyozzák, így például a sokféle feladattól következő nyomást, a szakszervezetek meggyengülését és a bérek individualizálódását, ami sok kádernek kedvére lehetett, de az alsóbb rétegeknek kárára volt: „A képzetlen kétkezi munkásokat [...] érinti leginkább a munkanélküliség és a munkahelyek bizonytalansága”. Az ő munkakörülményeiket még tovább rontotta a kiszervezés, ami a bizonytalanság és az alacsony munkabérek problémáját tovább súlyosbította.

Mialatt mindez végbement, a művészi kritika ironikus sikerét és felépülését a társadalmi kritika meggyengülése és bukása kísérte, különösen meggyengült a kizsákmányolás miatt érzett felháborodás és a társadalmi szolidaritás szükségességébe vetett meggyőződés. Ám az 1980-as években történt összeomlás óta Boltanskiék felfigyeltek bizonyos jelekre az 1990-es évek végén, melyek a társadalmi bírálat újjászületésének reményével kecsegtetnek:

Az 1980-as évek zűrzavarát követően, úgy hisszük, manapság az effajta kritika újjászületésének korszakát éljük. A XIX. században született kétféle kritika – a *művészi kritika*, ami a szabadság és hitelesség követelését fogalmazza meg és a *társadalmi kritika*, ami a szegénység és a kizsákmányolás ellen emeli fel a szavát – közül az utóbbi mutat bizonytalan és szerény, de mégis látható életjeleket. Ugyanakkor nincs ebben semmi meglepő, ha visszaidézzük, hogy amikor az 1960-as évek tiltakozási hullámai elcsitulak, az 1970-es évek közepétől a kétféle kritika fejlődése gyökeresen eltért egymástól: míg a művészi kritika által felvetett témák integrálódtak a kapitalizmus diskurzusába úgy, hogy e kritika követelései részlegesen lát-szólag teljesültek, addig a társadalmi bírálat ideológiai támasztékaitól megfosztva zavarba került és a történelem szemétdombjára vetették.

Ugyanakkor a társadalmi bírálat újabb megfogalmazásai eltekintettek a *kizsákmányolás* koncepciójától, és helyette a *kirekesztés* fogalmát kezdték használni. Ez nem csak Franciaországban van így. A kirekesztettek integrálása alapvető jelentőségű terminológia az Európai Unió szociális

programjaiban. Amikor 1997-ben Nagy-Britanniában az új Munkáspárt hatalomra került, első dolga volt, hogy felállítson egy, a társadalmi kirekesztés kérdését vizsgáló bizottságot. A britek esetében azonban az új diskurzus által kiiktatott fogalom nem annyira a „kizsákmányolás” – amit Nagy-Britanniában mindig is kevésbé használtak, mint Franciaországban –, mint inkább az „egyenlőtlenség” volt. A „kirekesztettség” fogalma ma sokféle marginalizált és alárendelt csoportot jelöl a (nem túl finoman) „elmaradottnak” vagy „eltorzultnak” nevezett régiókban, és eltérő etnikumokat és elnyomott nőket, továbbá a fogyatékosokat, a hosszú ideje munkanélkülieket stb. foglalva magába, akiket szinte soha nem kategorizáltak közös osztályérdekek alapján, talán csak a szervezetlen, „létfimum alatti osztály” fogalma kivétel ez alól. E retorikai rendszer társadalmi politikájának célja az „integráció”. Boltanskiék okosan kommentálják, milyen következményekkel járt a kirekesztés/integráció diskurzusa az osztálykizsákmányolás korábbi diskurzusára nézve:

A társadalmi osztályok modelljétől eltérően, ahol a „proletariátus” nyomorának magyarázata azon alapul, hogy azonosítanak egy osztályt (a polgárságot, a termelési eszközök tulajdonosait), amely felelős a „kizsákmányolásért”, a kirekesztés modellje lehetővé teszi valami negatív jelenség megnevezését anélkül, hogy ez konkrét vádakot jelentene.

Mint Alex Callinicos rámutat a *The New Spirit of Capitalism* című könyvhöz fűzött kommentárjában: „A kizsákmányolás relációs fogalom”. Bár a „kirekesztés/befogadás” retorikája valóban sokkal inkább kapcsolati természetű, mint mondjuk a „szegénységé”, kritikai értelemben mégsem annyira kapcsolati, mint a „kizsákmányolás”. A befogadás rendszerint nem arról szól, hogy a kirekesztettek kárára menne végbe, míg a kizsákmányolás határozottan utal a kizsákmányoltak és a kizsákmányolók közötti, problematikus viszonyra. Boltanskiék azt állítják, hogy a kirekesztés viszonylagosan nem kapcsolati koncepciója – összehasonlítva a kizsákmányolás kapcsolati koncepciójával – rokonságot mutat a kapitalizmus új szellemére jellemző társadalmi hálózati modellel, melynek keretein belül senki sem hibáztatható mások szenvedései miatt. Ezt jól példázza Manuel Castell sokszor méltatott, az „informatikai korszakban” kialakult „hálózati társadalomról” szóló műve, amelyben a szerző soha nem beszél kizsákmányolásról, mindig csak a kirekesztés fogalmát használja. Boltanskiék kibontják, mit jelentenek burkoltan az egyenlőtlenségek konceptualizálásának ezen ellentétes formái azon mozgalmak számára, amelyekre a megújult társadalmi kritika irányul:

Az új mozgalmak által tapasztalt egyik nehézséget a kirekesztés fogalmából (amelynek kompatibilitását a hálózati fogalomrendszeren alapuló világmagyarázattal már korábban jeleztük, illetve megemlí-

tettük azt a tény is, hogy e fogalom „az érzelmi politika” velejárója) a kizsákmányolás elméletébe való átmenet jelenti; a kizsákmányolás elmélete lehetővé tenné, hogy a „kirekesztettek” megszabaduljanak az egyoldalú egyéni felelősség vagy a kérelhetetlen végzet súlyától, és így kapcsolatot tudjanak teremteni saját maguk és a tehetősek között, elsősorban is azokkal, akik privilegizált társadalmi pozíciót töltenek be. Effajta művelet sokkal inkább biztosítaná, hogy az utóbbiak felelősségére rávilágítsunk és hogy a legelnyomottabbak számára megalapozottabb biztosítékokat teremtsünk, mint a „nagylelkűsége” való pusztá hivatkozások. Ráadásul, a kirekesztés témájának átalakítása lehetővé tenné a kirekesztés újabb okainak felismerését, mindenekelőtt a képzettség hiányát, amely a manapság leggyakrabban hangsúlyozott magyarázat.

Boltanskiékat az érdekli, hogyan lehet újra összekapcsolni a szegénységből fakadó felháborodást az önzés által kiváltott felháborodással. Ahogy írják: „A kizsákmányolás elméletének azt kell demonstrálnia, hogy egyes cselekvők sikere és ereje *ténylegesen* – legalább részben – mások közreműködésének tulajdonítható, akiknek a tevékenységét se el nem ismerik, se meg nem becsülik”. Ebben az összefüggésben szükséges a „felháborodás” fogalmát használni a „neheztelés” helyett – melyet a politikai jobboldal előszeretettel használ, illetve időnként tévesen alkalmaznak a Nietzsche hatása alá került baloldaliak is –, ami pusztá irigységet sugall. A „felháborodás”, mint azt az *Oxford English Dictionary*ben olvashatjuk, „feltételezett igazságtalanság miatt érzett megvető düh”. Boltanskiék rámutatnak például arra, hogy egy „kapcsolati világban” a fizikai és szellemi térben való mobilitás a „nagy ember” (*sic*) meghatározó tulajdonsága, míg a helyhez kötöttség a „kisemberekre” (*sic*) jellemző: „A nagy emberek nem maradnak nyugton. A kisemberek belegyökereznek lakóhelyükbe”. Ez a „mobilis/immobilis megkülönböztetés” maga is viszonyok függvénye; egyesek mobilitását mások immobilitása teszi lehetővé. Szomorú tény, hogy „a *kisemberek balszerencséje hozzájárul a nagy emberek jó szerencséjéhez*”. Boltanskiék kereken kimondják a lényegét:

Az autonómia és az önteremtés individualisztikus ideálja, az önmegvalósítás mint a teljesítmény felsőbbrendű formája, melyek a kapcsolati világban a meghatározó értékeket képviselik, hozzájárulnak ahhoz, hogy a hálózatokban otthonosan mozgóknak túlnyomórészt figyelmen kívül hagyják a lekötöttséget mint a társadalmi kötődések legitím forrását .

Boltanskiék szerint „a nagy ember ideáltípusa a projektív városban a *hálózatot kiterjesztő személyiség*”. Sebastian Budgen hasznos illusztrációval szolgál e típust illetően: „a *cool* kapitalisták, mint Bill Gates vagy »Ben és Jerry« hétköznapi ruhában járnak”.

Boltanskiék végiggondolják a művészeti kritika feltámasztásának lehetőségeit a XXI. században, de ahelyett, hogy ezen a ponton mélyre hatolnánk a vitának, egyszerűbb, ha felsoroljuk téziseik összegző javaslatait, melyek középpontjában a művészi kritikának egyfajta, a XX. század vége felé megfiatalított kapitalizmusba való abszorpciója áll, ami határozottan „új szellemet” hozott létre:

1. A kapitalizmusnak vezéreszmére van szüksége annak érdekében, hogy a termeléshez és az üzletmenethez szükséges embereket a szolgálatába állítsa.

2. Hogy képes legyen az emberek mobilizálására, a kapitalizmus vezéreszméjének erkölcsi dimenzióval is kell rendelkeznie.

3. Ha fenn akar maradni, a kapitalizmusnak *egyidejűleg* képesnek kell lennie arra, hogy felkeltse és korlátozza a telhetetlenséget.

4. A kapitalizmus vezéreszméjét nem lehet egy ideológiának mint illúzióknak a körére korlátozni, ami nincs kihatással a világban zajló eseményekre.

5. A kapitalizmusnak állandó sajátossága, hogy átalakítja magát.

6. A kapitalizmus vezéreszméjének legfőbb teremtő és transzformáló eleme a kritika (*vélemény*).

7. Bizonyos körülmények között a kritika maga is lehet a kapitalizmus változását előidéző tényezők egyike (és nem pusztán csak a kapitalizmus vezéreszméje változásának serkentője).

8. A kritika energiáinak a felháborodás a forrása.

Mint arra Callinicos – hangsúlyozottan marxista pozícióból – rámutatott, Boltanskiék kritikakoncepciója, lévén inkább kiigazító és kevésbé radikális eszköz, meglehetősen problematikus. Ennek az az oka, hogy a javító szándékú kritika mindig része a rendszernek és arra szolgál, hogy új életet öntsön abba, amit bírál; valóban meglehetősen tragikus sors ez, és meglehet, hogy eredetileg nem ezt a sorsot szánták neki.

Az újjávarázsolt kapitalizmus

Boltanskiék munkája előfeltételezi a választ, amikor azt kérdezi, vajon napjaink kapitalizmusának „spirituális” igazolása pusztán csak az örökös kapitalizmus újabb legitimációja vagy pedig egy új típusú kapitalizmus-hoz köthető. Filozófiai fogalmakkal szólva, itt a megjelenítés és maga a dolog közötti viszonyról van szó. Talán túlságosan is leegyszerűsítve, eldöntendő kérdésként így fogalmazhatnánk: vajon „a hálózat” például specifikusan ideológiai jellemző vagy a jelentésen túl egyfajta ténylegesen létező anyagi valóság.

Ugyanaz a dolog egészen eltérő módon fejeződhet ki, mondjuk akkor, amikor egy régi termék felszínes arculatmegújításon esik át, hogy a vásárlót rászedhessék. Ugyanakkor sokkal okosabb a szóban forgó prob-

lémára tekintettel azt tételezni, hogy általános esetben jóval lényegibb viszony létezik a megváltozott megjelenítés, az „új szellem” és maga a dolog között. Végképp is abban általános az egyetértés Marx óta, hogy a kapitalizmus egyik jellemző vonása a változékonyság, hogy nem marad ugyanaz, hanem állandó mozgásban van, hogy megújítja önmagát, és valójában teljesen átalakul. Az *Oxford English Dictionary* meghatározása szerint a (fejezet címében lévő) szó: „transmogrif” annyit jelent: „átalakítani, különösképpen varázslattal vagy más, meglepő módon”. Minket most annak a kérdésnek a magyarázata érdekel, hogyan, miféle „varázslattal vagy más, meglepő módon” tett szert korunk kapitalizmusa elképesztően széles körű, mindenre kiterjedő legitimitációra, azaz hogyan alakult ki a *cool* kapitalizmus. Ám amikor a kapitalizmust vizsgáljuk, a legbiztosabb az, ha feltesszük, hogy noha egyaránt jellemző vonása a kontinuitás és a változás, emellett létezik valami alapvetően kapitalista sajátosság – olyan gazdasági rendszer, mely kizsákmányoláson és a felhalmozás vég nélküli hajszolásán alapul –, ami sokféle átalakuláson megy át az idők folyamán. Tény, hogy hosszú története van azoknak a spekulációknak és elemzéseknek, melyek a kapitalizmus varázslatos átalakulásával foglalkoznak; ezekben a vitákban az az egyik kérdés, vajon az effajta átalakulások totális jellegűek-e, azaz a kapitalizmust meghaladó jelenségnek nyitnak-e utat vagy pedig részlegesek, azaz a kapitalizmus módosított változatai, de nem annak meghaladásai. Az ilyen spekulációk és elemzések nem kizárólag a marxista hagyományhoz köthetők, sem ahhoz az állandóan a jövőbe tolódó áttöréshez, ami majd a „szocializmus” vagy „kommunizmus” ideáljaira ténylegesen emlékeztetni fog. Számottevő volt a spekuláció ebben a kérdésben azon elemzők körében is, akik alapvetően a kapitalizmus hívei és élesen elutasítják a marxizmust.

A kulcskérdés itt a tulajdonnak a tulajdon ellenőrzésétől való elválasztása, ami – mint arra néhányan rámutattak – legkövetkezetesebben a szervezett kapitalizmus időszakában kezdődött meg. 1932-ben két amerikai kereskedelmi üzleti elemző, Adolf A. Berle és Gardiner C. Means kiadott egy nagyon nagy hatású könyvet *The Modern Corporation and Private Property* címmel. Azt állították, hogy a modern üzleti korporációkban egyre jelentősebb a tulajdon és az ellenőrzés szétválása. Eltűnőben volt a családi cégek korszaka, amikor a tulajdon és az irányítás egyazon kézben volt. Ehelyett fizetett menedzserek ellenőrizték a termelési eszközöket és a részvényesek – jóval szétszórtabb embercsoport, mint korábban – kényelmesen hátradőltek és bezsebelték az osztalékokat, amelyeket a menedzserek döntése nyomán osztottak ki közöttük. A változások effajta elemzésének teoretikusaira jellemzően, Berle és Means úgy vélték, kialakulóban lévő tendenciát vettek észre, egy folyamat kezdeti szakaszát, mely az idők folyamán abszolút meghatározó lesz. Ebből az következett, hogy a menedzserek és a részvényesek érdekei már nem voltak azonosak, és a jövőben elképzelhetően élesen elválhatnak egymás-

tól. Nyilvánvaló, hogy a részvényesek rövid távon nagyobb osztalékokat akarnak, míg a menedzserek inkább többet kívánnak a befektetésbe visszaforgatni, hogy hosszú távon magasabb profitokhoz jussanak. Bizonyos értelemben ez utóbbi igen jó befektetés lehet, ám ugyanakkor – legalábbis elméletben – a tulajdonnal nem rendelkező menedzserek önérdékét is tükrözné, amennyiben a jól menő üzlet saját javadalmaikat – fizetés, nyugdíjak, a cégből való részesedés és a többi – gyarapítaná. Az ilyen fejlemény azonban aligha volna hátrányos a cég számára.

A következő évtizedekben Berle az eredeti tézis lehetséges következményei közül néhányat kihúzott. Így például a következő kérdések kutatását: jelentős egyéni vagy családi tőkevagyonrész részvényes tulajdonlása, a részvénytulajdon „népi kapitalista” szétterítése a lakosság szélesebb köreiben, valamint az intézményi befektetők, különösen pedig a nyugdíjalapok megjelenésének kérdése, ami a kapitalizmus arculatát és döntéseit annyira átformálta, hogy már egyáltalán nem emlékeztetett arra a korábbi kapitalizmusra, amelyben a népnüző, rabló kapitalisták letiporták a munkásokat. Mi több, a menedzserek felelősségteljes gondolkodású emberek voltak, akiket adott esetben éppen annyira motivált a társadalom jólétének kérdése, mint a profitszerzés. Ebben láthatjuk a később kialakult „korporatív társadalmi felelősség” fogalmának csíráit. Az effajta problémák hozzájárultak a „menedzsmenttudomány” kialakulásához és lehetővé tették, hogy a menedzserek, illetve a menedzserszakma társadalmi megbecsülése megnőtt, és mára már az ügyvédek és az orvosok státuszával vetekszik az Egyesült Államokban, de máshol is. Berle és Means nemcsak propagálta a jó kapitalizmus és a gazdag menedzserek amerikai ideológiáját, hanem hatással voltak például a II. világháború utáni brit munkáspártokra – közte az 1945-ös Attlee-kabinetre és az 1964-es Wilson-kormányra –, melyek nagy hangsúlyt helyeztek a modern technokrata szaktudásra a kapitalizmus irányításában. Ugyanakkor arról sem szabad elfeledkezni, hogy az évek során akadtak ellenzői is a tulajdon és az ellenőrzés elválasztását hangoztató elméletnek. Erősen kérdéses, általában mennyiben térnek el a menedzserek érdekei és orientációi a részvényesekétől, és számottevő megnyilatkozása van a vezető menedzserek és a nagyipari befektetők hasonló társadalmi eredetének, nem is beszélve arról, amikor egy adott cég értékét szándékosan felpumpálják a tőzsdén annak érdekében, hogy mind a menedzserek, mind pedig a befektetők jól járjanak (lásd például a 2000-es évek elején kirobbant Enron-botrányt).

Berle és Means elméletének hangneme meglehetősen szelíd. Ám hamar dermesztő tónusban fogalmazódott meg újra James Burnham ambíciózus, *The Managerial Revolution* című könyvében, amelyet a szerző a II. világháború kitérésekor írt. Burnham (egy újabb hitehagyott trockista) – aki előbb a náci Németországot, majd a sztálinista Szovjetuniót isteníttette – azt állította, hogy az egyébként általa csak halványan definiált menedzserek alkotják majd az új uralkodó osztályt nemcsak Európában

és Euráziában, hanem hazájában, az Egyesült Államokban is. Burnham úgy vélte, hogy elmélete elfogulatlan társadalomtudományi munka, amelyben az elmélet a tényszerű bizonyítékokból következik, és ezzel kiiktatja az ábrándos gondolkodást. Véleménye szerint a marxistáknak igazuk van abban, hogy a kapitalizmus végét tételezik; ezt a gondolatot nem kizárólag marxisták képviselték az 1940-es években, ahogyan azt fentebb, Schumpeter kapcsán már megjegyeztem. Ugyanakkor a marxisták abban tévedtek, hogy azt hitték, a kapitalizmust a szocializmus vagy kommunizmus fogja felváltani. A Szovjetunió volt ennek a tézisnek a legtisztább empirikus bizonyítéka. Noha ott a kapitalizmust felszámolták, ám helyébe nem a szocializmus lépett, melyet úgy definiálhatunk, mint a termelési eszközöknek a tömegek általi ellenőrzését. A termelőeszközök ellenőrzése a kommunista párt és az ipari menedzserek kezében volt. És ennek nem sok köze volt a szocializmushoz.

Burnham azt a marxista érvelést is meg akarta cáfolni, hogy a németországi nemzetiszocialista állam a gazdasági válságra adott eltorzult megoldás lett volna a kapitalizmus részéről. Ott szerinte a Szovjetunióhoz hasonlóan pártbürokraták és az általuk kinevezett ipari menedzserek gyakorolták az ellenőrzést. Nagyjából hasonló jelenség volt tapasztalható az Egyesült Államokban F. D. Roosevelttel „new deal”-je idején, noha akkor még kevésbé átfogóan. A termelési eszközök feletti ellenőrzés a kapitalistáktól a menedzserekhez helyeződött át. Vagyis a menedzserforradalom a fejlett iparosodással világszerte együtt járó jelenség volt. Ezzel egyidejűleg a világban három erőcsoport volt kialakulóban: az Egyesült Államok körül, Németország, illetve Japán körül. A háború elején Burnham úgy vélte, hogy a náciak győznek majd, ám a háború végére már a győzedelmes Szovjetunió odaadó csodálója lett. Az ő tippjeire nemigen szabad nagy téteteket feltenni.

George Orwell gyilkos hangnemben megbíráta Burnham menedzserforradalmi tézisének. Kritizálta többek között azt, hogy Burnham előszeretettel von le hosszú távú megállapításokat pillanatnyi, rövid távú trendekből, melyek hamar hamisnak bizonyulnak. Ebben az értelemben Orwell a menedzseri gondolkodásnak a tartós kapitalizmus korszakára jellemző egyik közös jellegzetességét fogalmazta meg – a túlzó és talán téves, a kurrens eseményekből következtetett próféciák felbukkanását, melyek nem feltétlenül bizonyulnak különösen fontosnak –, noha Orwell aligha volt tudatában annak, hogy ő is éppen így tesz. Orwell bírálta Burnham szolgálai alázatát a hatalom és az erő kultusza előtt. Manapság azt mondanánk rá: ő „a hatalom kábszerese” volt. Viszont ez is állandó sajátossága a menedzseri gondolkodásnak, melyet a Bill Gateshez, Steve Jobshoz és a hozzájuk hasonlókhöz intézett napi dicsőítmények jól példáznak.

Ám a terminológiai probléma továbbra is fennáll. Létezik egyfajta sajátos gondolatmenet, mely különösen fontos a legfejlettebb társadalom néven nevezése szempontjából, ez pedig történetileg lényegében ahhoz

a gondolathoz köthető, hogy nem a kapitalizmus a fő kategória, hanem az „indusztrializmus”. Kétségtelen, hogy az „indusztrializmus” fogalma megelőzte a „kapitalizmus” fogalmát. A XVIII. század végén kezdődött ipari forradalom óta mára már közhelyszámba menően folyik a vita arról, milyen hatással van e folyamat a civilizáció egészére. A Saint-Simon-féle szocialisták és a korai francia szocialisták nem használták önálló terminust a kapitalizmus megnevezésére, ám rendkívül mélyen foglalkoztatta őket a manapság általában „iparosodásnak” nevezett folyamatok társadalmi hatása. Nagy-Britanniában Thomas Carlyle az 1830-as évektől beszél „indusztrializációról”. Az „indusztrializmus” fogalmát azóta is gyakran használják arra, hogy elrejtsek vagy marginalizálják a „kapitalizmus” védelmében és ellenében zajló vitákat. Az ilyen vitákban sok-sok éven át bevett gyakorlat volt, hogy „kapitalisták” helyett „gyáriparosokról” beszéltek, hogy ezzel semlegesítsék az előbbi fogalom tartósan pejoratív másodlagos jelentését. És a kapitalista Nyugat, illetve a kommunista Kelet között zajló hidegháború korszakában akadtak olyan amerikai szociológusok, akik békülékeny hangnemben beszéltek a két rendszer „konvergenciájáról” a mindkettőre jellemző iparosodás alapján.

Anthony Giddens mutatott rá, hogy mindkét fogalom érvényes, mivel a „kapitalizmus” arra a kizsákmányoló rendszerre utal, amely az érték-többlet elsajátításán alapul, míg az „indusztrializmusnak” megvannak a maga sajátos megkülönböztető jegyei, amelyek analitikusan leválaszthatók a „kapitalizmusról”. Noha az indusztrializmus a kapitalizmus keretei között alakult ki, nem lehet a kapitalizmusra redukálni. A XX. századi kommunista országok ipari országok voltak és látszólag nem voltak kapitalisták (igaz, még ez is vitatható). Az indusztrializmus élettelen erőforrásokat használ a természet megmunkálására és átalakítására, és mesterséges környezetet hoz létre. Ennek eredménye óriási gazdagság és hatalmas környezeti károk. A környezetvédő politika arra törekszik, hogy feltárja a kapitalista vagy másmilyen iparosítás okozta károkat. Az újonnan iparosodó országok vezetői különösen Ázsiában azt hangoztatják, hogy céljuk a régebben iparosodott, nyugati országok életszínvonalának elérése. A Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban az ún. „poszt-indusztrializmusról” folyó viták ellenére az iparosítás ebben az értelemben inkább terjed, mintsem csökken a világban.

A „kapitalizmus” fogalmát számtalan elnevezéssel helyettesítették az utóbbi években. A gazdag országokban az „indusztrializmus” fogalmát az 1960-as évektől egyre inkább a „posztindusztrializmus” váltotta fel, majd egy sor újabb „poszt” fogalom következett, melyek közül a legnevezetesebb a „posztmodernitás” lett. Nem olyan régen, 1993-ban a menedzsmentguru, Peter Drucker még mindig „posztkapitalista társadalomról” beszélt. E formációkat nevezték már többek között „információs társadalomnak”, „tudásalapú társadalomnak” és „hálózati társadalomnak”, melyek mindegyike így vagy úgy Burnham „menedzsertársadalmát” idézi fel, amihez mára hozzáadódnak az informatikai és kommunikáció-

technológiai fejlemények. Ezek az elméletek többségükben az amerikai menedzserképző és társadalomtudományi iskolákból erednek.

Peter Berger 1968-as *The Capitalist Revolution* című könyve felüldülést jelentett, mert arra utalt, hogy ismét legitim a „kapitalizmusról” nyíltan beszélni mindenfajta zavaros elnevezések helyett. Alig valamivel a kelet-európai kommunizmus összeomlása előtt – bár persze senki sem számított az események ilyen gyors és jelentős fordulatára – Berger igazolni akarta, hogy a nyugati kapitalizmus felsőbbrendű teljesítményt produkál, ezért összevetette a szovjet kommunizmus és a kommunista Kína eredményeivel, tengernyi adatot sorolva a leglényegesebb területeken: az életszínvonal és a szólásszabadság témakörében. Ahogyan igen helyesen megjegyezte:

Mint oly sok, széles körben hangoztatott nézet, a kapitalizmus fogalmát konzervatívnak nevezni meglehetősen félrevezető. Éppen ellenkezőleg, a kapitalizmus már fogantatásától kezdve egyik országot a másik után forgatta fel. A kapitalizmus megváltoztatta az általa érintett társadalmak minden anyagi, társadalmi, politikai és kulturális aspektusát.

A kapitalizmus korábbi története védelmének helyébe mára dinamikus, jövőre orientált sajátosságának ünneplése lépett, például az úgynevezett „kulturális kapitalizmus” kialakulása kapcsán. Jeremy Rifkin, az egyik amerikai menedzseriskola professzora azt állítja, hogy a „kulturális termelés lassan kezdi túlszárnyalni a fizikai termelést a világkereskedelemben”. Rifkin kulturáliskapitalizmus-elmélete csak egyik változata a régi, az 1960-as években Daniel Bell által javasolt „posztindusztrializmus”-fogalomnak, és Bellhez hasonlóan Rifkint is az átalakult kapitalizmus kulturális vonatkozásai érdeklik. Azonnal le kell szögeznünk, hogy a kulturális kapitalizmus tézisének erős és gyenge oldalai egyaránt előképeinek, a posztindusztrializmus elméletének a sajátosságait idézik vissza. Ahogyan Raymond Williams az 1980-as években megállapította:

A most formálódó társadalom semmilyen értelemben nem „posztindusztriális”. Igazából egyre fejlettebb technológiájával speciális és talán abszolút csúcspontja magának az indusztrializmusnak. Amire a fogalom gyakorta utal, az a gyáripar egyre fogyatkozó relatív jelentősége, amely lassan követi a mezőgazdaságot abban, hogy egyre kevésbé jelentős foglalkoztatási szektorra zsugorodjon. A csökkenés maga valós egyes társadalmakban, noha megítélésében még ott is gyakorta összetévesztik a gyáripari termékek exportjában a kapitalista világrendszerben tapasztalható tendenciákkal, vagyis a jóval olcsóbb munkaerőből és a gyenge vagy nem is létező érdekvédelmi szervezetekből következő változásokkal.

Az 1970-es évek óta az amerikai gyáripár nagyrészt a harmadik világba és az újonnan iparosodott országokba helyeződött át, és ezzel saját korábbi gyáripari területeit „rozsdáövezetté” változtatta. A michigani Detroit például továbbra is az amerikai motor- és járműipari kereskedelem nagy részének üzleti központja, ám a tényleges személy- és teherautó-gyártás máshová költözött, elsősorban Mexikóba, ahol a bérek sokkal alacsonyabbak, mint az USA-ban. Az amerikai munkásosztály az utóbbi harminc évben kiterjedt „ipartalanítást” tapasztalt meg, és aligha vigasztalják a kulturális alapú városi regenerációs tervezetek, amelyeket egyszerűen csak „a család tájképeinek” neveznek. Ahol valamikor munkahelyek voltak a helyi autógyárban, ott ma szerencsésnek mondhatja magát az, akinek egy városban kívüli bevásárlóközpontban vagy egy városi irodában, a jármű-kereskedelmi üzletben van munkája. Persze, az is előfordulhat, hogy az ember csak takarító lesz a bevásárlóközpontban vagy az irodában. Ez mind amolyan „szolgáltatói” munka, ám fizikailag általában éppen annyira igénybe veszi az embert, mint a gyári munka.

Tagadhatatlan a kulturális termelés exponenciális növekedése, de az az állítás, miszerint a fizikai termelés már nem olyan fontos a világgazdaságban, mint korábban volt, egyszerűen badarság. A helyzet csak egy amerikai kereskedelmi főiskola előnyös nézőpontjából látszik így, ahol a high-tech kapitalizmus jövőendő kádereit képzik. Rifkin azt mondja, hogy a kulturális kapitalizmus egyfajta „élményipar”, amelyben a vásárlók inkább élvezetes tapasztalatokat keresnek és kapnak, mintsem tárgyakat. A vásárlókat az élményhez való hozzájutás, nem pedig a tulajdon birtoklása motiválja. Ebben az értelemben a kulturális fogyasztásnak van a legkiemelkedőbb szerepe „az ipari kapitalizmusból a kulturális kapitalizmusba való átmenet” során. Míg Boltanskiék a kapitalizmus új szelleméhez kapcsolódó munka átalakulását emelik ki, Rifkin – Bellhez hasonlóan – a hedonista fogyasztást hangsúlyozza, noha az ő szövege valószínűleg elsősorban és mindenekelőtt az általam „cool kapitalizmusnak” nevezett jelenség újoncainak szól.

Rifkinnek a *The Age of Access* című könyve furcsán ambivalens és önmagában ellentmondásos mű. Két részből áll. Az első rész címe: „Az új kapitalista határvidék”, a másodikiké: „A kulturális közkinccs bekerítése”. A határvidék metafora annyiban találó, hogy a szerző a könyv első részében izgalmas és inspiratív forgatókönyvet vázol fel az ifjú kapitalisták indulásához. A kulturális közkinccs metaforája, mely a prekapitalista közös föld fogalmából ered, azaz a kapitalista földbekerítések és minden dolog áruvá változtatásának eseményeiből, az egész folyamatot problematikusnak mutatja és sokféle kritikát rendel hozzá: a zöldpolitikát, az anti-kapitalizmust stb. Ebben a vonatkozásban Rifkin a *The Age of Access* című könyve jellemzően cool kapitalista, és akár a cool kapitalizmus bibliájának is tekinthető. A cool kapitalizmust lényegében úgy definiálja, mint a kulturális kritikának és az antikapitalizmusnak a kapitalizmus elméletébe és gyakorlatába való beolvasztását és ezáltal semlegesítését. Két

fejezet különösen is jól példázza a „kulturális kapitalizmus” kétarcúságát: a könyv első részében szereplő „A súlytalan gazdaság” és a másodikban olvasható „A kapitalizmus új kultúrája” című fejezet. Rifkin „A súlytalan gazdaság” bevezetőjében kijelenti:

A fizikai gazdaság egyre zsugorodik. Ha az ipari korszakra a fizikai tőke és tulajdon felhalmozása volt jellemző, akkor az új korszak a hatalom nem tapintható formáit értékeli, melyek az információ és az intellektuális tőke kötegeibe vannak bezárva. Tény, hogy a fizikai termékek, amelyek oly sokáig a gazdagság mértékegységét adták az ipari világban, manapság dematerializálódnak.

A nemzeti vagyon felértékelése többé már nem az értékesített árucikkek mennyiségével történik, hanem az árucseréről való mágikus pénzügyi leválasztás révén keletkező szimbolikus kifejezésekkel.

A dematerializáció mindenre kiterjed és sokféle formát ölt, beleértve például azt is, hogy a mobilis vezetőnek nem szükséges a személyes találkozásokra alkalmas irodai tér, hiszen manapság már vezeték nélküli számítógépen vagy mobiltelefonon tárgyalhat kollégáival bárhol és bármikor. Ám ennél fontosabb, hogy manapság a cégek arra töreksznek, hogy minimálisra csökkentsék fizikai felszereléseiket, eközben „költséghatékony” szállítást biztosítsanak ügyfeleinek. A zene digitális terjesztése a kulturális piacon tökéletes példája a dematerializációnak: a boltokat a cégek felszámolják és a CD fizikai valóságát idejétműlnak tekintik. Elméletileg a jelenlegi vállalkozások az üzleti életben egyre inkább előnyben részesítik a fizikai tér helyett a kibernetikai teret. Maga a pénz is átesett a dematerializálódás folyamatán, számjegyekké vált a monitoron – szemben a korábbi gyakorlattal, amikor a valós, fizikai papírpénz értékét még nemesfémkészletek biztosították. A súlytalanodás egy másik jellemzője a hagyományos megtakarítások csökkenésében és a fogyasztók hitelfelvételének és eladósodásának növekedésében figyelhető meg. Ebben „az új korszakban [...] a tulajdon birtoklása annak mindenféle formájában egyre kevésbé fontos, helyébe a fogyasztási lehetőségekhez való rövid távú hozzáférés megteremtése lép”. Ez érvényes mind a fogyasztókra, mind a vállalatokra, mondja Rifkin. Egyre jellemzőbb, hogy a fogyasztók is, a vállalatok is inkább bérelnek, mintsem vásárolnak. A fogyasztó számára az autóbérlés jóval vonzóbb, mint új autó vásárlása, ha figyelembe vesszük a béreléssel együtt járó összes szolgáltatást. A cégek inkább bérelnek felszereléseket, mintsem hogy sok fizikai kaccal rakják tele területeiket, amelyek úgysis hamar elavulnak a gyorsan változó gazdaságban. Elkészönnek az anyagi termelőeszközöktől és az árucikk előállítását meg a szolgáltatásokat külső cégekkel végeztetik.

Ahogy Rifkin megjegyzi: „a kiszervezés vált a formálódó hálózati gazdaság szervezeti középpontjává”. A kiszervezésnek alapvető jelentősége van a nagyüzemi termelés jelenlegi rendszerében. Ebből a szempontból

a Nike példaszzerű vállalat. „Minden törekvésre és minden célra nyitott, virtuális cég”. A valóságban kutató, tervező és értékesítő társaság. A sportruházati cikkek tényleges előállítását kiszervezték szerte a világban található gyárakba, többek között „anonim délkelet-ázsiai üzemekbe”, amelyek munkaadói gyakorlata, a munkafeltételek, a hosszú munkanapok és az alacsony bérek általában elfogadhatatlanok lennének az Egyesült Államokban (noha akadnak ilyen üzemek magában az Egyesült Államokban is, például Los Angeles déli végében). Rifkin álnok módon megjegyzi: „Ez az üzleti életben tapasztalható újfajta hálózati szemlélet, ahol a névtelen beszállítók végzik a fizikai termelést, időnként a munkások kizsákmányolásához vezethet”.

A legértékesebb tőke manapság nem konkrét, nem kézzelfogható, érvel Rifkin. A fizikai, tapintható tulajdonnak jóval kisebb a jelentősége, mint az információs sablonnak. Ebben az értelemben a Microsoft a klasszikus eset. Szabadalmaztatott szoftverekkel foglalkozik. A hatalmas vagyon valójában a szellemi tulajdon *birtoklásából* származik; a szellemi tulajdon a nem materiális tulajdon legfontosabb formája, ami kissé ellentmond annak az állítólagnak korunkat jellemző sajátosságról szóló tézisnek, miszerint a tulajdonlás helyébe a hozzáférés lép. A valorizáció szabályozása ugyanakkor bosszantó lehet a szellemi tulajdon birtokosainak, amikor gátlástalan kalózkodók szerte a világban lerabolják az amerikai korporációkat. Ezenfelül Rifkin hangsúlyozza az „információs”, „kulturális” és „kreatív” iparágak általános növekedését a globális gazdaságban. Ezek az iparágak minden egyéb iparágra hatással vannak, mert emelik a szellemi termékek és az értelmes dizájn jelentőségét, így, következtetésképpen, univerzalizálják az Adorno és Horkheimer által kifejtett „kulturális ipar” állapotát. Ugyanakkor érdekes módon Rifkin 2000-ben megjegyezte, hogy „az új információs alapú iparágak – a pénzügy, a szórakoztatás, a kommunikáció, az üzleti szolgáltatások és az oktatás” – még mindig csak 25%-át adták az USA gazdaságának. Még az Egyesült Államokban sem volt a kulturális kapitalizmus olyan fejlett az új évezred küszöbén, mint azt gondolhattuk volna. A profetikusan jelek ugyanakkor már lehetővé tették, hogy bizonyos eseményeket előre lássunk. Az élettani tudományok például magát az életet: saját génjeinket is szabadalmaztatták.

Megint csak kifejezetten Amerika-centrikus nézőpontból szemlélve Rifkin szép azonosságot észlel az újfajta üzletmenet és a fogyasztói magatartás és igény között. Ennek az azonosságnak a locusa az *életérték* (lifetime value, LTV) piaci kategóriája. A könyv első fejezetében, melynek a „Hozzáférhetőség korába lépve” a címe, Rifkin ezt a következőképpen magyarázza: A világ népességének egyötöde ma gyakorlatilag majdnem annyit költ jövedelméből kulturális tapasztalatok megszerzésére, mint amennyit késztermékekre és alapvető szolgáltatásokra. Éppen a közgazdászok által „tapasztalati gazdaságnak” nevezett jelenséghez való átmenetnek vagyunk szemtanúi – olyan világnak, melyben minden egyes ember élete gyakorlatilag kereskedelmi piaccá válik. Üzleti körök-

ben az újonnan alkalmazott fogalom a fogyasztó életértéke, annak az elméleti mértékegysége, mennyit ér egy emberi lény, ha életének minden percét így vagy úgy árucikké alakítanánk a kereskedelmi szférában. Az új korszakban az emberek saját egzisztenciájukat kicsi kereskedelmi szegmensekben vásárolják meg.

Majd később, „Az emberi viszonyok árucikké válása” című fejezetben ezt írja:

A marketing területén az új nézet az, hogy inkább a fogyasztói elemre kell koncentrálni és nem annyira a piaci részre [...] Marketingszakemberek az életérték kifejezést használják arra, hogy hangsúlyozzák annak előnyeit, ha a termékfőpontúság helyébe a hozzáférés-központú környezet lép, ahol az elkülönült tárgyalásos piaci tranzakciók kevésbé fontosak, mint az, hogy a fogyasztóval biztosítsák és árucikké tegyék az életre szóló viszonyokat.

Az új marketinges modellnek van egy ún. *R (relationship – kapcsolati) technológiája*, mely „a fogyasztó ellenőrzésére” szolgál, ahogyan Rifkin fogalmaz. Arról ugyanakkor nem beszél, hogy a fogyasztókat milyen mértékben ellenőrzik – vagy mondjuk „magukhoz édesgetik” – az *R technológia* révén. Itt Rifkin felveti a fogyasztói kultúra dinamizmusának mint a kulturális kapitalizmus jellemző vonásának kérdését, melyet ő maga nem határoz meg, és amely kétségtelenül további kutatások tárgya kell legyen. Rifkin számára az életérték marketingmodellje még csak avantgárd jelenség. A kapitalista átalakulás több más profétájához hasonlóan Rifkin is a fejlődés korai szakaszában mutatkozó jegyeket és fejlődési trendeket ragadja meg, amelyeknek a jövőben talán nagy általános jelentősége lehet – de ez nem biztos.

Rifkin szolgálatkészen így összegzi az „ipari kapitalizmusból” a „kulturális kapitalizmusba” való átmenet kulcsfogalmait a „hozzáférés korszakában”: hálózati gazdaság születése, az anyagi javak rendületlen dematerializálódása, a fizikai tőke csökkenő jelentősége, a nem materiális hozzáférés növekedése, az anyagi javak tiszta szolgáltatásokba való átalakulása, a kereskedelem első vonalában a termelésről a marketingperspektívákra való hangsúlyáthelyezés és a viszonyok és tapasztalatok áruvá válása mind-mind elemei annak a radikális átalakulásnak, amely a high-tech globális gazdaságban megy végbe manapság, amikor az emberiség egy része fokozatosan maga mögött hagyja a piacokat és a tulajdon cseréjét a hozzáférés korszakához vezető utazása során.

Mint a fentiekből kitűnik, Rifkin nincs túlzottan elragadtatva ezektől a fejleményektől. A kulturális kapitalizmusnak van hátránya – jobban mondva vannak hátrányai. Ezt a könyv második részében, „A kulturális közkinccs bekerítése” című fejezetben fejti ki, és „A kapitalizmus új kultúrája” című fejezettel vezeti be. Rifkin az „új kulturális gazdaságot” a „szimbólumok, internetes világhálóok és visszacsatolási körök, az

összekapcsolhatóság és interaktivitás világaként” ábrázolja, „ahol a határok és elválasztó vonalak homályosakká válnak és minden szilárd cseppfolyóssá kezd válni”. Mintha ezt az utóbbi kijelentést már hallottuk volna valahol...

A „hozzáférés” korában a kulturális kapitalizmus működése során árucikké változnak a művészetek és a megélt kultúra. Rifkin a művészetek leülepedő értékét e szavakkal magasztalja: ez az „emberi kifejezés legkifinomultabb eszköze” és kiemeli „a művészeteknek a fennállóval szembeni beállítottságát”, bohém és kritikai értékeit, melyek mostanáig jellemezték helyét a társadalomban. Láthatólag szomorúan konstatálja a művészetek és a kapitalizmus közötti választóvonal elmosódását, ami által a művészeteket a kapitalizmus magába szívja, és elvész a kritikai távolságtartás. Nem elég, hogy a kapitalizmus csökkenti a művészetek függetlenségét, hanem arra törekszik, hogy a megélt élettapasztalat és a művészi kultúra egészét is bekebelezze. Ezt a jelenséget fogalmazza meg a bekerített kulturális közkinccs metaforájával. A kapitalizmus bekeríti a valóságos közösségi teret – így például a városi téren magánkézben lévő bevásárlóközpontot épít –, miközben bekeríti a virtuális teret is és az informális és kulturális kommunikáció terreit is.

A továbbiakban könyvében Rifkin azt fejtegeti, hogy a folytonos kiaknázás hogyan vezet a kulturális források feléléséhez mintegy párhuzamosan a természet kíméletlen és fenntarthatatlan kizsákmányolásával:

Cseppet sem meglepő, hogy miközben a kulturális termelés a legkifinomultabb szektorrá lesz a gazdasági értékláncolatban, aközben a marketing olyan jelentőségre tesz szert, mely jóval túlnyúlik a kereskedelem területén. A marketing az az eszköz, mellyel a teljes kulturális közkinccs kiaknázása folyik értékes potenciális kulturális eszközök feltárása érdekében, melyeket aztán a művészetek árucikké változtatott, a gazdaságban beszerezhető tapasztalatokká alakítanak át.

Rifkin szerint „A kultúrát a természethez hasonlóan a végtelenségig ki lehet aknázni”. Úgy jellemzi például a világzene jelenségét, mint gigantikus kulturális kitermelést és a különbözőségek árucikké változtatását. Azt is megjegyzi, hogy: „Az ellenkulturális trendek különösen is vonzó célpontok, és a kereskedők ki is sajátítják ezeket”. Ebben az összefüggésben Rifkin kitér a kulturális közvetítők soraiban felbukkanó „cool/ra vadászók” szerepére.

Mind az állammal, mind a piaccal szemben Rifkin a civil társadalmat és a „harmadik szektor” szervezeteit magasztalja, ahol a hagyományos közösségteremtés zajlik és ahol a bizalom és értelem forrásai fakadnak. Rámutat arra, hogy az USA-ban több mint egy millió nonprofit szervezet létezik, melyek együttesen évi 600 milliárd dolláros bevételre tesznek szert. A harmadik szektor sok nonprofit szervezete kulturális természetű –

mondjuk például művészeti cég – a szó szűkebb értelmében; míg a többi tágabban vett kulturális formáció, ilyenek például az egyházak.

Rifkin úgy látja, a biodiverzitásért folyó harccal párhuzamosan harc folyik a kulturális sokszínűségért is. Azt állítja, rokonszenvezik a társadalmi igazságosságért harcoló mozgalommal, melyet még „antikapitalistának”, „korporációellenesnek” és „antiglobalista” mozgalomnak is nevez többek között. Rifkin véleménye szerint az ilyen mozgalmak „a globalizációra adott kulturális választ” jelentik. E kérdésekben állítása szerint, a kultúra pártján áll a kereskedelemmel szemben, noha felismeri, hogy az effajta álláspont nemcsak ellenálló, hanem potenciálisan reakciós is, azaz elméletileg termékeny talaja lehet a fundamentalizmus elavult formáinak.

Politikai szempontból tehát van egyfajta skizofrénia a kulturális-kapitalista elméletben, legalábbis annak Jeremy Rifkin-féle megfogalmazásában. Dinamizmusát és jövőbeli szerepét bemutatva Rifkinnek sikerül a mai kapitalista kultúra fontos trendjeit azonosítani, ugyanakkor fel is nagyítja ezeket. Érvelését bizonyos mértékben tekinthetjük úgy, mint Boltanskiéknak a kapitalizmus új szelleméről kidolgozott tézisének kiegészítését. Az ő elméletük jóval kidolgozottabb és alaposabban dokumentált. Ők az új kapitalizmus legitimitációját/igazolását hangsúlyozzák, különös hangsúlyt fektetve a munka- és karrierorientációra. Rifkint kevésbé foglalkoztatja a kapitalizmus legitimitációja, noha retorikus gesztusokat tesz az antikapitalizmus irányában. Úgy tűnik, számára az újfajta kapitalizmus legitimitációja vagy igazolása aligha lehet kérdéses. Egész elmélete arra utal, hogy a fogyasztót foglalkoztatja a kulturális kapitalizmus, és ebben az értelemben kiegészíti Boltanskiék elméletét.

Ha meg akarjuk érteni a kapitalizmus új kultúráját – jelen esetben a „cool kapitalizmust” –, akkor azt a körforgásnak mind a termelési, mind a fogyasztási oldala felől szemügyre kell vennünk. Tény, hogy a kapitalizmusnak van fogyasztási és termelési története, amelyek hozzájárulnak különböző korszakaiban tapasztalható „szellemisége” jellemzőihez. Ráadásul, miközben fontos, hogy dokumentáljuk a kapitalista termelési és fogyasztási módok sorrendjét, arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy minden egyes egymást követő szellemiség tovább él, egyidejűleg mozgásban marad, és bizonyos mértékig versenyben áll egymással a „kapitalizmus új szellemiségének” éppen adott, domináns formája ellenére is. Boltanskiék azt állítják, hogy a kapitalizmus újjászületésében nagy szerepet kap az – egyes korszakokban társadalmi és kulturális – kritika integrálása. Ez a felismerés beépült Rifkin elméletébe, melyet én a *cool* kapitalizmus alapos kifejtésének tekintek, amennyiben egyidejűleg bekebelezi és minden bizonnyal semlegesíti a bírálatot.

- Ali, Tariq 2002: *The Clash of Fundamentalisms: Crusaders, Jihads and Modernity*. London, Verso
- Adorno, Theodor – Horkheimer, Max 1990: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, Gondolat–Atlantisz (Medvetánc)
- Bell, Daniel 1976 (1973): *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Harmondsworth, Penguin
- Bell, Daniel 1988 (1960): *The End of Ideology*. Cambridge, MA, Harvard University Press
- Bell, Daniel 1996 (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York, Basic Books.
- Berle, Adolf A. 1954: *The 20th Century Capitalist Revolution*. New York, Harcourt, Brace
- Berle, Adolf A. – Means, Gardiner C. 1968, javított kiadás (1932): *The Modern Corporation and Private Property*. New York, Harcourt, Brace
- Berger, Peter L. 1987 (1986): *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty*. Aldershot, Wildwood House
- Berman, Marshall 1982: *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. London, Verso
- Boltanski, Luc – Chiapello, Eve 2005 (1999): *The New Spirit of Capitalism*. (Az angol fordítás: Gregory Elliott) London, Verso
- Boltanski, Luc – Chiapello, Eve 2006: The Role of Criticism in the Dynamic of Capitalism – Social Criticism vs. Artistic Criticism (Kiadatlan tanulmány, amely a Kapitalizmus és bírálata című, a londoni King's College-ban 2006. március 25-én tartott konferenciára készült.)
- Blackburn, Robin 1965: The New Capitalism. In Anderson, Perry – Blackburn, Robin (eds.): *Towards Socialism*. London, Fontana
- Budgen, Sebastien 2000: A New Spirit of Capitalism. *New Left Review* 1 (second series), January-February
- Burnham, James 1945 (1941): *The Managerial Revolution*. Harmondsworth, Penguin
- Callinicos, Alex 2006: *The Resources of Critique*. Cambridge, Polity
- Castells, Manuel 1996: *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture* Vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK, Blackwell
- Castells, Manuel 2000 (1996): *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA, Blackwell
- Davis, Mike 2007 (2006): *Planet of Slums*. London, Verso
- Drucker, Peter F. 1993: *Post-Capitalist Society*. Oxford, Butterworth–Heinemann
- Eldridge, J. E. T. (ed.) 1971: *Max Weber: The Interpretation of Social Reality*. London, Nelson
- Elliott, Gregory 1987: *Althusser: The Detour of Theory*. London, Verso
- Gane, Mike 2003: *French Social Theory*. London, Sage
- Giddens, Anthony 1990: *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity
- Gouldner, Alvin 1970: *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Avon
- Greenfield, Liah 2001: *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*. Cambridge, MA, Harvard University Press
- Kerr, Clark – Dunlop, John T. – Harbison, Frederick H. – Myers, Charles A. 1962 (1960): *Industrialism and Industrial Man: The Problem of Labour and Management in Economic Growth*. London, Heinemann

- Lash, Scott – Urry, John 1987: *The End of Organized Capitalism*. Cambridge, Polity Press
- Lash, Scott – Urry, John 1994: *Economies of Signs and Space*. London, Sage
- Marx, Karl 1967: *A tőke*, I. kötet. Budapest, Magyar Helikon
- Marx, Karl – Engels, Friedrich művei, 4. kötet 1959: Budapest, Kossuth Kiadó
- McGuigan, Jim 2004: *Cultural Analysis, Technology and Power* (Chapter 1 of *Rethinking Cultural Policy*). Maidstone, Open University Press
- McGuigan, Jim 2006 (1999): *Modernity and Postmodern Culture*. Maidstone, Open University Press
- McLellan, David 1979: *Marxism After Marx*. London, Macmillan
- Milliband, Ralph 1969: *The State in Capitalist Society*. London, Weidenfeld and Nicolson
- Mills, Charles Wright 1959: *The Sociological Imagination*. New York, Oxford University Press
- Mulgan, Geoff 1997: *Connexity: How to Live in the Connected World*. London, Chatto and Windus
- Orwell, George 1970 (1968): James Burnham and the Managerial Revolution (1945). In Orwell, Sonia – Orwell, Ian Angus (eds.): *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell Volume 4: In Front of Your Nose, 1945–50*. Harmondsworth, Penguin
- Nederveen Pieterse, Jan 2001: *Development Theory: Deconstructions/Reconstructions*. London, Sage
- Nichols, Theo 1969: *Ownership Control and Ideology*. London, George Allen and Unwin
- Parsons, Talcott 1951: *The Social System*. New York, Free Press. (A The Pattern Variables című fejezet)
- Parsons, Talcott 1967: *Sociological Theory and Modern Society*. New York, Free Press
- Parsons, Talcott 1982: The Pattern Variables. In Mayhew, Leon H. (ed.) 1982: *On Institutions and Social Evolutions*. Chicago, University of Chicago Press
- Renton, David (ed.) 2001: *Marx on Globalisation*. London, Lawrence and Wishart
- Riesebrodt, Martin 2005: Dimensions of the Protestant Ethic. In Swatos, William – Kaelber, Lutz (eds.) 2005: *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder, Paradigm
- Rifkin, Jeremy 2000: *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Capitalism*. Harmondsworth, Penguin
- Rifkin, Jeremy 2001a: Worlds Apart. *Guardian*, 3 July
- Rifkin, Jeremy 2001b: The Age of Access – The New Politics of Culture vs. Commerce. *Renewal*, 9 (2/3), Winter
- Ross, Bob – Mitchell, Don 2004: Neo-Liberal Landscapes of Deception – Detroit, Ford Field, and the Ford Motor Company. *Urban Geography*, 25 (7)
- Schumpeter, Joseph 1991: Can Capitalism Survive? (1936). In Swedburg, Richard (ed.) 1991: *Joseph A. Schumpeter: The Economics and Sociology of Capitalism*. Princeton, Princeton
- Schumpeter, Joseph 1987 (1942): *Capitalism, Socialism and Democracy*. London, Unwin Hyman (6th edition)
- Schiller, Herbert 1989: *Culture Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression*. New York, Oxford University Press
- Sennett, Richard 2005: *The Culture of the New Capitalism*. New Haven, Yale University Press

- Sim, Stuart 2004: *Fundamentalist World: The New Dark Age of Dogma*. Cambridge, Ikon
- Sombart, Werner 1902: *Der Moderne Kapitalismus*, 2. kötet. Leipzig, Dunker and Humbolt
- Stehr, Nico – Grundmann, Reiner (eds.) 2001: *Economic Life and the Modern Age*. New Brunswick, NJ, Transaction
- Tawney, R. H. 1972 (1922/1926): *Religion and the Rise of Capitalism*. Harmondsworth, Penguin
- Van Dijk, Jan 1999 (1991): *The Network Society*. London, Sage
- Weber, Max é. n.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Franklin Társulat
- Weber, Max 2002: *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism* (Fordította Peter Baehr és Gordon C. Wells). London, Penguin University Press
- Weber, Max 2002: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Fordította Stephen Kalberg). Oxford, Blackwell
- Wheen, Francis 2004: *Karl Marx*. Budapest, Napvilág Kiadó
- Williams, Raymond 1981 (1976): 'Industry', *Keywords*. London, Fontana
- Williams, Raymond 1985 (1983): *Towards 2000*. Harmondsworth, Penguin
- Wright, E. O. 1993: Class Analysis, History and Emancipation. *New Left Review*, 202 (first series), November–December
- Zeitlin, Irving 1994: *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, Prentice Hall (5th edition)

(Fordította: Baráth Katalin)

(Eredeti megjelenés: Jim McGuigan: *Cool Capitalism*, London, Pluto Press, 9–44. A szöveget rövidítve, hivatkozások és jegyzetek nélkül közöljük. A kötet 2. „Egyetemes elutasítás” című fejezetét lásd: *Eszmélet*, 89. [2011. ősz] 133–168.)



Zsoltika (2010)