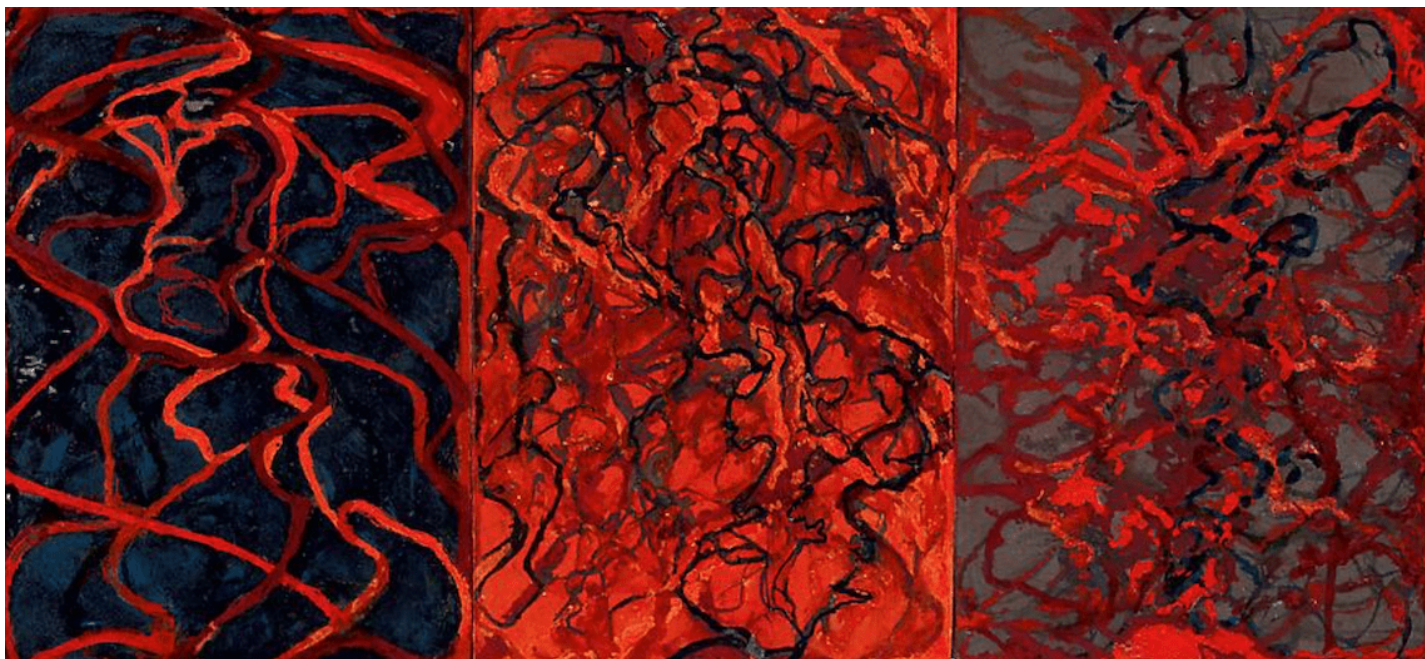


Kovács Gábor

A MAGUNK ÉPÍTETTE MAJOMKETRECTŐL A PSZICHOPOLITIKÁIG

A TECHNOLÓGIAI CIVILIZÁCIÓ MINT PATOLOGIKUS VILÁGVALÓSÁG –
KULTÚRKRITIKAI ÉRTELMEZÉSEK

2023-01-04 | ESSZÉ



Kívül van vagy belül?

A technológiai kultúrkritika korunk technicizált világvalóságát rossz, patológikus valóságnak tartja. Erősen negatív képet fest róla, a sötét színek dominálnak. Szerzője válogatja, hogy lát-e valamiféle reménysugarat, felmutat-e valamiféle kiutat a rossz valóságból. Ahány teória, annyiféle konklúzió. A kiindulópont közös: végtelenül szofisztikált technológiai civilizációban élünk.

a modernitás acélketrece

De hát mit jelent ez? Elsőre úgy tűnik, hogy vagyunk mi, s velünk szemben, rajtunk kívül a technológia világa. Itt vagyok én, velem szemben pedig, a kezemben a mobiltelefon

– Byung-Chul Han szerint valóságunk rajongó hódolattal körülvett, magát nélkülözhetetlenként megjelenítő központi fétise. Szóval két különböző dolog: az ember és az általa használt technikai eszköz. Max Weber a modernitás acélketrecéről beszél – ez persze nála nem egyszerűen a technológiai infrastruktúra: társadalmi viszonyok, intézmények, emberi attitűdök és cselekvési módok összességét is jelenti. A kívül-belül dichotómia összecseng a 17. századi karteziánus dualista ontológiájával: egyfelől a szubjektum és vele szemben az objektum. A szubjektum elsődleges szándéka az objektum uralása. A modern kultúrkritika a technológiai civilizáció elsődleges megkülönböztető jegyének ezt az intenciót tartja: nézete szerint korunk ökológiai válsága is erre a dominatív attitűdre vezethető vissza. Lewis Mumford uralmi civilizációról beszél. Ebbe a fogalmi keretbe szokás illeszteni a 'tudás hatalom' Francis Bacon által megfogalmazott maximáját. Hatalom a természet fölött, az általunk létrehozott technológia segítségével. A karteziánus ontológia szemszögéből a leigázandó természet és az ehhez használt, az emberi kéz által létrehozott technológia is kívül van rajtunk. Ám ez nincs így.

A címbeli 'magunk építette majomketrec' Hajnal Istvánnak ^[1] egy 1944-es, erősen kultúrkritikai ízü szófordulata, amelyet kéziratában lapszéli megjegyzésként találunk.

^[2] A szöveget olvasva világossá válik, hogy Hajnal szerint sem csupán az emberen kívül létezőkről van szó, hanem olyasmiről, ami megváltoztatja magát az emberi bensőt is. A gondolatmenet a technológiai civilizáció mélységes meggyőződésére mutat – mely ma erősebb, mint valaha –, hogy a technológiai fejlődés okozta problémáknak kizárólag technológiai megoldása lehetséges: „(...) a technika bajait mindenki – és minden társadalomrend is, akár liberalizmus, akár diktatúra, akár kommunizmus – a technikai haladás fantasztikus fokozásával akarná orvosolni. (...) Ma már tudjuk, hogy a szabadjára bocsájtott gép gazdasági, szociális, háborús

válságokat hurcol magával. De azt is tudjuk már, hogy valami általánosabb, alattomosabb bajt is, mindenki külső-belső életének kényszerű igazodását, üres technicizálódását.” [3]



Jó vagy rossz? Netán semleges?

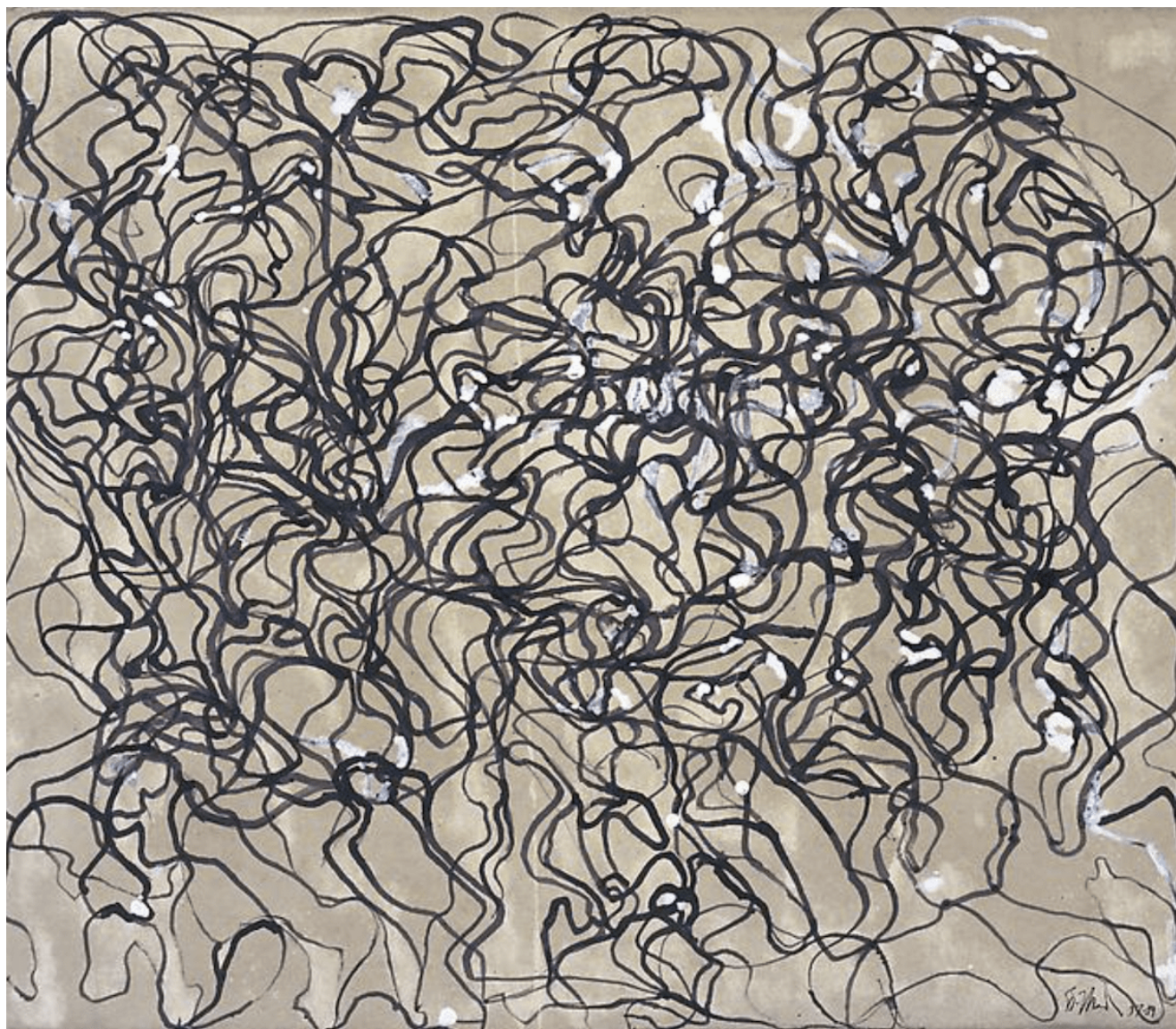
Hajnal kortársa, Martin Heidegger – akinek technológiakritikája több ponton is párhuzamos Hajnaléval – 1954-es, sokat idézett, a témában alapszövegnek számító írásában a technika mibenlétére próbál választ adni. A szöveg – Heidegger valamennyi filozófiai írásához hasonlóan – nem könnyű olvasmány, de megéri a fáradságot. ^[4] A hétköznapi gondolkodás számára meghökkentő állítással találkozunk: a technika lényege nem technikai. ^[5] És csak ennek megértésével lehetséges kialakítani a technikával szembeni helyes attitűdöt: „A technika nem azonos a technika lényegével. Amikor a fa lényegét keressük, észre kell vennünk, hogy az, ami minden fát, mint fát áthat, az nem a fák egyike, ami a többi fa között megtalálható volna.

a technikaihoz láncolva

Így aztán a technika lényege sem valami technikai. Ezért addig soha nem tapasztaljuk meg kapcsolatunkat a technika lényegével, amíg csak a technikait képzeljük el vagy műveljük, amíg csak kiegyezünk vele, vagy kitérünk előle. Mindenhol szolgálain a technikaihoz maradunk láncolva, akár szenvedélyesen igenljük, akár nemet mondunk rá. A legsúlyosabban mégis akkor vagyunk a technikának kiszolgáltatva, ha mint valami semlegeset szemléljük. Ez az elképzelés ugyanis, amelynek manapság az emberek különösen szívesen hódolnak, tökéletesen vakká tesz bennünket a technika lényegével szemben.” ^[6]

Hogy a technika igenlése és tagadása egyaránt technika-függővé tesz, könnyen belátható: a lelkes elfogadás és az elutasítás egyaránt ahhoz köt, amit szenvedélyesen igenlünk vagy elvetünk. A technika-rajongó és a technika-gyűlölő közös abban, hogy mindketten kiszolgáltatottak érzelmeik tárgyának. A rajongónak nincsen módja distancia kialakítására, a gyűlölkődőnél van distancia, de magatartásának vonatkoztatási pontja nála is rajta kívül marad: az *igen* ugyanúgy a dologhoz köt, mint a *nem*. A technológiai világrendben élve úgyszólván kivitelezhetetlen a teljes technikai absztinencia. Heidegger szerint viszont lehetséges úgy használni a feltétlenül szükséges technikai eszközöket, hogy sem pozitívan, sem negatívan nem leszünk hozzájuk láncoltak. Sajátos beállítódásra van szükség ehhez, amit nehezen fordítható terminussal jelöl. Ez a *ráhagyatkozás* (Gelassenheit): amikor úgy használjuk a

technikai dolgokat, hogy egyszerre mondunk rájuk igent és nemet. Így meg tudjuk őrizni velük szemben a szabadságunkat, bármikor el tudjuk engedni, nem hagyjuk, hogy igényt tartsanak ránk, hatalmunkba kerítsenek bennünket. [7] A ráhagyatkozás fogalma a nyugati civilizáció aktivista-uralmi beállítottságát akarja meghaladni – a kései Heidegger nemegyszer utal a távol-keleti civilizációk alapvetően más viszonyulására. [8]



Heidegger szerint a technika nem semleges eszköz, amelyet tetszésünk szerint, következmények nélkül használhatunk. Évtizedekkel később, 1986-ban, Melvin Kranzberg technológiatörténész a technológia és történelem viszonyára vonatkozó tanulmányában sorra veszi a lehetséges álláspontokat a technológiai

determinizmustól – amely szerint a történelmi változások elsődleges mozgatója a technológia – addig a meglátásig, hogy a technológia csupán kinyitja az ajtót, s aztán hogy egy adott társadalom vagy civilizáció belép-e ezen keresztül a másik szobába, egy sor más tényezőt, az ezekből összeálló, adott pillanatban fennálló konstelláción múlik. Kranzberg ezekből azt szűri le, hogy egyértelmű válasz nem adható. Megfogalmaz öt törvényt. Az első Kranzberg-törvény meglehetősen paradox, és összeeseng Heidegger álláspontjával: „A technológia sem nem jó, sem nem rossz, ám nem is semleges.” [9]

a feltárás módja

Ez Heidegger kezdeti kérdéséhez visz vissza: mi a technológia? A válasz ismét csak nagyon nehezen fordítható terminus formájában érkezik: *Gestell*. A szótári jelentése: állvány, állványzat. Heidegger szerint a technológia olyasmi, ami a technológia korának karakterét meghatározza. A kiindulópont után újabb nehezen értelmezhető fogalmakhoz visz – újfent illusztrálva, hogy Heidegger nem kifejezetten felhasználóbarát gondolkodó. A technika 'megalkotó létrehozás', amely az elrejtettségből az el nem rejtettségbe visz: *feltárás* (Entbergen), amelyben az *igazság* (alétheia) mutatkozik meg. Így a technikában korunk igazsága fedi fel magát. Lényeges, hogy itt a *Gestell* nem valamiféle technikai szerelvény vagy állványzat értelemben szerepel. Utóbbi ugyanis tényleg technikai dolog: „Elég merészek vagyunk, hogy ezt a szót egy eleddig teljesen szokatlan értelemben használjuk. A szokásos jelentése szerint az „állvány” szó egy szerkezetet, például egy könyvállványt jelent. (...) Az állvány annyi, mint feltárás, a feltárás módja, amely a modern technika lényegében munkál, s amely magában véve korántsem technikai. Technikai ezzel szemben mindaz, amit ácsolmányoknak, építménynek, szerelvénynek nevezünk, s amik alkotórészei annak, amit felszerelésnek hívunk.” [10]

Ami számunkra itt a rendkívül szövevényes és nehezen követhető gondolatmenetből lényeges, az Heidegger meglátása, hogy a modern technika alapvetően máshogy viszonyul a természethez, mint az archaikus technikák. Ennek a viszonyulásnak a lényege a természetben kizárólag felhasználható nyersanyagforrást látó uralmi attitűd – ezt az ökológiai kultúrkritika képviselői egyöntetűen korunk első számú bűnének látják –, amely szisztematikusan kiépített, a természet valamennyi

szegmensére rátelepedő technológiai apparátusban, jobban mondva ilyen apparátusok összekapcsolódó rendszerében ölt testet. A régi technológiákban a technológia épült be a természetbe, a modern technológiában megfordul ez a viszony. Immáron a természet épül be a technológiába. Az eredmény a természet teljes denaturalizálása és gyarmatosítása, ideértve a levegőt, a földet, a föld mélyét és a vizet. **[11]**

A francia Jacques Ellul vaskos könyve ugyanabban az évben jelent meg, mint Heidegger rövid tanulmánya. Ellul teológus, filozófus, a keresztény anarchizmus képviselője, akinek gazdag életművén vörös fonálként húzódik keresztül a modern technológia gazdasági-társadalmi-politikai következményeinek elemzése. **[12]**

Három könyvben is foglalkozik a témával. Az első *A technika, avagy századunk tétje* címet viseli. Ez 1954-ben jelent meg, de világszerte emlegetett – elismert és vitatott – alapművé csak az 1964-es amerikai angol kiadás után lesz: *Technológiai társadalom*. Ezt követi az 1977-es, *A technika rendszere*, a trilógia harmadik darabja az 1988-as *Technológiai blöff*. Ennek – egyébként már az első könyvben is megjelenő – alapgondolata, hogy a technológiai rendszer fejlődése elért arra a pontra, ahol a technológia megváltoztatásával, 'emberbarátibbá' tételével, lágy technológiák bevezetésével már nem lehetséges – amint azt például Lewis Mumford a harmincas években és az ő nyomán Ivan Illich a hatvanas években gondolja – az emberi cselekvőképesség, az emberi szabadság és autonómia visszaszerzése. Ennek okát abban látja, hogy az ember belemerült a technológia világába, otthon érzi magát benne, természetes és kívánatos a számára, nincsen igénye távolságtartásra, elképzelni sem tud olyan életet, amely ne lenne teljes egészében technicizált.

Ellul a 20. század legfontosabb kihívásának látja a technika kérdését – ezt jelzi az 1954-es francia kötet címe, amelyben századunk tétjéről beszél. **[13]** A modern technológia legfőbb jellemzőjének azt a totalizáló létezményt látja, amire Heidegger is rámutat. A modern technológia messze több gépek összességénél. A létezés újfajta módja, amely minőségileg különbözik premodern előzményeitől: „A *technika* fogalma, ahogyan azt én használom, nem gépeket, technológiát, vagy egy cél

elérésére használt ilyen vagy olyan eljárást jelent. Technológiai társadalmunkban a *technika racionálisan megszervezett és abszolút hatékonyságú módszerek totalitása* – egy adott fejlődési fokon – az emberi tevékenység minden egyes területén. Jellemző jegyei újszerűek: a jelen technikája semmilyen tekintetben nem mérhető össze a múltbelivel.” [14]

fejlődési pályáiv

Ezek a módszerek az emberi létezés egészét determinálják – Ellul egyértelműen a technológiai determinizmus álláspontján áll. A modern technológia nézete szerint minden mást meghatároz; azok a kulturális fékek – tabuk, rituális, erkölcsi szabályok –, amelyek a premodern időkben gátat szabtak a technológia túlfejlődésének, többé nem működnek. Olyan új determináló tényező jelent meg a történelemben, amely felülírja az addigi működésmódokat – nem túl meglepő, hogy kritikusi leginkább ezt a tézist vitatják. Ha mindent alapvetően átformál a technológia, mi okozza, hogy a különböző gazdasági, társadalmi, kulturális közegekben megjelenő új technológia nagyon különböző változásokat gerjeszt? Miért vannak más következményei az internet-technológiáknak az Egyesült Államokban és Kínában? Ellul erre azt válaszolná, hogy várjuk ki a dolog végét: ugyanarról a fejlődési pályáivról van szó, jóllehet a különböző országok ennek más-más pontján vannak.

Központi kérdése, hogy mi történik az emberi szabadsággal és autonómiával a technológia korszakában, más szóval – Hajnal István kérdésére visszatérve – el lehet-e hagyni a magunk készített majomketrecet? E tekintetben is mélységesen pesszimista. Megmarad ugyan a szabadság illúziója – ez alapvető a rendszernek –, ami az egyre nagyobb számban rendelkezésre álló technikai kütyük közötti választásban merül ki, de nincsen mód egy nem-technológiai életmód választására: „El kell oszlatnunk azt a tévhitet, hogy a technika növeli a választási lehetőségeket. Természetesen a modern ember száz autómárka és ezer szövetfajta (...) azaz termék közül választhat. A fogyasztás szintjén a választás szélesebb skálára terjed ki. De a társadalom testében játszott szerep, a funkciók és a magatartásformák szintjén jelentős a csökkenés. A technikai tárgyak közti választás nem ugyanolyan természetű, mint egy emberi magatartásforma melletti döntés esetén. (...) A 'választás' szónak

önmagában nincsen semmiféle etikai tartalma, illetve a szabadság nem a tárgyak közötti választásban mutatkozik meg. Két tárgy között választhatunk, amelyek közül elvethetjük az egyiket és otthagyjuk a másikat, de soha nincsen mód ennél alapvetőbb döntésre. (...) A felkínált választás mindig hamis, mivel a technikai rendszeros érvelése pontosan annak megerősítéséből áll, hogy nem szükséges választani, hanem lehetséges minden felhalmozása, hogy ezáltal gazdagabbak, hatalmasabbak, szolidárisabbak legyünk és szélesebb szellemiséggel rendelkezünk. (...) A fogyasztó különböző fogyasztási cikkek között választhat. (...) fogyasztunk anélkül, hogy megértenénk, mit (...) Ez barbár dolog. A csak birtokbavételre irányuló megértés a barbárság racionalizálása, s ez civilizációnk szelleme. (...) a technikai rendszer szakértői teremtik, illetve váltják ki a választási helyzetet.” [15]



A Heidegger-tanítvány Herbert Marcuse könyve, *Az egydimenziós ember* – a korabeli ifjúsági mozgalom egyik kultikus műve – a technológia kérdéskörét összekapcsolja a kapitalizmus kérdéskörével, amely éppen ezekben az években megy át újabb történelmi transzformáción: termelői kapitalizmusból fogyasztói kapitalizmussá, ennek nyomán – a jóléti állam politikai modelljét kiépítő – fogyasztói társadalommá lényegül át. ^[16] A teóriájában Heideggert, Marxot és a freudizmust ötvöző Marcuse – számos kortársával együtt – észreveszi, hogy ezzel egyidejűleg a társadalmi kontrollmechanizmusok a direkt kényszerítésről az indirekt, a fogyasztás segítségével megvalósított, a fogyasztást az élet középpontjába állító kondicionálásra térnek át. Alaptézise, hogy ennek a változásnak lényegi eleme a fogyasztási cikket szinte határtalan bőségben előállítani képes technológiai apparátus, amely egy kapitalista gazdasági rendszerbe ágyazva, a profitelv logikája alapján működik. A könyv első fejezetének bevezető mondatai megelőlegezik a szerző mondandóját. A technológia alapvető szerepet játszik abban, hogy a „fejlett ipari társadalmakban a technikai haladás jeleként kényelmes, súrlódásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség működik.” ^[17]

kritikai távolságtartással vizsgálja

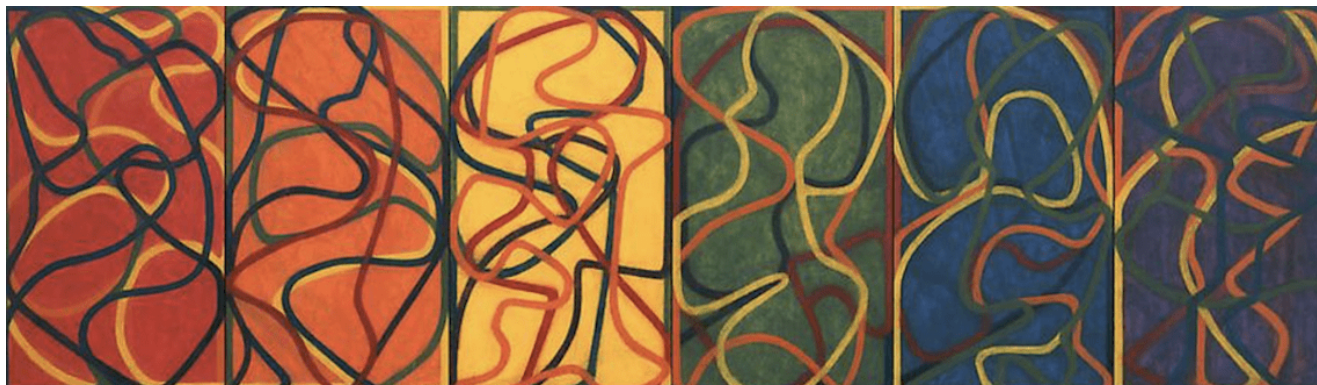
Marcuse ambivalens módon látja a modern technológia szerepét: nézete szerint egyfelől alapvető szerepet játszik abban, hogy az újkapitalizmus zökkenők nélküli üzemmódban tudjon

működni. Egyfajta kenőolaj, amely biztosítja a bonyolult gépezet súrlódásmentes működését – Hajnallal szólva –, azt, hogy a benne élők ne akarjanak kitörni a majomketrecből, másfelől potenciális lehetőséget is jelent, hogy – a marxi koncepciónak megfelelően – megtörténjen az átlépés a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. A könyvben az első megközelítés a domináns, ám a technológia nem egyszerűen kenőolaj – ez a metafora ugyanis azt sugallja, hogy az egyénhez képest külsődleges dologról van szó. Márpedig ez nincs így. Marcuse technológia-konceptiója ebben a vonatkozásban – jóllehet nem olyan egyértelműen technodeterminista, mint francia kortársa – Ellul nézeteivel párhuzamosan fut. Ellul érvelésében központi helyet kap a humán technológiák

szerepének kiemelése: a kondicionálás segítségével ezek teszik bensővé a technológiát; az emberi psziché működésmódjait megváltoztatva lehetetlen, hogy az ember kritikai távolságtartással vizsgálja a technológiai világrendet, amelyben él. Marcuse szerint a modern világ egyik alapvető fejleménye, hogy a kritikai racionalitás a technológiai racionalitásnak adja át a helyét. Az előbbi ugyanis a kora újkori individualizmushoz kötődik, ami a modern technológia megjelenésével eltűnik: az emberek közötti viszonylatokat immár a gépi folyamatok közvetítik, elvész az egyén autonómiája. A technológiai racionalitás belsővé változtatja a külső kontrollt. **[18]**

A gondolat kifejtése pszichoanalitikus fogalmi keretben történik, egy meglehetősen kacskaringós gondolatmenet során. Marcuse beemeli a koncepcióba az elidegenedés marxi fogalmát, a középpontban a szublimáció–deszublimáció kettősségével. A kiindulópont esztétikai: annak leszögezése, hogy „(...) a fejlődő technikai társadalom mindinkább betemeti ezt a művészetek és a mindennapok rendje közötti lényegi szakadékot, amelyet a művészi elidegenülés tartott megnyitva.” **[19]** Ez a művészet kommercializálódása révén megy végbe. A következmény annak a distanciának az eltűnése, amely lehetővé teszi a valóság kritikáját, illetve ennek a kritikának a pszichikai átélését, bensővé tételét. A befogadó fogyasztóvá lényegül át. A művészet kritikai potenciálja abból táplálkozik, hogy a művészi elidegenülés a valóság szublimálása is. A művészet a szabadság közege is. A művészet kommercializálódása ezzel szemben megszünteti a művészet és a valóság közötti távolságot. Ennek eszköze a deszublimáció, amelynek során a libidinális ösztönök közvetett kielégítését a közvetlen váltja fel. Az erotika helyébe az áruvá váló, kommercializált szexualitás lép, amely a közvetlen ösztönkielégítés szabadságával, a represszív deszublimáció segítségével összebékíti az egyént a technokapitalista társadalom valóságával, felszámolva a lehetséges ellenállást megalapozó distanciát. Mélyen paradox szituáció ez, hiszen a represszió a szabadságon keresztül, a közvetlen, deszublimált ösztönkielégítés révén megy végbe; megtörténik az összebékítés a valósággal. A technicizált valóság az emberi bensőséget gyúrja át, a majomketrec az ember fejének, pontosabban ösztönvilágának működési mechanizmusait írja felül. Az eredmény a valóság megváltoztatásának alapjául szolgáló pszichés késztetések elapasztása és egy passzív, fogyasztói életforma kialakítása; szabadságnélküliség a szabadság

meglovagolásával. Marcuse végül – jóllehet más gondolati úton – Ellul konklúziójához jut el, hogy a világállapot megváltoztatásának esélye a nullához közelít, mert a változtatás kívánása lehetetlen.



A kör bezárul, a boldog tudat bezárja az egyént a minden világok legjobbjaként átélt fogyasztói techno-valóságba: „Ekként gyöngítve az erotikus és megerősítve a szexuális energiát, a technicizált valóság *korlátozza a szublimálás hatókörét*. Egyúttal a szublimálás iránti *szükségletet* is csökkenti. A lelki apparátusban a vágyott és megengedett közötti feszültség jelentősen lecsökken; a valóságelv már nem követeli az ösztönszükségletek mélyreható, fáradtságos átalakítását. Az egyénnek olyan világhoz kell alkalmazkodnia, amely szemmel láthatóan nem igényli, hogy legbensőségesebb szükségleteit megtagadja – olyan világhoz, amely lényegét tekintve nem ellenséges.

kielégülést nyújtó szabadságok

Így a szervezet arra kondicionálódik, hogy spontán módon elfogadja, amit felkínálnak neki. (...) A technikai haladás és a kényelmes élet lehetővé teszi, hogy a libidinózus összetevők

beépüljenek az árutermelés és -csere szférájába. Ám bármennyire is kontrollált legyen az ösztön-energia mozgósítása (...) ez a mozgósítás egyben kielégülést is nyújt az 'igazgatott' egyéneknek – aminthogy mókás dolog motorcsónakkal vágatni, elektromos fűnyírógépet tologatni, autóban száguldozni. (...) Az ekként beszabályozott gyönyör alávetettséget szül. (...) ha a nem-szabad társadalom által engedélyezett,

kielégülést nyújtó szabadságok folytán kivész a lelkiismeret, ez *boldog tudatot* eredményez, ami megkönnyíti a társadalom gáztetteinek elfogadását. Ez az autonómia és az ítélőerő gyöngülésének a jele.” [20]

A digitalizált szép új világ: a szabadság reményétől a totális megfigyelésig

Az ezredfordulót megelőző évtized fordulópontot hoz. A technológia és emberi szabadság szembeállításán alapuló kultúrkritikai attitűd egy jó évtizedre véglegesen meghaladottnak tűnik. Úgy tűnik, a dilemmából a kivezető utat maga a technológia kínálja a kortársak számára. Az évtized alaphangját a lelkesült techno-utópiák dominanciája határozza meg – minden más hang disszonánsnak, reménytelenül retrográd és anakronisztikus figurák nevetségesen avított morgolódásának tetszik az internet dicsőségét zengő nagy kórusban. A majdhogynem általános vélekedés szerint a világháló segítségével az emberiség olyan kardra tett szert, amely könnyűszerrel vágja át a technológiát a kapitalizmussal összekötő gordiuszi csomót. A háló éppen olyan korszak-metafora lesz, mint a 17. században az óra. Ahogyan a mechanika századában az óra a világegyetem modellje, most a háló látszik olyan metaforának, amely adekvátan szemlélteti világunk működésmódjait. Úgy tűnik, a digitális háló az emberi autonómia visszanyerésének korszakos eszköze. Az információs társadalom teóriáit – legalábbis kezdetben – az optimizmus uralja. A nyilvánvaló technológiai korszakváltás egyben korszakos társadalmi átalakulás, mégpedig a jó jövőbe vezető átalakulás nyitányaként jelenik meg. Az idő múlásával aztán nőnek a kételyek. Visszatekintve nem nehéz észrevenni, hogy ezek a jóléti állam gondoskodó kapitalizmusát felváltó neoliberais globalizált kapitalizmus működésmódjainak társadalmi következményeiből fakadnak. A kritikai attitűd a halottnak gondolt marxista tradícióban álló szerzőknél válik meghatározóvá. Manuel Castells háromkötetes, az új korszak nagyszabású körképét adó művében, *Az információ korában* a komor, fekete felhők között már csak itt-ott bukkan elő Nap. [21] A marxista szerző az új technológiát a történelmi transzformáción átmenő kapitalizmus kontextusában értelmezi: az információs kapitalizmus új, az egész társadalmi-politikai valóságot átalakító kizsákmányolási formaként jelenik meg:

Castells kitart amellett, hogy az új technológiának komoly felszabadító potenciálja is van, ám ez csakugyan potencialitás – a digitális technológiákra épülő aktualitás, az információs kapitalizmus globális valósága mellett. [22]



Az újabb fordulat a millennium utáni évtizedekben történik. A techno-optimizmust felváltja a techno-pesszimizmus vagy éppen a techno-fóbia. Nincs arról szó, hogy teljesen eltűnnének a techno-utópiák – jó példa erre a technológiai transzhumanizmus [23] –, de a 2008-as, a korszak vezető technológiai országában,

az USA-ban, ún. dotcom buborék szétpukkanását eredményező krízis, amely a napjainkig tartó válságperiódus nyitányának bizonyult, nagyon felerősítette a technológiával, konkrétan az internettel kapcsolatos kritikai hangokat: a technológiai kultúrkritika újfent legitim pozíció lett. A dotcom válság nem következett volna be az internet nélkül: a gombaszerűen szaporodó technológiai cégek részvényárainak égbeszökése, majd zuhanása, tehát a tőzsdei buborék az internet-szektorhoz fűződő profit-várakozások következménye volt. A történetek csattanós választ adtak a korábbi évek technológia-utópiáira, amelyek abból indultak ki, hogy éppen a technológia lesz az archimedesi pont, amelynek segítségével kifordítható sarkaiból a globális kapitalizmus. A válság rámutatott, hogy a kapitalizmus újabb történelmi átalakulásában alapvető szerepet játszik az internet-technológia, amely a profitszerzés addig ismeretlen lehetőségeit nyitja meg a tőkés gazdaság számára.

a hálózati én

2019-ben jelenik meg az amerikai Shosana Zuboff monumentális, közel 700 oldalas könyve, amelynek címe ennek az újfajta kapitalizmusnak ad nevet: *A megfigyelői kapitalizmus korszaka*. [24] A kötet Manuel Castells munkájához hasonlóan az azóta újabb fázisába lépett digitális kor enciklopédiája. Castells művében az információs korszak kapitalizmusának valóságával szemben a szerző szerint – a könyv mély pesszimizmusa ellenére – még azért ott van lehetőségként maga a technológia, a hálózat, amely digitális közttereivel terrénuma lehet a hálózati kapitalizmus elleni küzdelemnek. A szabadság kis, virtuális körei – bár az esélyek nem jók – talán-talán mégiscsak ki tudják forgatni sarkaiból a világot. Az információs kapitalizmus ugyan nyomasztóan hatalmas új Leviathán, de a hálózati én a maga újszerű virtuális közösségeivel olyan élesztő, amely megkeleszti az új, emberszabásúbb világot. Castells 2012-es könyvének címe ennek a reménynek ad hangot: *A düh és a remény hálózatai – társadalmi mozgalmak az internet korszakában*. [25] Castells reményeit az ún. arab tavasz – amely végül nem váltotta be ezeket az optimista elvárásokat – eseményeire alapozta. Úgy gondolta, a virtuális közösségek az emberi pszichének a racionál mélyebb rétegeit, az emóciók és az ösztönök világát mozgatják meg: [26] olyan affektív közösségek, amelyeknek dühe egy szebb jövő mozgatórugója lehet.

Shosana Zuboff egyetért azzal, hogy az internetes technológia működésében alapvető szerepet játszanak az érzelmek, ám ez itt nem a remény forrása, éppen ellenkezőleg. A miértre a választ elmélete egésze szolgáltatja. Zuboff kiindulópontját a marxi kapitalizmus-elméletnek olyan alapfogalmai adják, mint az értéktöbblet, kisajátítás, kizsákmányolás, termelőeszközök stb. Ám fölöttébb kétséges, hogy marxistának nevezhető-e. A marxi kategóriarendszer számára inkább csak trambulín, amelyről elrugaszkodik. Álláspontja egyfajta reformizmus. Először is nem magát a kapitalizmust, hanem annak legutolsó mutációját, a felügyeleti kapitalizmust utasítja el – ám működés módjának leírásában egyértelműen a Marx-féle teória a legfontosabb. Nincsen szó technológia-ellenességről sem: könyvében azt a kérdést teszi föl, hogy miként lehet visszanyerni a digitális terep és a digitális jövő, s tágabb értelemben az emberi jövő, saját jövőnk feletti ellenőrzést.



Zuboff a modernitásnak három fázisát különíti el. Az első a modern kapitalizmus, a Ford-féle futószalag-kapitalizmus kora, amelyben az ébredező egyén alávetett a külső gazdasági, társadalmi, politikai kényszereknek. A második az autonóm egyén öntudatra ébredésének ideje, amelyben ez az egyén egyfajta szerződést köt a fogyasztói kapitalizmussal, amelyet a politikai demokrácia – Zuboff számára itt ez mindenekelőtt az amerikai demokrácia – kontrollmechanizmusa tart féken, végső soron ez kényszeríti ki a szerződés betartatását. A 20. század végén kialakuló digitális kapitalizmus Zuboff értelmezésében nem eleve elítélendő berendezkedés. A digitális eszközöket használó tőkés rendszernek az a mutációja van kritikája céltáblájának középpontjában, amely az új korszakban – az egyre kevésbé működő állami kontrollmechanizmusok és a neoliberais gazdasági modell térnyerése következtében – a technológiai apparátus révén megvalósított totális kondicionálás segítségével az egyént abszolút módon tárgyiasítja; olyan nyersanyagként tekinti, amelynek megjósolható és befolyásolható a viselkedése. Ennek a viselkedésnek digitális, eladható-vehető áruvá változtatott formája az értéktöbblet fő forrása. A felügyeleti kapitalizmusban a viselkedési értéktöbblet a profit forrása, amely a digitális eszközöket használó egyénről összeállított digitális viselkedéscsomagok piacra vitele révén realizálódik.

technológiai-gazdasági rendszer

Zuboff tézise szerint a kapitalizmus korábbi fázisaiban organikus reciprocitás, a szerződészerűség kapcsolta össze a tőkést és a termelő-fogyasztó egyént – ezért írtam, hogy

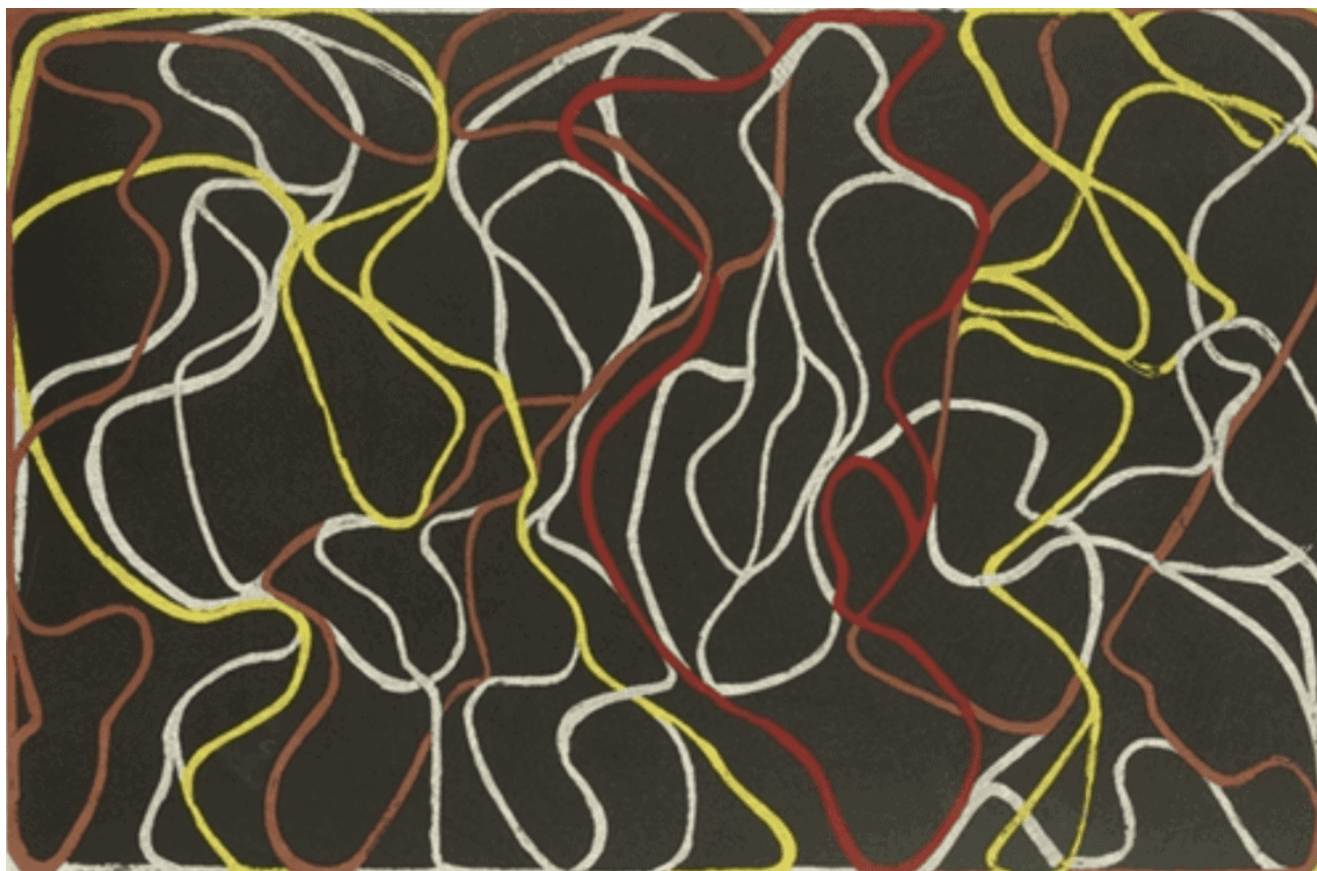
nemigen tekinthető marxistának. Ez a felügyeleti kapitalizmusban eltűnik. ^[27] Ám a nagy átalakulás nem természettörvényszerű determinizmus által irányított folyamat, s nem is a technológia belső logikája hajtja, hanem emberi cselekvések következménye, amelyek az ezredfordulót követő években sajátos, véletlenszerű konstellációban fejtették ki hatásukat. Ha ez így van, az emberi cselekvések meg is változtathatják a fennálló szituációt. Zuboff hisz az emberi szabadság valóságátformáló erejében. Kérdés, hogy ez aktualizálható-e. Más szavakkal: megvannak-e még azok a feltételek, amelyek között ennek a szabadságnak tere van?

Az esélyek nem túl jók, de az új kezdet esélye mindig megmarad, ameddig az ember képes spontán, előre nem látható cselekvésre – mondja Hannah Arendtre hivatkozva. Az optimista végszó mégis a levegőben lóg. A felügyeleti kapitalizmus Zuboff által adott átfogó leírása éppen azt bizonyítja újra és újra, más-más szemszögből, hogy ez a soha nem látott hatékonyságú technológiai-gazdasági rendszer az emberi szabadság lehetőség-feltételeinek módszeres felszámolásán nyugszik.

A modernitás korábbi szakaszaiban a külső természet leigázása volt a cél, az új rendszerben elsődleges az emberi bensőség, az emberi természet legyűrése. Zuboff nagyon hasonlóképpen vélekedik Jacques Ellulhoz, amikor azt írja, hogy a felügyeleti kapitalizmus nem kívül van, hanem belül – bennünk. **[28]** De miképpen lehetséges ez? Miért hagytuk, hogy így legyen? Hát, mert valami gyökeresen újról volt szó, olyasmiről, amivel eddig nem találkoztunk. Kérdés, hogy mekkora szerepet játszott a gépi technológia, és mekkorát maga a kapitalizmus. Zuboff véleménye, hogy a kettő szétszálazható: a digitális, az internetes technológiák által összefűzött világ létezhet a kapitalizmus nélkül, míg fordítva ez nem áll.

Mindez a későbbi nagy tech-óriások, a Google, a Facebook és a Microsoft üzleti stratégiaváltásával kezdődött, a dotcom-buborék kipukkanása utáni években. Az ekkoriban induló e-mail szolgáltatás és az ún. közösségi média nélkül ez nem lett volna lehetséges. A felhasználók adatainak gyűjtése – ahogyan később az egyik nagy cég szakértője fogalmaz: a böngészés során óhatatlanul digitális kenyérmorzsákat hagyunk magunk után – kezdettől létezett, ám ezek eleinte valóban a szolgáltatás javítását célozták. A döntő fordulat akkor következett be, amikor rájöttek, hogy az igazi profitszerzési lehetőség ezeknek a járulékos adatoknak a digitális feldolgozásában és piacosításában van. Ez a felhasználók státuszának alapvető megváltozásával járt: már nem a cégekkel szerződéses viszonyban álló ügyfelekről van szó, hanem nyersanyagforrásokról, afféle élő bányákról, akikből ki kell termelni a feldolgozandó nyersanyagot. Ez a nyersanyag pedig a géphasználó megjósolható, majd befolyásolható viselkedése. Ez adja a viselkedési értéktöbbletet, amely a piacon értékesítve, vagyis harmadik félnek eladva – a felhasználó tudta nélkül – a profit, mégpedig eladdig elképzelhetetlen nagyságú profit alapját jelenti. **[29]** Ez magyarázza ezeknek a cégeknek az elképesztő piaci sikerét – a konkrét szám adatok

egészen döbbenetesek – az új évezred első évtizedének végétől. Így válik a három cég az új forma úttörőjévé és az ezzel járó haszon lefölözőjévé: kirobbanó sikerességük miatt aztán egyre többen követik az általuk kidolgozott új üzleti stratégiát.



Olyan korszakos átalakulásról van szó, amelynek mindannyian tanúi, és persze szenvedő alanyai vagyunk. Életünk szövete digitális információvá változik. Az átalakulás értelmezésében Zuboff két további fontos orientációs pontja – Marx mellett – Polányi Károly és Hannah Arendt. Arendt politikai fenomenológiájából az emberi létezés szférái – magán- és közszféra – elkülönítésének fontosságát veszi át. Továbbá a meglátást: amikor egy történelmileg új gazdasági-társadalmi és politikai formával van dolgunk, alapvető nehézséget jelent a megfelelő elemzési kategóriák megtalálása. Arendt esetében ez az új forma a totalitarizmus volt. Ilyen helyzetekben nagy a kísértés, hogy a régi fogalmakkal értelmezzük az új valóságot. Adott esetben, hogy az új formát, a megfigyelői kapitalizmust valamiféle digitális totalitarizmusként értelmezzük. Kétségtelen, hogy ez az új berendezkedés nem kevésbé totális jellegű, mint a régi; ez is a valóság egészét, mindenekelőtt az emberi lény egészét akarja

ellenőrizni. Ám ezt más módon teszi, mint az Arendt által leírt totalitárius rendszerek. Először is, a megfigyelői kapitalizmus alapvetően gazdasági projekt, míg a régi vágású totalitarizmus politikai volt. [30] Zuboff persze látja, hogy a gyakorlatban nem ilyen egyszerű a helyzet. Az új gazdasági forma képviselői rendszeresen kifejezik kívánságukat, hogy új, a gazdaság működésével összhangban levő politikai formára is szükség van – a hagyományos politikai demokráciát lassú, avítt, a hipergyors technológiát feleslegesen akadályozó politikai berendezkedésnek látják. Másrészt Kínában a politikai zsarnokság a megfigyelői kapitalizmus eszközeit használja: ez új, hibrid forma lehetőségét jelenti. [31]

a vidám robotok társadalma

A megfigyelői kapitalizmus – a totalitarizmussal ellentétben – nem alkalmaz erőszakot, az emberi pszichét nem belülről akarja, új politikai

vallásként, hatalmába keríteni. Módszere nem az egyén terrorizálása; célját a megelégedettség, a boldogság pszichikai állapotának elősegítésével képes leginkább elérni. Nem erőszakkal, hanem kondicionálással dolgozik. Eszményképe – Herbert Marcuse kifejezését kölcsönvéve – a vidám robotok társadalma, amelynek tagjai boldogok és elégedettek, s ami a legfontosabb: jövőbeli viselkedésük prognosztizálható és befolyásolható. Ennek az ideálnak a megvalósítására egyre hatékonyabb, nemcsak az emberi ráció, hanem az érzelmi és ösztönreakciók előre látására, manipulációjára és befolyásolására – ez utóbbi alapvető fontosságú, hiszen ez a profit elsődleges forrása – képes technikai eszközök garmadája áll rendelkezésükre. Olyan újfajta, tökéletesen átlátható és ellenőrizhető Panopticonban élünk, amelynek üvegfalait, a régitől eltérően, nemcsak kívülről építik – a rendszer urai –, hanem belülről, önként és dalolva, a felhasználók aktív közreműködésével, a közösségi média és az ún. okos technológiák segítségével – az okosság pedig azt jelenti, hogy átfogóan feltérképezik a használók életét, és az információkat továbbítják a feldolgozó mesterséges intelligenciáknak. [32]

Nyilvánvaló, hogy ennek az új rendszernek a működése előfeltételezi, egyben ösztönzi az egyéni identitásépítés új módját. Megint csak Hajnal majomketrec-metaforája: azért nehéz az ajtót kinyitni, mert nem is nagyon akarjuk. A ketrec valójában a

fejünkben van. A Facebook felületére belépve újra és újra szembesülhetünk azzal, hogy az emberek milyen készségesen osztanak meg magukról egészen intim információkat. Zuboff figyelmeztet, hogy az egyre inkább szélteben-hosszában alkalmazott mesterséges intelligencia nemcsak ezeket elemzi, hanem a nem tudatos reakciókat, a beszéd-intonációtól a szemmozgásig. A ma már úgyszólván mindenki által használt, és ártatlannak tetsző lájkolás például alapvető fordulatot hozott a használok személyi profiljának feltérképezésében: ezért nevezték annak idején a szakértők aranybányának. [33]



Ha ez így van, milyenek az egyén szabadságának esélyei: akarja-e még egyáltalán ezt a szabadságot? Zuboff nagyszabású körképe meglehetősen borús következtetésekre ad alkalmat. Mekkora a cselekvés tere, ha ilyen egyenlőtlenek az esélyek? Ott van

egyfelől – ez az ő kifejezése – az anyagiakban, technológiában és szellemi erőben bővelkedő *digitális kaptár*, másfelől a számítógép nagy vagy éppen az okostelefon kis képernyőjét megbűvölten bámuló, elszigetelt egyes ember. A könyv nem hagy kétséget afelől, hogy a sokat emlegetett és szemforgató törvényekkel védett *privacy* már régen hangzatos lózung: a magánszféra átlátható, átjárható és úgyszólván tetszés szerint manipulálható a digitális kaptárban. A *Mátrix* világa immár közhelyszerű rögválóság.

A felperzselt Föld és a Csicsergő-gép

Ne gondoljuk, hogy Zuboff minden világok legpesszimizistább szerzője. Ha nagyon elvontan is, de ott a remény: egyfajta maradéka a korábbi évtizedek techno-optimizmusának, amely azt sugallja, hogy ez a szinte átláthatatlanul bonyolult technikai univerzum valamiképpen mégiscsak leválasztható a globalizált felügyeleti kapitalizmus rendszeréről és megteremthető egy emberarcú digitális világ: visszanyerhetjük ellenőrzésünket a jövő felett. Merthogy a jelenlegi berendezkedés mindenekelőtt a saját jövőnktől foszt meg. Halvány, elvont remény, de remény. Mások még ezt a nagyon visszafogott derűlátást sem osztják. Pesszimizmusuk az új technológiák képéből táplálkozik, és a meggyőződésből, hogy ezek nemigen választhatók le a kapitalista rendszerről: természetük lényege az összefonódásból fakad. Ettől olyanok, amilyenek: ha nem ilyenek lennének, nem is léteznének. A mélységes techno-pesszimizmus iskolapéldája Jonathan Crary könyve, sokatmondó címével: *Felperzselt Föld – túl a digitális korszakon egy posztkapitalista világ felé.* [34]

az internet anyagtalanságának mítosza

A radikális Crary rendkívül provokatív esszéjében internet-komplexumról beszél: nézete szerint ez elválaszthatatlan korunk techno-kapitalizmusától. Annak lényegi része; vele együtt alakult ki, s vele együtt kell buknia. [35] Az ökoszocializmus, a vágyott posztkapitalista jövő társadalmi-politikai formája nem használhatja az internetet. Merthogy – mondja Crary – a dolog alapvető félreértéséről tanúskodnak a vélemények, hogy az internetet egyszerűen csak el kell venni a nagy cégektől, s akkor

alapvetően megváltozik a működés módja. Olyan technológia ez, amelynek struktúrája és működés módja a kapitalizmus legújabb verziójának működés módjából fakad. Lesz persze majd az ökoszocializmusnak is – mint minden civilizációnak – kommunikációs apparátusa, ám ez semmiképpen sem lehet az internet-komplexum, amelyet számos mítosz övez. Ezek egyike az internet anyagtalanságának mítosza, amelyet környezetbarát mivoltának bizonyítékként szoktak emlegetni. Ez összhangban áll a tudástársadalom és a szellemi vagy immateriális termelési mód ideológiájával, amely szerint ma a profitot eredményező termelés nem anyagi dolgokat, hanem képeket, jeleket, digitális információt produkál. Valójában ez nem jelenti, hogy ne folya tovább az anyagi dolgok egyre nagyobb tömegű előállítás. Kicsit is utánagondolva igen hamar kiderül, mennyire abszurd ennek a koncepciónak a túlhajtása. Az immateriális gazdaság éppen úgy nem tud megenni a működését lehetővé tevő nyersanyagok, alkatrészek, óriási mennyiségű villamosenergia stb. nélkül, mint ahogyan az emberi lény sem képes felköltözni a virtuális világba, mert teste van, kielégítendő biológiai igényekkel: ha ezekről nem venne tudomást, meghalna. Az internet is hasonlatos az emberi lényekhez: ti. ennek is fizikai teste van, ha nem elégítenék ki igényeit, nem élne túl. Ha félretoljuk a mítoszt, kiderül, hogy az állítólagos immateriális működés és az ebből levezetett környezetbarát mivolt mögött egy hagyományos, mélyen környezetszennyező, paleolit gazdaság valósága áll – a terminust Cray Lewis Mumfordtól kölcsönzi –, az illúzió fenntartása azáltal lehetséges, hogy ez a korábbi harmadik világba, a hajdani gyarmatokra, a periférikus vagy félperiférikus régiókba kitelepített; ez az ára annak, hogy az ún. Nyugat az immateriális termelési mód vagy a zöld kapitalizmus víziója megvalósítójának önelégült szerepében tetszelegessen. **[36]**



Ha nem lehetséges az internet-komplexum és a kapitalizmus szétválasztása, a felügyeleti kapitalizmus Zuboff-féle teóriáját el kell utasítani, hiszen ez a kettő közötti különbségből indul ki: nem a kapitalizmus mint olyan rossz, csak annak legutóbbi, az emberi bensőt a technológia segítségével totálisan kondicionálni és ennek segítségével az emberi cselekvést befolyásolni akaró verziója. Crary szemszögéből ez olyan reformista álláspont, amely félreérti az internet-komplexum lényegét és természetét. [37]

emberi valóság-érzékelés

Am ha a kérdést a szabadság-problematika szempontjából vesszük szemügyre, Crary és Zuboff nagyon hasonló állásponton van. Mindketten részletesen leírják az emberi

psziché megszállását, gyarmatosítását, vagyis – ismét csak a hajnali metaforát használva –, ahogyan a majomketrec az ember fejébe költözik. Crary a technológia – már Marcuse által központba állított – létezés-pacifikáló funkcióját, a boldogtalan tudat felszámolását emeli ki. Álláspontja mögött – akárcsak Zuboff esetében – ott van a marxi történelemfilozófiai koncepció, de ez nála is csak az egyik inspirációs forrás – amelyet sok egyébvel kiegészít –, amikor megfogalmazza ökoszocialista kritikáját. Magyar szempontból figyelemreméltó, hogy számára is lényeges orientációs pont Polányi Károly kapitalizmus-kritikája. Könyvének címe megelőlegezi a tartalmat: a felperzselt föld a kapitalizmus utolsó korszaka, amikor ez a végtelen növekedésre programozott gazdasági rendszer eléri az expanzió fizikai-ökológiai korlátait. Nem tudni, mi jön utána, lehet jó vagy rossz, de nem lesz kapitalizmus. ^[38] Hanem mi? Az írásból nem derül ki: Crary a jelenlegi állapot kritikájára szorítkozik. Ebben központi szerepet kap az emberi létezésnek, ama bizonyos emberi állapotnak a megváltozása az invazív, az emberi pszichét támadó technológiák következtében. Leírása számos ponton megegyezik Zubofféval. Crary – lévén művészettörténész – érdeklődésének középpontjában az emberi valóság-érzékelés, a kapcsolatok technicizálódása, az egzisztenciális-esztétikai tapasztalat eltűnése áll.

Kiindulópontja nagyon hasonló ahhoz, amit Jacques Ellul annak idején megfogalmazott: az ember technológiai rendszerek függelékévé válik, cselekvés helyett a rendszeradaptáció marad számára. ^[39] Ún. okos környezetben kell élnie – Zuboff rámutat a jelző eufemizáló, a valóságot eltakaró mivoltára ^[40] –, amely valójában az okos eszközök és rendszerek által gyakorolt – egyébként a felhasználó komfortérzését kétségkívül nagymértékben emelő – kontrollt jelenti. Reményt az ad – mondja –, hogy nem lehetséges totális kontroll. Ehhez ugyanis stabil, változatlan közegre lenne szükség, de ez az innovációs kényszerből fakadó beépített elavulás következtében nem lehetséges: az állandóan változó flexibilis technológia miatt mindig maradnak bizonyos menekülési útvonalak.

Gondolatmenetének végén – ez talán a könyv legérdekesebb része – maga mond ellent ennek az optimista forgatókönyvnek. Itt azt fejtegeti, hogy a technológia világa hogyan veszi el az embertől az érzékszervek számára feltárulkozó valóságos világgal

való találkozás, az abba való belemerülés, az embert emberré tevő egzisztenciális tapasztalat lehetőségét.

Hasonlóan radikális álláspontot fogalmaz meg Richard Seymour 2019-es, a *Csicsergő-gép* című könyvében. A cím – az angol twitter ige jelentése csicseregni – egyszerre utal a Twitter nevű platformra, illetve Paul Klee képére. Erőteljes technológiai kultúrkritika ez, középpontjában azokkal a pszichikai – az egyéni identitáskonstrukciókat alapvetően érintő – változásokkal, amelyekben az ún. közösségi média – Twitter, Facebook stb. – lényeges szerepet játszik, s amelyeknek nagyon fontos kulturális, társadalompszichológiai és politikai következményei vannak. Seymour azonban óvakodik az egyoldalú techno-determinista álláspontról: inkább korrelációról, tehát technológiai, pszichológiai, kulturális, politikai változások együttfutásáról, nem pedig egyértelműen kimutatható olyan kauzális kapcsolatról szól, amelyben a technológia a végső mozgató szerepét játssza.



De állítja, hogy a technológia radikálisan felnagyítja, felerősíti a pszichikai és a társadalmi valóság létező rendjeit. Mégis, a negatív hatások korántsem egyszerű melléktermékek: ezek a kapitalista befektetéseknél alapvető motivációt jelentő profitmaximalizálás szükségképpen következményei. ^[41] Megszüntetésük csak a rendszer – a digitális technológiák segítségével működtetett kapitalizmus – egészének lebontásával lehetséges. A korábbi utópikus ígéreteknek és illúzióknak megvalósulófélben levő disztópikus valósággá torzulása, a kiber-idealizmusnak kiber-cinizmussá változása a technológiai és gazdasági rendszer szétbogozhatatlan összefonódásának következménye. ^[42]

A csicsergő-gép története horrortörténet, jóllehet – írja Seymour könyve előszavában, Kranzberg első törvényére hivatkozva – a technológia önmagában sem nem jó, sem nem rossz. Következésképpen valóságformáló szerepét korunk gazdasági, társadalmi, pszichológiai kontextusába illesztve lehet megítélni. Seymour érdeklődésének homlokterében a közösségi médiában feltűnő karakterek – trollok, celebek –, illetve társadalmi-politikai jelenségek vannak, amelyek szorosán kötődnek ezekhez a média platformokhoz: a digitális függés problémája, a fake news, illetve a politikai szélsőségek jelenléte, a többnyire populizmusnak mondott ún. Trump-jelenség.

kereslet a függőség állapotára

Gyakorta emlegetik a digitális függést a Twitterrel és a Facebookkal kapcsolatban. És hogy – erre Shosana Zuboff is kitért ^[43] – a platformok tervezésében felhasználják a

játékkaszinókban alkalmazott vizuális design-elemeket. Ám ez önmagában nem kielégítő magyarázat: ami igazán érdekes, hogy miért ilyen nagy a társadalmi kereslet a függőség állapotára. Ez a 21. század eleji megváltozott identitáskonstrukció logikájának a következménye. Az internet megmondja, ki vagy, mert *te* akarod, hogy mások mondják meg, ki vagy valójában. Míg a karteziánizmus alapvetése volt, hogy 'gondolkodom, tehát vagyok', korunk Facebookot és Twittert használó individuumának alapvetése: 'lájkolnak, tehát vagyok' Az így konstruált elektronikus alapú identitást kompetitív individualizmusnak nevezi. A többiek elismeréséért – amely saját létezésem bizonyossága – folytatott kényszeres lájk-vadászat egyfajta

digitális szociáldarwinizmust eredményez: a digitális dzsungelben állandóan harcolni kell a túlélésért. A digitális-self ugyanis alapvetően törékeny: a folyamatosan érkező külső stimulusokra újra és újra válaszolni kell. Végeredményben az én piacosításáról van szó, aminek eredménye olyan személyes brand létrehozására irányuló görcsös igyekezet, amely piacképes.

Abbahagyhatatlan digitális jelmezből, és lényegi velejárója a kockázat, hogy digitális éned darabokra hullhat egy meggondolatlan bejegyzés, komment vagy poszt következtében. A rajongást és elismerést ilyenkor pillanatok alatt a gyűlölet váltja fel az acsarkodó kommentek özönének formájában kitörő szarviharban (shitstorm). Az online közösségeket a szélsőséges érzelmi hullámvész jellemzi: a szolidaritás túlárado megnyilvánulásait pillanatok alatt felválthatja a gyűlölet-cunami. Mindez persze ismét csak nem írható önmagában a technológia rovására: a digitális térben zajló identitáspolitikát a való világban végbement változások éltetik. Ezt átalakítani antiidentitáspolitikával lehet, aminek alapja a valóság átformálása – sugallja a szerző. ^[44] A közösségi média technológiai óriásai számára az egyéni élet nem tartalom, csupán áruvá változtatható és profit-generáló nyersanyag a figyelem felkeltésére összpontosító figyelem-gazdaságban. ^[45] A platform-kapitalizmusnak ez a működési logikája generálja a hamis hír, a manapság szélteben-hosszában emlegetett fake news elburjánzását. ^[46] Nem a tartalom az érdekes, hanem a hír által felkeltett figyelem. A platformok – az időnkénti, a csupán kozmetikázás szerepét betöltő, teljesen hatástalan és kelletlen cenzúra ellenére – alapvetően tartalom-érzéketlenek. ^[47] Ismét csak a való világ milyensége magyarázza, hogy ez mennyire jól használható eszköznek bizonyul az értékelvű politikát úgyszólván teljesen kiszorító médiapolitikában. ^[48]



Le kell számolni a korábbi illúzióval is, hogy a digitális hálózatok alapelve a horizontális szerveződés, hogy strukturálisan demokratikus térről van szó. Márpedig a kilencvenes évek techno-utópiáinak, melyek az internetet a szabadság természetes médiumának vélték, ez volt a kiindulópontja – nincs piramisszerű struktúra, nincs hatalmi központ, a háló önszerveződését az egyenrangú hálózemek aktivitása táplálja. Az azóta eltelt három évtized a legkevésbé sem váltotta valóra az utópiát. Nemcsak Seymour véli úgy, hogy a digitális hálózatok a horizontális szerveződés helyett a vertikálisra épülnek: karizmatikus vezetők köré szerveződnek, nagyszámú passzív résztvevővel. Ezért csapott át a korábbi digitális eufória pesszimizmusba. Az elektronikus mozgalmak vagy felolvadnak a valóságos politikai térben, a létező pártokba betagozódva, vagy hatékony eszköznek bizonyulnak az autoriter vezetők kezében hatalmuk megerősítésére. ^[49] Shosana Zuboff alapvető problémának

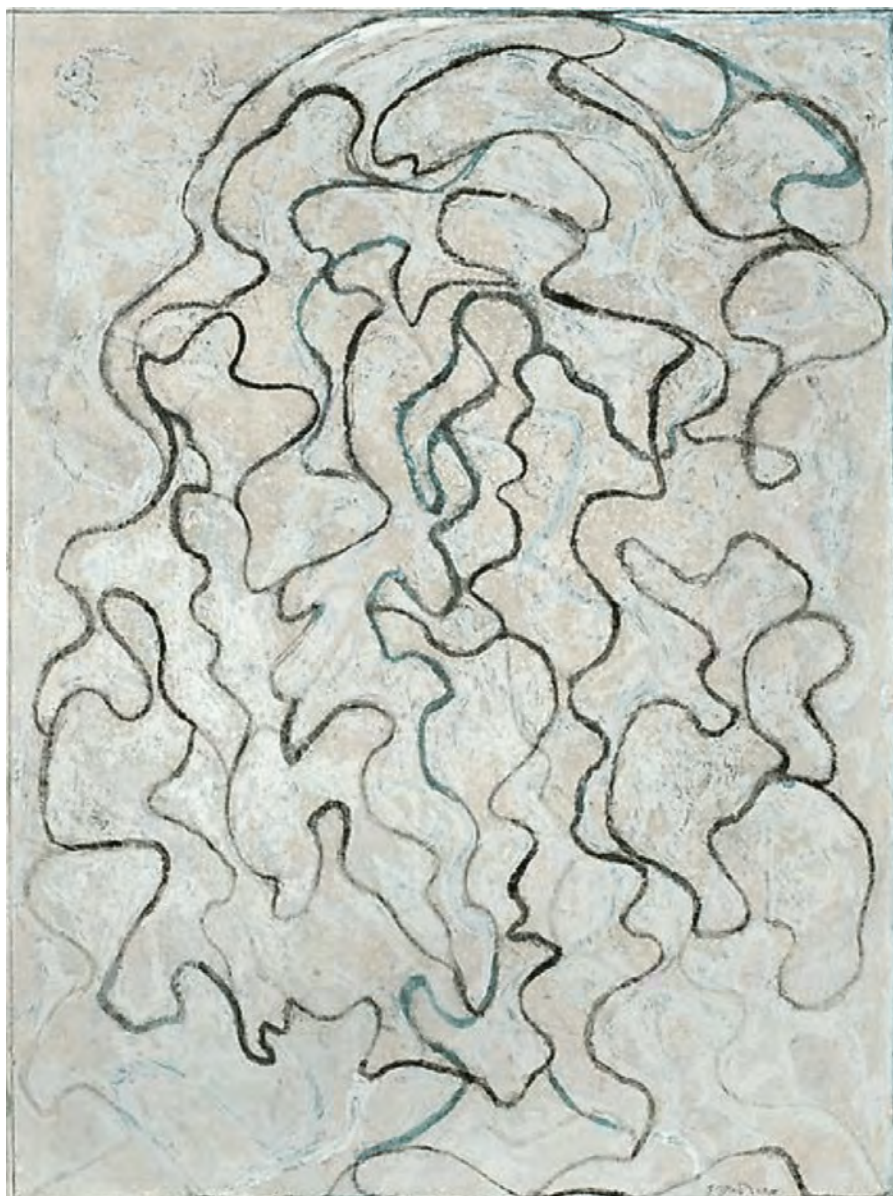
tartja, hogy a közösségi média működésmódjai, illetve az ezeket szabályozó algoritmusok a konformista viselkedést ösztönzik – jóllehet a felszínen a narcisztikus egoizmusnak hízelegnek. A hívószó a korlátlan önmegvalósítás, de valójában nem lehet eltérni az állandóan változó digitális közösségekben az éppen adott pillanatban uralkodó normáktól: aki nem ezt teszi, az kiutálást-kitaszítást kockáztat a csoportból.

technokapitalista civilizáció

Seymour könyvét a ludditáknak ajánlja, de nem gondolja, hogy a közösségi média megszüntetése megoldaná a dolgot: a jelenlegi gazdasági rendszer hamarosan még hatékonyabbat teremtene helyette. ^[50] Lehet-e a pesszimizmust tovább fokozni? Lehet. Ezt teszi a kortárs koreai-német kultúrkritikus filozófus, Byung-Chul Han. Nála már nem arról van szó, hogy az emberi szabadságból fakadó változtatási potenciál elég-e a technokapitalista civilizáció megváltoztatásához. Meglátása szerint ennek a civilizációnak a lényege, hogy kizsákmányolja, hasznosítja, hajtómotorjává teszi az emberi szabadságot. Választani – mint láttuk, ugyanez volt a meggyőződése Jacques Ellulnak is – csupán a pozitív ösztönzési technikákon nyugvó neoliberális technokapitalizmus által felkínált lehetőségek között lehet, ám az így feltáruló választási spektrumból kizárt a status quo megváltoztatásának lehetősége. Ez a hatalom ugyanis *okos*, tudja, hogy a rendszer dinamikusan bővülő újratermelésének záloga, hogy az egyén szabadnak érezze magát. Az ebből fakadó, a technológiai miliőben kibontakozó kreativitás – a marxi kategóriával élve – a történelemben ismert eddigi leghatékonyabb termelőerő: „Az okoshatalom hízeleg a pszichének, ahelyett, hogy fegyelmezné, kényszereknek vagy tilalmaknak vetné alá. Nem hallgatást mér ránk. Inkább szüntelenül arra készlet, hogy közöljünk, megosszunk, részt vegyünk, kommunikáljuk véleményünket, igényeinket, kívánságainkat és vonzalmainkat, meséljük el az életünket. (...) A szabadság mai válsága abban áll, hogy olyan hatalmi technikával van dolgunk, amely nem tagadja vagy elfojtja a szabadságot, hanem kizsákmányolja. A *szabad* választás az ajánlatok közti szabad választás javára semmisül meg.” ^[51]

Hogyan tovább? Van-e tovább?

A fenti körkép nem rózsaszín. Abban egyetértés van, hogy nemigen lehetséges változtatás a totális technicizáltság hétköznapi világában racionálisnak tartott viselkedés- és cselekvésmódok segítségével. Ez a racionalitás ugyanis technológiai racionalitás: a kritikai racionalitásnak a rendszer nem ad teret: ez nem jelent erőszakot, inkább azt, hogy marginálissá és nevetségessé teszi a rendszerkritikát. Mit lehet akkor tenni? Ki kell lépni valamiképpen a technológiai racionalitás világából. Ez általában nem jelent a szó klasszikus értelmében vett, a marxista tradícióból ismert forradalmat: minél inkább közeledünk a jelen pillanathoz, annál inkább látják reménytelennek ezt a megoldást. [52] Az 1960-as években Marcuse még megkockáztatja a *Nagy Megtagadás* teóriáját: de már ez is alapvető visszalépés a marxi forradalomkoncepcióhoz képest. [53]



Mivel a változtatás alanya nyilvánvalóan nem lehet a rendszerbe illeszkedő munkásosztály, föl kell tételeznie, hogy a rendszer marginalizált számkivetettjei fogják elutasítani a technokapitalizmus rendszerét. Eléggé kétségbeesett megoldás ez, nem véletlenül kritizálja kortársa, Roszak, aki rámutat, hogy ők inkább a falak mögé akarnak bejutni, mintsem lerombolni azokat. ^[54] Marcuse mestere, Martin Heidegger – mint láttuk – egészen más következtetésre jut: az általa ajánlott *ráhagyatkozás* valamiféle nem-cselekvő cselekvést jelent, olyanfajta viszonyt, amelynek keretében megvalósul a technológia minimalista használata, anélkül, hogy részévé válnánk a technológiai világrendnek. A megoldás a modern, európai gyökerű, civilizáció aktivista attitűdjének – ami Heidegger szerint a görög antikvitásban létrejött produkcionista metafizika terméke – feladását jelenti: ez sokban emlékeztet a távolkeleti filozófiákból ismert koncepciókra.

digitális totális hálózat

Jacques Ellul borúlátóbb Heideggernél. 1954-es könyvének végén úgy találja, hogy egyetlenegy terrénum sem mentes attól, hogy a technológiai társadalom gyarmatosítsa és a saját képére formálja. Már a művészet sem autonóm: csak az örület esztétikája képes kilépni a világhelyzetből. Az örület az emberi létezés utolsó szabad tartománya: egyedül ez hozzáférhetetlen a Gép – így nagybetűvel – számára. ^[55] Napjainkban, hetven évvel később, Byung-Chul Han – Gilles Deleuze-re hivatkozva – az idióta attitűdjét látja olyannak, amellyel külső pozícióra, ezáltal autonómiára lehet szert tenni a technológiával összefonódott pszichopolitikai rendszerrel szemben. Nézete szerint a filozófia fő feladata ez az idióta-attitűd: a „filozófia története idiotizmusok története.” A baj az – mondja Han Marcuse represszív tolerancia koncepciójára rímelve –, hogy ennek fölöttébb híján vagyunk: „Manapság szinte eltűnni látszik a kívülálló, a bolond vagy az idióta típusa a társadalomból. A digitális totális hálózat és totális kommunikáció jelentősen fokozza a konformitáskényszert. A konszenzus erőszaka elnyomja az idiotizmust. (...) A kommunikáció- és konformitáskényszer tekintetében az idiotizmus a szabadság gyakorlását jelenti. Az idióta lényege szerint a kötetlen, a hálózatba nem kötött, az informálatlan. A minden kommunikációtól és hálózatosságtól mentes, az *időtlen* lakója (...) Az idiotizmus a *hallgatás*, a *csönd* és a

magány szabad tereit hozza létre, amelyekben lehetséges olyasmit mondani, amit tényleg mondani érdemes. (...) Ma már nem az jelenti a nehézséget, hogy nem nyilváníthatunk szabadon véleményt, hanem az, hogy létrehozzuk a magány és a hallgatás olyan szabad tereit, amelyekben mondhatót találunk.” [56]

Nem új persze a kívül kerülés dilemmája. Digitalizált valóságunkat évtizedekkel megelőzően ez volt a témája Miloš Forman – Ken Kesey regényéből készült – 1975-ös, *Száll a kakukk fészke* című filmjének. Ez – a korabeli ifjúsági mozgalmak által vehemensen elutasított akkori valóságot, a Rendszert jelképező [57] – elmeegógyintézetben játszódik. A befejező képsorokban a rendező a totális reménytelenségből irracionális és kétségbeesett gesztusban látja az egyetlen kivezető utat. Amikor a renitens és lázadó, lobotómiával akarattalan bábuvá operált, és a kórterembe visszahozott McMurphy-nek – Jack Nicholson alakítja – a magát addig süketnémának tettető óriási természetű indián, a Főnök el akarja mondani, hogy kész a szökésre, rádöbben annak valós állapotára. „Nem hagylak itt!” – mondja neki, aztán egy párnával megfojtja. Ezután kitépi a kövezetből a zuhanyozó beépített mázsás csaptelepét, kitöri vele a rácsozott ablakot, és elmenekül. A belső autonómiában gyökerező szabadságvágy nem ölhető ki végérvényesen az emberből, bármilyen totális is a kondicionálás – sugallja a rendező. És hát valóban: ugyan mi másban reménykedhetnénk?

1. Hajnalról lásd: Kovács Gábor: *Szokásszerű és okszerű társadalom. Történelemtipológia és kultúrkritika Hajnal István történelemfelfogásában*. In: Uő: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei*. Liget: Budapest, 2001., 104–132.; Kovács Gábor: *Hatékonyág, gépesítés, egyén és civilizáció*. 2000. október ↑
2. Hajnal István: 'A gépkorszak kialakulása'. (1944) In: Hajnal István: *Technika, művelődés*. Tanulmányok. Budapest, História-MTA Történettudományi Intézete, 1993, 304. ↑
3. Uo. 304. ↑
4. Heidegger szövegeinek nehezen érthetősége miatt bosszankodva, az elhamarkodott ítélet és az olvasott írás falhoz vágása előtt érdemes a Technika-tanulmány fordítójának idevonatkozó megjegyzését figyelembe venni: „Heidegger köztudottan tagadta műveinek fordíthatóságát. (...) A fordítási nehézség legfőbb oka, hogy Heidegger a német (és görög) nyelv szavainak belső rokonsági összefüggését és etimonjainak hasonlóságát, amelyek a két nyelvben ráadásul sokszor párhuzamosak is, oly mértékben használja ki érvelésében, hogy az magyarul elvileg visszaadhatatlan. Mivel pedig Heidegger szerint egy fogalom legalább impliciten őrzik jelentéseinek teljes történetét, filozófiai poétikájában az érvelésnek a nyelv természetes sodrát kell követnie. (...) Írása feltételezi az olvasóról, hogy rendelkezik a görög filozófiai fogalmak elemi ismeretével, illetve ezen felül jó német nyelvi intuícióval.” /Tillmann J. A. (válogatta és szerkesztette): *A későújkor józansága II*. Budapest Göncöl Kiadó, 2004. Geréby György: Fordítói megjegyzések, 133./ ↑
5. Heidegger technika-konceptiójára vonatkozóan lásd: Michael. E. Zimmerman: *Heidegger's Confrontation with*

- Modernity. Technology, Politics, Art.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990; Fehér M. István: *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Budapest: Göncöl, 1992; Reinhard Margreiter-Karl Leidlmair (szerk.): *Heidegger. Technik – Ethik – Politik.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991, 13–98. ↑
6. Martin Heidegger: „Kérdés a technika nyomán”. Fordította Geréby György. In: Tillmann J. A. (válogatta és szerkesztette): *A későújkor józansága II.* 111. ↑
7. „(...) a technika eszközeivel az élet és az emberi lényeg elleni támadás készülődik (...) Balgaság lenne kikelni a technikai világ ellen. Szüklátókörűsége vallana, ha mi a technikai világot ördögi műként akarnánk elátkozni. Technikai tárgyakra vagyunk utalva (...) Azonban mást is tehetünk. (...) Képesek vagyunk a technikai tárgyakat oly módon használatba venni, ahogyan azokat használni kell. De ezeket a tárgyakat egyúttal el is hagyhatjuk, mint olyasvalamiket, amelyek minket nem a legbensőbbekben és a tulajdonképpeniben érintenek. 'Igent' mondhatunk a technikai tárgyak elkerülhetetlen használatára, és ugyanakkor 'nemet' mondhatunk, amennyiben ezzel megakadályozzuk, hogy minket kizárólagosan igénybe vegyenek, és lényünket eltérítsék, megzavarják és végül sivárrá tegyék. (...) A technikai világhoz kapcsolható viszonyunk csodálatosan egyszerű és megnyugtató lesz. Beengedjük a technikai tárgyakat a hétköznapi világba, és ugyanakkor kirekesztjük onnan, vagyis elhagyjuk őket, mint olyan dolgokat, amelyek nem abszolútak, hanem magasabbra utaltak maradnak. Egy régi szóval szeretném a technikai világhoz viszonyuló egyidejű Igen és Nem tartását megnevezni: ráhagyatkozás a dolgokra /Gelassenheit zu den Dingen/” /Martin Heidegger: *Ráhagyatkozás.* Fordította Szent-Iványi István. *Filozófiai Figyelő*, 1981, 1–2, 88, 89–90” / A témához lásd még: Kósa István: *A ráhagyatkozó-eszmélő gondolkodás és a Ge-Stell értelmezése Martin Heidegger filozófiájában.* Researchgate, March 2001. ↑
8. Lin Ma – Jaap van Brakel: Out of the Ge-Stell? The Role of the East in Heidegger’s Das Andere Denken. *Philosophy East & West*, 64 (2014), 527–562. ↑
9. Melvin Kranzberg: Technology and History: „Kranzberg’s Laws” *Technology and Culture*, Vol. 27, No. 3 (Jul., 1986), 545 ↑
10. „Kérdés a technika nyomán”. Fordította Geréby György. In: Tillmann J. A. (válogatta és szerkesztette): *A későújkor józansága II.* 121–122. ↑
11. „A modern technikában ténykedő feltárás kihívás, amely a természettől azt követeli, hogy energiát szolgáltatson, amit mint olyat el lehet vinni és fel lehet halmozni. De nem erre szolgált-e a régi szélmalom is? Nem! Szárnyai ugyan forognak a szélben, de közvetlenül a szél fúvására hagyatkoznak. A szélmalom nem azért vár energiákat a légáramlástól, hogy felhalmozza őket. Egy vidéktől ezzel szemben szentet és érceket szokás követelni. A föld öle mint kőszéntelep, a talaj mint ércellér tárulkozik fel. Másképp jelenik meg az a föld, amelyet azelőtt a paraszt művelt meg, ahol megművelni annyit jelentett, mint gondozni és ápolni. A paraszti cselekvés nem kihívás a szántófölddel szemben. [...] A földművelés jelenleg gépesített élelmiszeripar. A levegőnek az lett a dolga, hogy nitrogént adjon le; a földnek, hogy ércet, az ércnek pedig például azt, hogy uránt adjon le, ennek, hogy atomenergiát, amit pusztító vagy békés célokra lehet felhasználni. (...) A vízerőgép a Rajnába van állítva, kiköveteli a Rajna víznyomását, amely a turbináktól azt követeli, hogy forogjanak, amely forgás olyan gépeket hajt meg, amelyek forgattyúi elektromos áramot állítanak elő, amire az erőműközpont van rákapcsolva, áramhálózatával együtt az áramszolgáltatás végett. Az elektromos áram előállításának ezen egymásba kapcsolódó sorozatában a Rajna is feladat végrehajtójaként jelenik meg. A vízierőmű nem úgy van a Rajnába építve, mint az öreg fahíd, amely évszázadok óta köti össze egyik partot a másikkal. sokkal inkább az áramlás van beleépítve a vízierőműbe. (...) De a Rajna mégiscsak megmarad – vethetné ellen valaki – folyamnak a tájban. Meglehet, de hogyan? Nem másképp, mint megtekintésre szolgáló tárgyként, amire az utazási irodán keresztül róttá ki követelését a szabadidő-ipar.” /Uo. 117–118./ ↑
12. Ellul időszerűségére vonatkozóan lásd: Helena M. Jerónimo, José Luís Garcia, Carl Mitcham (edits.): *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century.* Philosophy of Engineering and Technology (POET, volume 13) Heidelberg–New York–London: Springer, 2013. ↑
13. *La technique ou l'enjeu du siècle.* Paris: Armand Colin, 1954. ↑
14. Jacques Ellul: *The Technological Society.* Translated from French by John Wilkinson. New York: Vintage Books, 1964, XXV. /Saját fordításom K. G./ ↑
15. Jacques Ellul: „Az ember a technika rendszerében”. Fordította Varga Kornélia. In: Tillmann J. A. (válogatta és

szerkesztette): *A későújkor józansága II.*, 17–18. ↑

16. Kovács Gábor: *Az egydimenziós ember esete a technokráciával*. 2006. május. <https://ligetmuhely.com/liget/az-egydimenzios-ember-esete-a-technokraciaval/> ↑
17. Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. Fordította Józsa Péter. Budapest: 1990, Kossuth, 23. ↑
18. Herbert Marcuse: Some Social Implications of Modern Technology (1941). In: Uő: *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse*. Volume One London and New York: Routledge, 1998, 46–51 ↑
19. Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. 85–86. ↑
20. Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*. 95–96–97 ↑
21. Manuel Castells: *Az információ kora I-III*. Budapest: Gondolat-Infonia, 2005–2007. ↑
22. Castellsre vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: *Elitek és társadalmak a globalizáció és az információs forradalom korában*. In: Uő: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Liget: Budapest, 2008, 175–200 ↑
23. Erre vonatkozóan: Kovács Gábor: *A technológia vallása, avagy hogyan váljunk istenné önerőből*. 2019. 10. 26. ↑
24. Shosana Zuboff: *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books, 2019. ↑
25. Manuel Castells *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*. Cambridge, Polity Press, 2012. ↑
26. Uo. 225. ↑
27. Shosana Zuboff, i. m. 499–500. ↑
28. Uo. 192. ↑
29. Uo. 203. ↑
30. Uo. 351–375. ↑
31. Uo. 388–394. ↑
32. Harald Welzer: *Die smarte Diktatur*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 2018. ↑
33. Shosana Zuboff, i. m. 158–160. ↑
34. Jonathan Crary: *Scorched Earth. Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World* London-New York: Verso, 1922, (e-book) ↑
35. Uo. 15. ↑
36. Uo. 32–33. ↑
37. Uo. 89. ↑
38. Uo. 49. ↑
39. Uo. 53. ↑
40. Zuboff, i. m. 237. ↑
41. Richard Seymour: *The Twittering Machine*. (e-book) London: The Indigo Press, 2019, 19. ↑
42. Uo. 20 ↑
43. Zuboff, i.m. 449–451. ↑

44. Richard Seymour i.m. 82. Ugyanezt az antiidentitás-politikát ajánlja a mai baloldal számára könyvében Kiss Viktor: *Kívül/belül. Egy új politikai logika.* Budapest: Napvilág Kiadó, 2021, 125. ↑
45. Richard Seymour i. m. 73. ↑
46. A hazugság-problematika filozófiai értelmezésére vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: „Az igazság, a politika és a valóság szövete – Hannah Arendt a hazugságról”. In: Uő: *Két part között mindörökké?* Budapest: Liget, 2018, 140–148. ↑
47. Richard Seymour i. m. 115. ↑
48. A médiapolitika történeti genezisének hátterére vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: *A posztdemokrácia kora.* 2022 06. 7. ↑
49. Andrea Kendall-Taylor, Erica Frantz, and Joseph Wright: *How Technology Strengthens Autocracy.* Foreign Affairs, March/April, 2020, 103–115. ↑
50. Seymour i. m. 153. ↑
51. Byung Chul Han: *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák.* Ford.: Csordás Gábor 24–25. ↑
52. Lásd erre vonatkozóan Kiss Viktor már idézett könyvét. A forradalom problematikát tárgyalja még: Tallár Ferenc: *Hogyan születik egy „új világ”?* Liget, 2022. május. ↑
53. „A konzervatív tömegbázis alatt azonban ott van a számkivetettek, a kívülállók általaja: a más rasszba tartozó, más színű kizsákmányoltak és üldözöttek, a munkanélküliek és munkaképtelenek. Ők a demokratikus folyamatokon kívül léteznek: életük maga az elviselhetetlen viszonyok és intézmények megszüntetésének legközvetlenebb, legvalóságosabb szükséglete. Az ő szembenállásuk tehát forradalmi, még ha tudatuk nem is az. Szembenállásuk kívülről sújt le a rendszerre, s ezért nem is vezethető le a rendszeren belül; elementáris erő, amely megsérti a játékszabályokat, s ezzel leleplezi, hogy a játékot cinkelt lapokkal játsszák. [...] Az a tény, hogy kezdik visszautasítani a játékban való részvételt, talán egy korszak végének kezdetét jelzi.
- Semmi sem utal arra, hogy ez jó vég lenne. [...] De fennáll az esélye annak, hogy ebben a periódusban újra találkozhat a két történelmi véglet: az emberiség legfejlettebb tudata és legkizsákmányoltabb ereje. Ez csupán esély, semmi több. A kritikai társadalomelmélet nincs birtokában olyan fogalmaknak, amelyek át tudnák hidalni a jelen és jövő közötti szakadékot; minthogy nem tartalmaz ígéretet és nem mutat sikert, negatív marad. Így akar hű maradni azokhoz, akik – remény nélkül – a Nagy Megtagadásnak adták és adják az életüket.” /Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, 280–281./ ↑
54. Bibó István nagyon szemléletesen mutatott az álláspont alapvető hiányosságára: „(...) Marcuse abból a dogmából kiindulva, hogy forradalomnak lenni muszáj, és döntően szükséges változás másképpen, mint forradalommal, nem történhetik meg, kénytelen egy keserves és kínban fogant seregszemlét csinálni a társadalom alapvető termelési apparátusán kívül eső marginális forradalmi tényezők között: egyetemi ifjúság, elnyomott faji csoportok, a társadalmon kívüli vagy a szélére szorított különböző rétegek; de nem mondja meg, hogy ezek együttevén hogyan és honnan volnának képesek a hatalomátvétellel is járó forradalom hordozóivá lenni.” /Bibó István: *Az európai társadalomfejlődés értelme.*/ ↑
55. Jacques Ellul: *The Technological Society*, 404. ↑
56. Byung Chul Han i. m. 106–107–109. ↑
57. A korabeli ellenkultúrára vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: *Az egydimenziós ember esete a technokráciával.* Liget, 2006. május. ↑

kép | Brice Marden művei, wikiart.org