

Mitnyán Lajos

Szegedi Tudományegyetem Juhász Gyula Pedagógusképző Kar

ORCID:0000-0001-9976-2491

Közösségalkotás a homo digitalis korában

Kultúrafilozófiai vizsgálódás a közösségalkotás szerepéről és lehetőségeiről a digitális térben

Absztrakt

A tanulmány elsődleges célja a napjainkra kiteljesedett digitális tér emberének kultúrafilozófia szempontú leírása. A dolgozat megkísérli tisztázni a digitális tér státuszát az állam és a társadalom klasszikus definícióinak tükrében. A vizsgálat során transzparensse kell tenni azt az összefüggést, ami a digitális létmód és közösségalkotás képességének és igényének torzulása között áll fenn. Mivel a homo digitalis már nem cselekszik, hanem valamely digitális eszköze segítségével villámgyors műveleteket hajt végre, már nem időzhet el egy-egy kérdés mellett, azt kontemplatívan latolgatva. Az információdömping ab ovo ki is zárja ezt. A homo digitalis filozófiai antropológiai vizsgálatának eredményeiből a kutatás arra következtet, hogy a digitális hipertér emberei közötti kommunikáció felszínes, nem eredményez igazi együttműködést. A digitális eszközökkel eggyé forrott lények, nem vesznek részt nyilvános diskurzusokban, nem referálnak a külvilág eseményeire, hanem szélsőségesen narcisztikus szingularitásokként bolyonganak a hipertérben. A tanulmány záró része azt mutatja meg, hogy a számtalan izolált szigetként működő Én soha nem állhat össze politikailag aktív közösséggé, azaz cselekvőképes Mi-vé.

Kulcsszavak: kultúrafilozófia, filozófiai antropológia, kultúratudomány, politikai filozófia, digitalizáció

Abstract

Community building in the age of homo digitalis

A cultural-philosophical study on the role and possibilities of community building in digital space

The primary goal of the study is to describe the people of today's complete digital space from a cultural-philosophical point of view. The work attempts to clarify the status of the digital space in the light of classical definitions of state and society. In the investigation, the connection between the digital way of life and the distortion of the ability and need for community building must be made transparent. Since homo digitalis no longer acts, but operates at lightning speed with the help of a digital device, he can no longer just linger contemplatively on a question. Information dumping ab ovo excludes this. From the results of the philosophical-anthropological study of homo digitalis, the research concludes that communication between people in digital hyperspace is superficial and does not lead to real cooperation. Beings unified by their digital device, they do not participate in public discourses, do not relate to the events of the outside world, but rather roam hyperspace as extremely narcissistic singularities. The last part of the study shows that the ego, acting as myriad isolated islands, never merges into a politically active community, into an effective we, can come together.

Keywords: cultural philosophy, philosophical anthropology, cultural studies, political philosophy, digital identity

1. Bevezetés: Homo politicus vs. homo digitalis

A ma *Politika* címen ismert, nyolc könyvből álló, államtudományokkal foglalkozó vizsgálódások I. könyvében Arisztotelész az ember lényegéről elmélkedve, a következőképpen fogalmaz:

„Mindebből tehát világos, hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény¹, s hogy az államon kívül élő ember is természet szerint, nem pedig véletlen folytán vagy satnyább, vagy erősebb, mint más ember; [...]. Világos, hogy miért inkább hivatott az ember állami életre, mint a méh vagy bármely más, csoportban élő állat. Hisz mint mondani szokás semmit nem tesz vaktában a természet [...] (Arisztotelész 1994: 1253a).”

Arisztotelész a teleologikus világszemléletének megfelelően, a világot benépesítő élő és élettelen létezők vizsgálatánál, azok értelmére kérdez rá, azaz annak meghatározására törekszik, mi lehet az adott tárgy vagy élőlény létezésének célja. Így tehát pl. egy szerszám teloszaként azt a feladatot vagy funkciót mutathatjuk fel, aminek végrehajtására azt létrehozta egy mester, az állatok és növények célja ezzel szemben a növekedéssel és a szaporodással függ össze. Ahogy pedig a fenti idézetből kiderülhetett, az ember lényegének meghatározásánál, az ember azon képességéből indul ki, ami alkalmassá teszi arra, hogy közösségeket alkosson, közösségek tagja legyen, és ezzel szoros összefüggésben képes legyen morális cselekvésre (Arisztotelész 1994: 1253a). Arisztotelész azt állítja tehát, hogy az emberi közösség (polisz, állam stb.) nem pusztán konvenciók eredménye, hanem az emberi természetben gyökerezik, és egy jól működő társadalomban sosem lehet akadálya az egyén szabadságának, hanem éppenséggel eszköze a szabadság elnyerésének (Arisztotelész 1994: 1253a; Ross 1996: 307–308).

Ahogy a *Politika* teleologikus világ- és embermagyarázatából kiderülhetett, Arisztotelész az ember *differentia specifica*-jaként, azaz az embert minden más létezőtől megkülönböztető jellegzetességként, a társadalmi térben cselekvés, alkotás, gondolkodás képességét és igényét mutatja fel. A 21. század második évtizedében, amikor a világ társadalmainak globális szinten kell konfrontálódniuk újabb és újabb politikai, gazdasági, egészségügyi válsághelyzetekkel, és a digitalizáció megállíthatatlan folyamatának kulturális, tudományos-technikai konzekvenciáival, az embert kitüntető közösségalkotás képessége is fundamentális változásokon megy át, melynek konzekvenciái a társadalom egésze és az egyén szintjén is merőben új helyzetet teremtenek.

Az előttünk álló vizsgálódások módszertani előkészítéseként szükség lesz azonban arra a fogalmi distinkcióra, amely a 'az analóg társadalmi tér' és 'digitális társadalmi tér' közt hivatott különbséget tenni. Tisztáznunk kell, mit jelöl a 'digitális társadalmi tér' kultúrafilozófiai fogalma a politikai filozófiai konvenció által kódolt 'társadalmi tér'-hez képest. A dolgozat kultúrafilozófiai érvelése arra a különbségtételre épít, amit talán legfrappánsabban a foucault-i heterotópia-fogalommal ragadhatunk meg (Foucault 2013: 9–22). Michel Foucault koncepciója távolról sem csak a filozófiai reflexiókban alkalmazható igen produktív módon, hiszen számos próbálkozást ismerünk, melyek a politikaielmélet, az irodalomtudomány, vagy akár az építészetelmélet területein igyekeznek hasznosítani az elméletet (Klass 2014: 265). Klass heterotópia-elemzésére támaszkodva kijelenthetjük, hogy a foucault-i koncepció értelmezésénél és gyakorlati alkalmazásánál egy roppant összetett, komplex gondolati konstrukcióval van dolgunk, melyben a foucault-i intenciók és a recepció már szinte szétszalazhatatlan módon keverednek. Ma a heterotópia-diskurzusokban nem a szó alapjelentése: „másik/eltérő helyek/el-lenhelyek” [hetero (más) toposz (hely)] dominál, hanem egy, a nyelvhez, és a nyelviséghez kötődő jelentésréteg, mely olyan diskurzusvariánsokként értelmezi a heterotópiákat, melyek egy-fajta ellen-diskurzusokként az adott téridő domináns diskurzusait mintegy aláássák, aminek

¹ Szabó Miklós fordításában az ember lényegének meghatározására használt arisztotelészi kifejezés a „*zoon physei politikon* (ζῷον φύσει πολιτικόν)” „állami életre hivatott élőlény” -ként jelenik meg, ami nézetem szerint plauzibilisan illeszkedik Arisztotelész pragmatikus érvelésébe, anélkül, hogy a „*zoon politikon*” egyéb aspektusait teljesen elfedné. Ezzel szemben túlságosan is leegyszerűsítő, és a probléma összetettségét elfedő a hosszú ideig meghatározónak számító Eckart Schütrumpf-féle német fordítás, mely a kifejezést „*politisches Lebewesen*”-ként (Aristoteles 1965: 1253a) azaz „politikai élőlény”-ként fordítja, aminek következtében elsikkad a kifejezéshez szorosan hozzátartozó jelentésréteg: a 'közöséghez tartozása ethosza'.

következtében az új koncepció felismerhető ugyan az uralkodó diskurzusok számára, ezeket azonban ők mégsem képesek a maguk episztemikus struktúráiban elhelyezni és helyesen értelmezni (Klaas 2014: 264). A jelen dolgozat érvelése azonban a heterotópia-koncepció azon értelmezéséből indul ki, mely a fogalom alapjelentésére, a térbeliségre koncentrálna. Ennél a jelentésrétegnél a heterotópiák alatt olyan tereket értünk, melyek nem csak egyes aspektusaikban, hanem lényegileg különböznek egy funkcionálisan jól működő térszerkezet többi elemétől. A dolgozat kontextusában a 'digitális társadalmi tér' par excellence egy ilyen heterotópiának számít, hiszen nem csak arról van szó, hogy radikálisan különbözzék a hagyományos társadalmi térrel, aláassa az abban érvényesülő értelmezési sémákat, hanem mintegy proaktív módon, helyettesíti, semlegesíti és bizonyos értelemben meg is tisztíthatja azokat.

A digitális társadalmi tér heterotópiaként történő értelmezését ki kell egészítenünk Foucault azon lényeges megjegyzésével, mely a heterotópiák nyitottságára ill. zártságára vonatkozik, azaz az ellen-terek azon sajátosságára, hogy nem minden további nélkül engednek belépést mindenki számára, hanem azt valamilyen feltételekhez kötik (Foucault 2002: 44–46). A digitális társadalmi tér mint ellen-tér részesévé válni és akként eredményesen működni, sem jelent automatizmust, hiszen a heterotópiába való belépés nem feltétlenül önkéntes, sőt előállhat az a furcsa helyzet is, hogy az egyén kénytelen-kelletlen belép egy ellen-térbe, de igazából nem válik részesévé az azt domináló diskurzusoknak. Olyannyira nem lesz részesévé az adott heterotopikus térnek, hogy ad absurdum azon belülről egy újabb heterotópiát nyit meg.

Az analízis alapvetően két nagy részre bomlik, mely részek a vizsgálódás egy pontján összekapcsolódnak majd, és egymást kölcsönösen magyarázó funkcióban lépnek fel.

Az első tematikus egység a globalizált kori digitális társadalmi teret térképezi fel, a klasszikus értelemben vett állam és társadalom heterotopikus variációjaként. Ennek során elsőként Martin Albrow nézeteiből kiindulva a kooperáción alapuló emberi közösség jövőjére kérdezzük, melynek során a globalizált világ társadalmi kapcsolatrendszerének és mindent átszövő szociális hálóinak mibenlétét vesszük szemügyre. Ezt követően kerül sor a homo digitalis és az állam viszonyának analizálására Albrow „performatív állampolgárság” (performative citizenship) (Albrow 2007: 278) tézisének felhasználásával. Az első egység lezárásaként tesszük fel a kérdést, van-e reális lehetőség a homo digitalis összefüggésében a tradicionális értelemben vett demokráciáról beszélni, továbbá értelmezhető-e egyáltalán a demokrácia fogalma a poszthumáná váló hipertér világában?

A dolgozat második egységének centrumában a napjainkra kiteljesedett digitális tér embere áll. A homo digitalis fenomenológiája természetesen messze meghaladná a jelen dolgozat kereteit, ezért most csak azokat az összefüggéseket kell megpróbálnunk transzparenssé tenni, melyek a digitális létmód és közösségalkotás képességén és igényének szempontjából relevánsnak tekinthetők. Ezek alapján interpretáljuk majd azt a fundamentális változást, ami az arisztotelészi homo politicus-tól (zoón politicon) vezetett el a homo digitalis-ig. A homo digitalis antropológiája során Byung-Chul Han kutatásaira támaszkodva, az általa bevezetett fogalmak mentén közelítjük meg a digitális tér alanyát, és gondoljuk újra Arisztotelész tézisének az ember rendeltetéséről.

2. A társadalomról a globális korban

A digitális társadalomról folyó politikai és politikai filozófiai diskurzus egyik leggyakrabban felbukkanó toposza a nemzetállamok szerepének és mindenekelőtt jövőjének latolgatása az új típusú társadalmi és politikai térben. A nemzetállamok jelentősége az állam és a társadalom egységének megteremtése és fenntartása vonatkozásában vitán felül álló tény, hozzá téve, hogy közösségi kapcsolódásokról, társadalmi egyműködésről, kultúraszervezésről évszázadokig csak nemzetállam keretein belül lehetett beszélni. A nemzetállami társadalomfelfogás egyik legfőbb sajátossága, hogy a társadalmat nem az azt alkotó autonóm szubjektumok felől ragadja meg, hanem a szubjektumok társadalmi struktúrában betöltött szerepvizsionainak irányából, azaz szigorúan funkcionálisan közelíti meg azt. Az ilyen típusú argumentáció következménye viszont az, hogy a mindent felülíró intézményi struktúra miatt épp az ember differentia specificáját jelentő 'homo politicus'-jelleg zárójelződik és jelentéktelenedik el. Martin Albrow, a

globális korról írt korszakos jelentőségű monográfiájában rá is mutat arra, hogy a nemzetálami gondolkodás territorialitásra és funkciószerepekre épülő sémái alkalmatlanok a merőben új, földrajzi, nyelvi, és kulturális határokat messze maguk mögött hagyó személyes és közösségi hálózatok és kapcsolódások kezelésére (Albrow 2007: 259–261). A digitális társadalmi teret alkotó emberi kapcsolatrendszerek leírásánál csak bajosan alkalmazhatók a régi sztereotip elképzelések, hiszen még az sem egyértelmű, kit tekintünk a digitális térben zajló közösségalkotó folyamatok tulajdonképpeni alanyainak. Ugyanis a késő modernitásig a kapcsolatrendszerek kialakításának és fenntartásának minimális előfeltételének a kapcsolat szubjektumainak közvetlen fizikai jelenléte számított. 2022-ben, egy kétéves világjárvány tapasztalataival a hátunk mögött erről egészen másképp vélekedünk immár. Épp ezért érdemes elgondolkodnunk azon, van-e mégis valamilyen univerzális elv, ami a nemzetállamok által kialakított *nemzeti* társadalomban épp úgy érvényesül, mint a digitális térben megvalósuló ún. poszt-nemzeti – *emberi* – társadalomban (Albrow 2007: 264–265). Bár a nemzetek feletti emberi közösség magasztos humanista eszméje sok évszázados múlttal rendelkezik, jellemző módon ez soha nem haladta meg az altruisztikus politikai teóriák szintjét, amit jól példáz az a tény, hogy az *emberi* társadalom egységessége a sok-sok világpolgárságot propagáló teoretikus próbálkozás ellenére is mindvégig a *nemzetállam* értelemezési keretén belül rekedt. Bármilyen vonzó is lehetett az egységes emberiségről Lessingnél² vagy épp Herdernél³ olvasható politikai-kulturális elképzelés, a nemzetállamok egységülésének politikai realitása mindvégig a nulla felé konvergált.

A digitális tér társadalmi a globális kor képződményeként nem, vagy csak részben ragadható meg abban a politikafilozófiai és politikatudományos keretben, melyen belül a nemzetállami társadalmak értelmeződtek. A nemzetállami társadalom leírásánál alkalmazott kategóriák: a nemzet, a nép, a közösség, az állam stb. noha nem veszítettek interpretatív erejükből, mégis jóval differenciáltabb megközelítést igényelnek a globális kor heterotopikus társadalmi valóságának vizsgálatánál. A digitális tér társadalmának leírásánál mindenekelőtt azt a fundamentális változást kell szem előtt tartanunk, amely egyrészt a nemzetállami önmaghatározást megalapozó – faktikus (földrajzi) és elvi (nyelvi/kulturális) – határtudatra, másrészt az ember új, a nemzetállami szerepközpontú megítéléstől eltérő értelemezésére vonatkozik. A globális kor és a vele párhuzamosan tért hódító digitális heterotópia elementáris változásokat hozott az államról és a társadalomról folyó diskurzusokba. Ezek közt az egyik legfeltűnőbb változás, hogy a nemzetállami diskurzus klasszikus fogalmainak merevségét egy nem feltétlenül jobb, de mindenképpen rugalmasabb állam- és társadalomfelfogással váltotta fel.

2.1 Az állam fogalmáról a digitális térben

A digitális társadalmi tér államfogalmát a nemzetekfelettséggel, a sokcentrumúsággal és bizonyos értelemben véve a decentralizáltsággal lehetne körülírni (Albrow 2007: 272), azaz a politikai állam és a nemzet fogalmának a modernitásban még megszokott összekapcsolása távolról sem tekinthető ma ennyire magától értetődőnek. A késő modernitás szubjektuma számára még ismeretlen és minden bizonnyal elképzelhetetlen volt a mára mindent átszövő transznacionális kapcsolat hálózata, és különösen az a jelenség, hogy a globális szinten zajló történeseknek akarva-akaratlanul minden egyes ember részesévé, vagy adott esetben szenvedő alanyává kell majd váljon, azaz személyes egzisztenciájára megy ki a játék. A 2020 tavaszán kitört Covid-19 világjárványtól a napjainkat meghatározó, már-már szürreális energiaválságig sorra konfrontálódnia kell a globális világfalu polgárának az új, még tanulandó világrenddel.

A késő modernitás állama még a földrajzi értelemben *behatárolt* territóriumon gyakorolta a hatalmát, és legitimitációja a közjó biztosításán alapult. A globális kor állama viszont „decentralizált, és mint ilyen meghaladja a nemzeti határokat, átjárja az emberek hétköznapi életét, ezáltal realizálva önmagát” (Albrow 2007: 274). Ma még túlzásnak tűnik globális államról beszélni, hiszen néhány globális intézményen (ENSZ, IMF) kívül, de facto nem láthatóak olyan globális adminisztráció jelei, melyek ismérvei lehetnének egy globális államnak, mégis okosabb számolnunk jövőbeni létrejöttével: ahogyan a digitális tér is kialakította a maga nemzetek

² Lessing: *Erziehung zum Menschengeschlecht*. (Az emberi nem nevelése)

³ Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. (Gondolatok az emberiség történetének filozófiájához)

feletti, szupranacionális hálózatát, racionálisan elképzelhető egy ilyen konstrukció létrejötte is.

2.2 Performatív állampolgárok

A globális állam digitális társadalmi terében élő ember analizisét megelőzően, érdemes mintegy összevetésképp figyelmet szentelnünk a nemzetállam polgárának leírására. Ahogy az eddigiekből kiderülhetett, a tradicionális argumentáció az állam alatt olyan szerveződést ért, amely alapvetően az emberi közösségek javának előmozdításában érdekelt (Albrow 2007: 278), és mint ilyen, az államot alkotó individuumok érdekében tevékenykedik, aminek következtében az egyén maga is érdekelt abban, hogy az állami közösség tagja, azaz az állam polgára lehessen. Ahogy Arisztotelésznél is olvashatjuk, csak az számít egy állami közösség teljes jogú polgárának, aki részt vesz a városállamot érintő döntésekben, és jogosult ott hivatalt is vállalni. (Arisztotelész 1994: 1275b). Azaz Arisztotelész az állam normál működésében az egyén közösségalkotó képességére nem csupán opcióként tekint, hanem az állam és a társadalmi közösség működését az azt alkotó egyének aktív participációjától teszi függővé. Érvétele szerint az állam az aktív, felelősen dönteni képes egyénekre van bízva.

Az állampolgárság modern felfogásai ennél azonban jóval kevésbé demokratikus módon közelítik meg ezt a kérdést: az állami közösség tagjainak jogai sokkal szerényebbek. Ennek az az oka, hogy újkori politikai realitásnak megfelelően az individuum nem a demokrácia játékszabályaiból kifolyólag számít a politikai közösség ágensének, hanem a központosított államhatalom kiterjesztésének eredményeként (Albrow 2007: 279), és mint ilyen, távolról sem a közösség életének proaktív tényezője, hanem inkább csak egy meghatározott jogokkal és kötelességekkel felszerelt közreműködője annak. Arisztotelész elképzelése a proaktív módon tevékenykedő állampolgárról, letlégyen bármennyire inspiratív is politikai filozófiai vonatkozásban, a nemzetállamok gyakorlatában látványosan megvalósíthatatlannak bizonyult.

A 3. fejezetben a globális kor digitális terét benépesítő állampolgárok vizsgálata következik, akik a tézisünk szerint sem az arisztotelészi proaktív individuumoknak, sem pedig a nemzetállam kötelességteljesítő polgárainak nem feleltethetők meg. Ha a politikai filozófiai diskurzusok között keresnénk vonatkoztatási pontot, akkor leginkább, a világpolgárságról szóló disputák tűnhetnek ígéretesnek. De óvatosnak kell lennünk ezzel az összevetéssel, hiszen a világpolgárság az eszmetörténetben Szókratész óta napjainkig virulensen jelenlévő tényező, mégsem haladta meg soha a politikai fikció határát (Fichte 1980: 157). Ettől függetlenül azonban módszertani szempontból hasznos lehet a diskurzusba emelése, hiszen a globális célok és szervezetek, a nyitott kommunikációs hálózat és legfőképp az a függetlenség, ami a nemzetállam polgáraitól megkülönbözteti a világpolgárság képviselőit, magyarázó erővel bírnak a digitális tér individuumainak leírásánál is.

3. A digitális tér társadalma

A digitális tér globális társadalmának közösségformáit vizsgálva sem az arisztotelészi demokrácia-értelemezést, sem a nemzetállami hatalomkiterjesztés teóriáit nem tekinthetjük kielégítő értelmezési keretnek. Már a 'társadalom' szó használatának jogossága sem teljesen egyértelmű. A magyar szó, akárcsak a német (Gesellschaft), angol (society) stb. megfelelői a „társ” szóból született latin 'societas' ekvivalenseként olyan emberi közösséget jelölnek, melynek tagjai főként praktikus hasznossági megfontolásokból szervezett és rendezett csoportokban együtt élnek és dolgoznak. Ha sorra vesszük a társadalmiság fenti premisszáit, világossá válik, hogy a digitális tér heterotópiája nyilvánvalóan nem tesz eleget ezeknek, azaz a digitális tér embertömegei nem rendeződnek társadalmi struktúrákba. Még ha elfogadjuk is, hogy a digitális téren belüli emberi viszonyok és jelenségek nem felelnek meg a politikai filozófiai klaszterikus kategóriák által jól leírható struktúráknak, a társadalmiság alapfeltételeinek, kell találnunk egy olyan értelmezési keretet, ami legalábbis előkészítheti digitális tér embertömegeinek antropológiai megközelítését.

Induljunk ki abból, hogy a digitális tér embertömegei, még ha nem is funkcionálnak társadalomként, így vagy úgy, mégis tömegesen kapcsolatba lépnek egymással, kommunikálnak, együttműködnek. Próbáljuk meg ezért tömegként megközelíteni a digitális tér embereit! Mít

jelent tehát a 'tömegek' kifejezés a digitális tér vonatkozásában? Ennek megválaszolására idézzük fel a napjainkban újra felfedezett Gustav Le Bon néhány tézisét a tömegek kapcsán. Gustav Le Bon a *Tömegek lélektana* című 1895-ben keletkezett munkájának *Bevezetésében* azt jövendölte, hogy a modernitásban a korábban meghatározó uralmi viszonyok jelentős mértékben átalakulnak majd, és a társadalom működését döntően a tömegek uralma fogja meghatározni (Le Bon 1913: 1–16). A tömegek uralma pedig szükségszerűen a kultúra hanyatlásához kell vezessen majd, ugyanis a kultúra letéteményesének számító individualitás, egyediség összeegyeztethetetlenek a tömeghatalommal, ahol a történelmi példák tanúsága szerint mindig „a tömegek tudattalan tevékenysége lép az egyének tudatos tevékenységének a helyére” (Le Bon 1913: 1). Le Bon a tömegtársadalom működésének leírásánál „infekciónak” nevezte el azt társadalmi-kulturális jelenséget, amikor a tömeg valamiféle közös szellemiséget és lelkeséget sugározva hipnotikus hatás alá vonja, kvázi megfertőzi az egyént (Le Bon 1913: 100–103). Némi-leg eufemisztikusan fogalmazva, ez a közös szellemiség lesz az a tényező, ami döntő szerepet játszik a tömeggé formálásban, abban az egységesítő folyamatban, melyben a tömeg olyan típusú egység- és közösségélményt kínál az individuumnak, mely mellékessé teszi, vagy legalábbis háttérbe szorítja az individuum saját, egyedi szellemiségét. Azt mondhatjuk, hogy a tömegkultúrában a tömeg dominanciája, és az ezen a zavarba ejtő és időnként félelmetes dominancián alapuló befolyásoló ereje szentesíti a tömeg uralkodó szellemiséget. Praktikus értelemben pedig a tömeg homogén struktúrájában kell keresnünk a tömeg működőképességének gyakorlati okát; abban a tényben, hogy a tömeget alkotó egyének akarata és érdekei mintegy alárendelődnek tömeg vélt vagy valós érdekeinek. Byung-Chul Han megfogalmazását idézve: A tömeg mindig *mi* és sosem *én*. Ez a T/1. személyű közösség-karakter eredményezi a tömeg összehangolt cselekvőképességét: azt a képességét, hogy egységes hangként, érthetően képes véleményét és követeléseket megfogalmazni.

Vajon érvényes-e, és ha igen, mennyiben Le Bon tömeganalízise a jelen vizsgálódás középpontjában álló homo digitalis-ra? Tömeget alkot-e egyáltalán a homo digitalis? A kérdés megválaszolásában a német kultúrafilozófus, Byung-Chul Han roppant érdekes tézisére támaszkodunk, aki szerint a digitális tér individuumai nem, hogy társadalmat nem alkotnak, de még csak tömeget sem.

Han e nehezen megragadható társadalmi entitás körülírására a „digitális raj” (digitaler Schwarm) elnevezést vezette be, ami a maga heurisztikus voltában épp annyira szellemes, mint találó (Han 2013). Bár a 'raj' szó jelenthet a magyarban katonai alegységet vagy méhrajt, esetünkben akkor jutunk közelebb a Han által javasolt értelmezéshez, ha a szó igei formájából a 'rajzik'-ból indulunk ki. A rajzó embertömeg emberek sokaságát jelenti, akik nagy csoportokban előzönlök az utcákat vagy határozott cél nélkül ide-oda járkálnak. A raj lényege tehát, hogy az azt alkotó individuumok közös, őket közösséggé tevő cél és összhang nélkül cselekszenek.

3.1 A digitális raj

A homo digitalis, és az általa alkotott digitális raj a digitális kommunikáció szülötte. Leírását érdemes ezért a digitális kommunikáció felől megközelítenünk.

Az internet, a digitalizált kommunikáció talán legfőbb platformjaként, azt sugallja, sőt arra kondicionálja a felhasználóit, hogy egy-egy információ annál hitelesebb, minél közvetlenebb, minél kevesebb szűrőn megy keresztül. A transzparencia igénye, a mindenbe belelátás vágya, a közvetítetlenség elvárása olyan világérzékeléshez és ezzel összefüggő kultúrához vezetett, ami a 20. század 80-as éveiben szocializálódott társadalomtudományokat merőben új helyzet elé állítja. A jelen dolgozatnak nem célja, hogy a kortárs világviszony kialakulásának történelmi fenomenológiáját nyújtsa, ezért csak felhívjuk a figyelmet arra a paradox és roppant aggasztó helyzetre, hogy a digitális médiumok anélkül voltak képesek a maguk eszközeivel gyökeresen átalakítani az ember valóságához fűződő viszonyát, hogy az az emberek tudatos döntéseink eredményeként, vagy legalább beleegyezésével történt volna. Byung-Chul Han látva ezt a helyzetet, a digitalis világrend teljes térhódítása kapcsán egyenesen kábulatról (berauscht) beszél, az öntudat olyan állapotáról, amikor az ember ítélőképessége oly mértékben lecsökken, hogy nem képes megfelelően átgondolt döntéseket hozni (Han 2013: 7–12). A digitális teret uraló, kábult valóságérzékelést kell tehát megvizsgáljunk ahhoz, hogy érvényes állításokat tehesünk a homo digitalis kapcsán, s felmérhessük a közösségalkotás lehetőségeit és jövőjét a

digitális raj káoszában. A digitális kábultság magyarázatát természetesen megnehezíti az tény is, hogy valamennyien részesei vagyunk a jelenségnek, következésképp a vizsgálat szempontjainak kiválasztása individuális percepcióink függvénye, és mint ilyen, bizonyos mértékig önkényes. A jelen tanulmány középpontjában a digitális tér azon aspektusai állnak, melyek ereendőően akár a digitalizáció megkérdőjelezhetetlen hozadékai lehettek volna, a megvalósult formájukban azonban a digitális tér közösségképződésének akadályáivá váltak:

- a) a közelség illúziója, a valóságoptimalizálás illúziója
- b) a cselekvés illúziója
- c) a tudás illúziója
- d) az információszabadság illúziója
- e) az önmegvalósítás illúziója
- f) a digitális rend illúziója

3.1.1 *Spectare vs. respectare: a közelség illúziója*

A digitális kommunikáció, és különösen az internet, korábban elképzelhetetlen mértékben számolta fel a távolságot az emberek között. A földrajzi távolságok digitális megszüntetésének lett azonban az emberek közötti kapcsolattartás minőségének szempontjából egy némileg problematikus, de nem teljesen váratlan következménye. A tradicionális kommunikációban korábban magától értetődő távolságtartás igénye hihetetlen sebességgel kezdett eltűnni. Márpedig a távolság megtartása mindig is az alapja és előfeltétele volt a másik ember tiszteletének, respektálásának, méltósága megőrzésének. A közösségi oldalak működés módjának és belső logikájának következtében azonban a távolságtartás jelentősége és elvárhatósága egyre inkább háttérbe szorult, a másik ember személyének tiszteletben tartása (*respectare*) a tiszteletlen indiszkréciónak, a *voyeur*-mentalitásának (*spectare*) adta át a helyét (Han 2013: 7). Azaz a másik embernek kijáró távolságtartó tekintet helyébe a tiszteletlen, nevetlen indiszkréciónak, a bámulás lépett. A digitális térben folyó kommunikációt eluraló tiszteletlenség pedig szükségszerűen vezetett el a privátszféra torzulásáig. Nem véletlen, hogy a személyiségi jogok védelme a digitális kommunikációs felületeken hatalmas jelentőségre tett szert. Az emberek közötti távolságot kiküszöbölő közelség egy etikailag és jogilag egyaránt rendkívül veszélyes állapothoz vezetett el, ami a digitális ágensek privátszférájának torzulásában kulminálódott. Roland Barthes tézisét idézve, csak akkor beszélhetünk intakt privátszféráról, ha az individuum megőrzi szubjektivitását, azaz nem válik percepciók objektumává (Barthes 2000: 28). Márpedig az eddigi argumentációból nyilvánvaló, hogy a személyiségi jogot nem tisztelő, a kamerák folyamatos jelenlétben voyeurizmusra kondicionált internethasználó nem csak objektumként tekint embertársára, de akarva-akaratlanul magát is objektummá teszi.

A digitális téren belüli közelség ellentmondásos és illuzórikus jellegének másik aspektusa a felhasználói anonimitással függ össze. A fentebb tematizált tiszteletlenség nem választható el a névtelenség mögé bújás, és az ezzel szorososan összefüggő trollkodás gyakorlatától. A digitális tér kommunikációját elöntő és azt egyre szélsőségesebben korrumpáló troll-kultúra jelentősége sokkal nagyobb annál, semhogy egy kézlegyintéssel elintézhethetnénk. A troll-lét tehát a digitális tér azon jellegzetességén alapul, hogy az a kommunikációban tendenciózusan a névtelenséget és az arctalanságot preferálja. Az anonimitás következményeként az üzenet elválik annak feladójától, ezáltal megsemmisíti a nevet, a másik személyt. Nem véletlen, hogy az ilyen típusú kommunikáció extrém módon affektív, átgondolatlan, sokszor tudatosan sértő. Ahogy azt korábban kifejtettük, a respektus, azaz a tisztelet megadása visszafogott, távolságtartó figyelmet jelentene. Elég, ha csak a respektus szó etimológiájára gondolunk. A „re-spectare” jelentése: visszatekintés, óvatosságot igénylő figyelem. Ezzel szöges ellentétben áll a troll-mentalitás távolságtartás nélküli, bárdolatlan tiszteletlensége, voyeurizmusa.

A digitális térhez kötődő közelség illuzórikus voltát érdemes a digitális kommunikáció struktúrája tekintetében is megvizsgálni, ugyanis ez utóbbi az első pillantásra határozottan szimmetrikus jellegűnek tűnik. Az lehet az érzésünk, hogy az információ forrása és az információt fogyasztó közti hierarchia eltűnt, és valamiféle utópikus információ-demokráciába jutottunk.

Csakhogy ez a teoretikusan üdvözlendő szimmetria egyáltalában nem ilyen evidens, sokkal inkább illuzórikus álom. Felix Stalder úgy látja, hogy a digitális tér kommunikációjában olyan eltolódás figyelhető meg, ami a vertikális kommunikációt valamiféle horizontális kommunikáció irányában változtatta meg (Stalder 2019: 131–151). Csakhogy a horizontálisan folyó kommunikációt egyébként kitüntető szimmetria és egyensúly a digitális térben távolról sem demokratikus hierarchiamentességként érvényesül, hanem valamiféle lapos, látszólag lenullázott hierarchiaként, ahol a résztvevők könnyen abba az illúzióba ringatják magukat, hogy hatalommal rendelkeznek, és szuverén individuumokként maguk hozzák meg döntéseiket. Az internetes trollok tevékenysége a hatalombirtoklás illúziójának elkeserítő iskolapéldája. A szuverén individuumok között megvalósuló tényleges horizontális kommunikáció feltétele a másik kölcsönös elismerésén alapuló távolságtartó tisztelet kell legyen.

3.1.2 A valóságoptimalizálás illúziója

Ontológiai szempontból a heterotópiák státuszának meghatározása feladja a leckét a kutatónak, nincs ez másképp a digitális tér heterotópiájánál sem. Mivel a digitális tér létfilozófiai pozíciója önmagában véve is roppant problematikusnak nevezhető, az ott kialakuló és kialakítható valóságviszony vizsgálata is további nehezen megválaszolható kérdések sorát nyitja meg. A jelen dolgozat kereteit természetesen szétfeszítené a probléma vizsgálata, módszertani és tematikus szempontból mégis érdemes azonban röviden kitérni a kérdésre a digitális tér ágenseinek perspektívájából.

Tézisszerűen azt mondhatjuk, hogy a digitális tér viszonya az analóg realitás teréhez mindenképpen konstitutívnek nevezhető, azaz a tér változásaiban, fejlődésében az imaginárius, a képzelőerő meghatározó fontosságú. Az imaginárius, a teremtő fantázia épp úgy az evolúciót szolgálja, mint a technika vagy a természettudományok. Az iconic turn, azaz a képiség fordulata természetesen nem pusztán a digitális tér kibontakozását befolyásolta, hanem jóval tágabb értelemben vezetett irányváltáshoz az emberi kultúra történetében. A nagy kérdés természetesen az volt, és az is maradt, tudnak-e a képek racionális tudást generálni és igazi információt közvetíteni, és amennyiben igen, milyen episztemológiai értékkel bírnak ezek a képi információk. A jelen vizsgálódás szempontjából különösen fontos Wilém Flusser *Eine neue Einbildungskraft* (Egy új képzelőerő) című művének hírhedt tézise a modern ikonolátriáról, arról a jelenségről, amely a képeket nem a valóságban való orientáció lehetséges modelljeinek tekinti, hanem felruhazza azokat a valóság ismerveivel, és ezáltal az imaginárius és a reális létező szféráit megengedhetetlen módon egymásba csúsztatja (Flusser 1990: 118ff). Amit Flusser még fenyegető veszélyként látott a 80-es évek végén, a digitális tér gyakorlatában kiterjedt formájában áll előttünk. Az ikonolátia a képeket szebbnek mutatja, mint a szegényes realitás, így az imaginárius vonzóbbá válik a valóságnál. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a digitális technika, és az ebből kifejlődött, mára mindent uraló social network beteljesítette az ikonikus fordulatban rejlő veszélyt: nem az a főprobléma, hogy a digitális valóságban a képi ábrázolások váltak egyeduralmukodóvá, hanem mindenekelőtt az, hogy ezek a képek tendenciózus módon egy szélsőségesen optimalizált álvalóságot kezdtek el ábrázolni. A kép és a valóság Flusser által vizsgált összecsúsztása a digitalizált térben oda vezetett, hogy a képeket túsul ejti az új digitális valóság. A képek most már nem a valóságot, hanem valamiféle perverz „feljavított” valóságot képviselnek (Han 2013: 41–44). Bár nem deklaráltan, de a digitális tér képkultúrája az analóg valóság megszabolásaként működik: ha valóság nem kellőképp jó, akkor digitálisan feljavítjuk.

3.1.3 A cselekvés illúziója

A filozófiai antropológia a modernitás emberének leírásánál tradicionálisan két konkuráló fogalmat használ. A régebbi fogalom Max Scheler 1928-as, *Az ember helye a kozmoszban* című írásában jelenik meg: „homo faber” (Scheler 1995: 43–47). A másikkal pedig Hannah Arendt harminc évvel későbbi *Vita activa* című művében találkozunk: „animal laborans”. A „homo faber” és az „animal laborans” hangsúlyeltolódásokkal bár, de mégiscsak a gyakorlati intelligencián alapuló tevékeny, cselekvő és alkotó létezést tekinti az ember differentia specificájának.

Az emberi tevékenység és cselekvés nemes pátosza Schelernél épp úgy meghatározója az emberfelfogásnak, mint Hannah Arendtnél. Cselekedni azt jelenti, újat elkezdni, létrehozni valami olyat, ami addig nem volt. A cselekvés épp ezért nem lehet gépies automatizmus; éppen ezzel mindig valami egyedi, valami kivétel lesz. Hannah Arendt első olvasatra patetikusként

tűnő módon „csodának” nevezi az emberi cselekvést, de az érveléséből nyilvánvalóvá válik, hogy a csoda alatt azt a kivételességet kell értsük, ami az individuum racionális döntések eredményeképp létrejött cselekvéseit megkülönbözteti a biológiai folyamatok vak automatizmusától (Arendt 2014: 16–18).

A homo digitalis, a digitális kor embere esetében máshogy definiálódik a cselekvés, a tevékenységen alapuló aktív létezés. Sem Scheler, sem Arendt definíciójának nem felel meg az a létmód, ami a homo digitalis-t jellemzi. Az analóg valóság nyújtotta kereteken belül nem kezd el valami újat, nem teremt semmit, nem kerül ki a kezei közül semmilyen új dolog. Ugyanakkor nem lehet nem észrevenni azt már-már pszichotikus teljesítménykényszeret, aminek a digitális közösség tagjai így is ki vannak téve. A teljesítmény kényszerének ez a formája természetesen eltér attól a kényszeretől, amit az analóg valóság ipari társadalma gyakorolt egykor polgáraitra. Míg a nemzetállamok valóságában a munka tere világosan elkülönült az otthon, a pihenés, a szabadidő világától, ma az online kommunikáció által megteremtett mobilitás következtében, bárhol és bármikor munkahelyé alakulhat a tér. Csakhogy az ilyen munkára az vonatkozik, amit Heidegger már 1949-ben leírt: „A derű ellenáll a puszta munkában rejlő megtevéstésnek, amely, ha csak önmagáért végzik, egyedül a semmist állítja elő” (Heidegger 1994: 221). Igazat kell ezért adnunk Hannak, amikor megjegyzi, hogy az oly annyira ünnepeelt online munkavégzés kulturális antropológiai szempontból igazi katasztrófát jelent (Han 2013: 49).

3.1.4 *A tudás illúziója*

A tevékeny élet és a gondolkodás kapcsolatának a jelen tanulmány szempontjából igen hasznos elemzésével találkozunk Heideggernél a *Lét és idő* első szakaszának harmadik fejezetében, ahol a filozófus az ember világhoz fűződő viszonyának leírására a „kézhezállóság” (Zuhandenheit) és a „kéznéllevőség” (Vorhandenheit) terminusait vezeti be (Heidegger 2004: 83–126). Értelmezésünk szerint a két heurisztikus terminus jól alkalmazható a digitális és az analóg téren belüli világviszony sajátosságainak magyarázatánál is. A két kifejezés közös eleme a „kéz”, ami a heideggeri filozófiában a tevékenység, a teremtő munka metaforájaként értelmezendő, és mint ilyen, az ember ontológiai leírásának egyik legfontosabb eleme. Az ember csak azzal tud valamit kezdeni, ami számára „kézhezálló”, ezt tudja felhasználni mindennapjaiban, ez lehet alkotótevékenységének eszköze, ezzel léphet közvetlen kapcsolatba, és ez érinti meg személyes létében, gondolkodásra és tudásszerzésre bízva. Ezzel áll szemben a „kéznéllevő”, ami pusztán létezik, anélkül, hogy az ember tevékenysége eszközöként tekintene rá, és ezzel gondolkodásra hívná őt. Egyszerűen csak ott tornyosul készen az ember előtt. A digitális tér – a hálózat – lényegileg a már kész feltárultságon alapul, azon a folyamatos transzparencián, amit az információk dömpingszerű jelenléte garantál. A probléma azonban az, hogy az információdömping nem hív gondolkodásra, sőt veszélybe sodorja a gondolkodást. Az analóg világ még nem kínálta készen a tudást; a szó szoros, és átvitt értelmében egyaránt meg kellett dolgozni érte, Heidegger szóhasználatával élve, a „fel kellett tárulnia” a kíváncsi szemek előtt (Heidegger 2004: 160–165; 172–177). A tudás ugyanis nem azonosítható az információval, ami kumulatív és additív. A tudás nem tolakszik elénk, a tudást meg kell szerezni, ami időt és kitartást vár el tőlünk, de talán épp ebben rejlik a megszerzésének ethosza.

3.1.5 *Az információszabadság illúziója*

A digitális tér transzparencia-fetisizmusa olyan nyilvánosság-kultúrát eredményezett, melyben immár lehetetlenné vált a hatékony és működőképes szűrők alkalmazása. Az online térben hömpölygő információáradatban a hírek rövidéletűek, az ún. kontent-gyártás kényszere az egyébként még komolynak nevezhető hírforrások esetében is oda vezetett, hogy a fajsúlyos mondanivalók és tartalmak egyre inkább a szenzációhajhász, felszínes fecsegésnek adják át a helyüket. A digitális tér uralkodó kultúrája aláassa a komolyságot és mélységet (Han 2013: 71–74). Érdemes megfigyelnünk az online hírforrások információközlésének stratégiáját; jól látszik, hogy a mindent felülíró clickbait-reflex ellehetetleníti a reflektált vélemények kialakítását. Az ilyen típusú, időt megspóroló megnyilatkozások zömében felületesekek, kizárólag a pillanatnyi helyzetet tudják több-kevesebb sikerrel értelmezni. Kitekintésre, nagyobb összefüggések diskurzusba emelésére már nincs lehetőség. De talán igény sem.

A digitális tér kultúrájának áttekinthetetlen káosza lecsapódik természetesen az individuum, a homo digitalis szintjén is. A kommunikáció sokrétű jelenség, aminek a verbalitás csak kisebb hányadát alkotja, szemben a nonverbális elemek túlsúlyával. Az arckifejezések, a gesztusok, a

testbeszéd, a taktilitás hiányában a kommunikáció lényeges elemei vesznek el, és egy kiüresedett torz információcsere szintjére süllyed. Mára az okostelefon a felszín uralmának abszolút szimbólumává vált. Egyet kell értsünk Byung-Chul Han-nal, amikor Jacques Lacan triád-elméletéből kiindulva úgy látja, hogy az obszesszív-vált okostelefon-használat mintegy a realitást megtorpedózva az imaginárius uralmához vezet, és ezáltal újjáéleszti a tükörstádium posztinfantilís világát, aminek következményeként a homo digitalis az őt egyébként is veszélyeztető nárcisztikus térbe zárva találja magát (Lacan 2017: 107; Han 2013: 37).

3.1.6 Az önmegvalósítás illúziója

Ha sorra vesszük a digitális tér már elemzett aspektusait, előbb-utóbb az egoval összefüggő kérdésekbe ütközünk. A voyeurizmus, az imaginárius elsőbbsége a reális rovására, az aszimmetrikussá torzult kommunikáció felszínessége, a rosszul értelmezett teljesítménykényszer, az információfetisizmus, mind a digitális tér alanyának nárcisztikus önimádatához vezetnek el, ahhoz a világviszonyhoz, amit a homo digitalis önoptimalizálási késztetéseként írhatnánk le (Han 2013: 63–65). Christopher Lasch már a 70-es években, *Az önimádat társadalma* című írásában megjövendölte, hogy az új századforduló a nárcisztikus ego jegyében áll majd, aki a maga infantilizmusában önmagába zártan szorong, mert fél és képtelen érzelmeit kimutatni, észre sem véve, hogy elveszítette realitásérzékét, hol szélsőségesen túlértékeli képességeit, hol kisebbségi érzések gyötrik (Lasch 1996). A digitális ego a folyamatos öntükrözés miatt öntudatlanul is abszolutizálja a digitális teret, miközben nem vesz tudomást a valóságról, és ezzel párhuzamosan alternatív valóságokat kezd létrehozni. Jellemző, hogy az alternatív valóságokról való beszédmód az esetek döntő többségében a szubjektum autonómiájaként értelmeződik, és mint ilyen, érthető módon, pozitív előjellel lesz a diskurzus része. A Han által bevezetett „önoptimalizálás” terminus célja a nárcisztikus alternatív valóság generálásának kritikája. A homo digitalis-szal szemben a homo faber, mint az analóg világ szubjektuma, alárendeli magát a valóság/a világ/a Föld törvényeinek (Heidegger 2000: 97), ugyanis nem a valóság ellenében realizálja meg önmagát, a hanem a valóságos világ, – ami mindig a Földet jelenti – alkotórészeként. A valóságnak filozófiai értelemben nincs alternatívája, ezért a digitális tér alternatívája nárcisztikus játéknak elmegy, de egyébként fából vaskarika. Mivel a homo digitalis nem veti alá magát a Föld törvényeinek, folyamatos önoptimalizálásra kényszerül, mintegy projektként tekintve önmagára. A digitális individuum a maga nárcisztikus önimádatában folyamatosan önmagával van elfoglalva, nem a meglévő valóságra figyel, hanem az általa kiagyalt alternatív világlehetőségekre. A folyamat paradoxona az, hogy a digitális térben működő világprojektek elméletileg még akár találkozhatnak is, befolyásolhatnak egymást, hatással lehetnének egymásra, sőt együtt is működhetnének. Csakhogy a homo digitalis egojának korábban már jellemzett öntükröző nárcizmusa lehetetlenné teszi ezt.

3.1.7 A digitális rend illúziója

A homo digitalis nárcisztikus önmegvalósítás-projektje kapcsán már kitértünk a digitális és az analóg téren belüli rend összevetésére. A homo digitalis világviszonyának utolsó aspektusaként vizsgáljuk meg közelebbről ezt a kérdést. Amikor Heidegger arról beszél, hogy az embernek alá kell rendelni magát a Föld törvényének, akkor a „Föld törvénye” összetétel alatt az antik görög *nomos*-t kell értenünk (Heidegger 2000: 97). A Föld törvénye tehát a terrális rendnek felel meg, ami a természet rendjét, az évszakok változását, élet és halál örök váltakozását írja körül. Az analóg világ rendje ilyen értelemben a változó emberi akarattól független stabilitást képviseli.

A digitális tér világa már nem képes ilyen stabil törvény felmutatására, hiányzik belőle a természet nomosának szilárd megbízhatósága, a határok belátásának és tiszteletének évezredes ethosza. Emberi kultúránk talán legfőbb erényei a Föld törvényének felismeréséhez kötődnek, ahhoz, hogy az ember ki van szolgáltatva a természet törvényeinek, amelyeket részben már megfejtett, de még mindig nagyon sok titkot tartogatnak a számára. Az emberi kultúrát meghatározó kategóriák: a cselekvés, a szellem, az igazság az analóg világ, azaz a terrális rend kategóriái.

A digitális rendben nem cselekedetek vannak, hanem matematizálható operációk (Han 2013: 67–70). Az emberi cselekvésekkel összefüggő bizonytalanságok ennek megfelelően csupán kiküszöbölendő anomáliákként vannak jelen a homo digitalis életében. A hangsúly a gyorsaságon van, hiszen az analóg világ latolgató attitűdje rontaná a digitális világ effektív működését,

akárcsak a szokatlan, váratlan, netalántán egyedi megoldások is, melyek megtörnék az operatív műveletek egyöntetű szabályszerűségét. A homo faber gyakran bizonytalan, illogikus döntései nem értelmezhetők a homo digitalis transzparenciára kondicionált világában.

Végül érdemes elgondolkodnunk azon a fura helyzeten is, hogy a matematizáción alapuló digitális térből tulajdonképp el lett űzve az *igazság*. Ott még a legjobb esetben is csak *helyesség* matematikailag definiált eseteiről beszélhetünk. Miért van ez így? A terrális, analóg világban megingathatatlan helye van a hamisnak, hiszen már a kétértékű logika alapján is tudjuk, hogy a *hamisság* megléte a feltétele annak, hogy egyáltalán beszélhessünk az *igazságról*. Úgy is fogalmazhatnánk, ahhoz, hogy az igaz meglétét tételezhessük, egyidejűleg a hamisat is tételeznünk kell. Az analóg világ emberének élete tehát a jó és rossz, az igaz és a hamis kettősségében mozgott, és fog is mozogni, amíg analóg a világ.

4. Záró elmélkedés a közösségalkotás lehetőségeiről a homo digitalis világában

Vizsgálódásunkat bevezetendő Arisztotelész *Politika* c. művének emberértelemezéséből indulunk ki, melyben a filozófus a rá jellemző pragmatikus szemléletének megfelelően, csak azt az embert hajlandó egy állam teljes jogú polgáraként elismerni, aki proaktívan részt vesz a városállam közösségét érintő döntésekben (Arisztotelész 1994: 1275b). Majd a modern nemzetállami koncepciót vettük szemügyre, és láttuk, hogy az államközösség tagjai ott a hatalomkiterjesztés révén részesülnek a politikai jogokból, de az ő esetükben már távolról sincs szó proaktív hozzáállásról, sokkal inkább a kötelezettségek teljesítése tekinthető az általános elvárásnak. Mivel a digitális társadalom esetében egyik koncepció sem alkalmazható eredményesen, Gustav Le Bon tömegtársadalom-elméletéhez fordultunk és jutottunk el a digitális társadalom digitális rajként történő értelmezéséig. A digitális raj metaforikus fogalmának használatával annak a kétségünknek adtunk hangot, hogy a digitális térben nyüzsgő nárcisztikus individuumoktól elvárható-e egyáltalán a közösségalkotáshoz szükséges minimális együttműködés igénye és képessége.

A digitális teret jellemző percepciók kapcsán már hivatkozott Wilém Flusser az egyik bochumi előadásában a következő költői kérdést tette fel hallgatóságának: „A telematikus ember [a homo digitalis – ML] kezdetét jelentheti-e egy olyan digitális antropológiának, mely az emberlélet telematikus [digitális – ML] kapcsolódásként magyarázza, olyanfajta kölcsönös elismerésen alapuló együttműködésként, ami majd a kreativitás nagy kalandját szolgálhatja?” (Flusser 2009: 251). Nos azt kell mondjuk, hogy Flusser optimista elképzelései az online hálózatokban a kreativitás kalandja által összekapcsolódó individuumokról a maguk messianisztikusságában rendkívül naivnak bizonyultak, és sajnálatos módon nem igazolódtak be (Han 2013: 61–66). Han rá is mutat arra, hogy Flusser a digitális társadalomban tévesen vélte a keresztény felebaráti szeretet kifejeződését felfedezni.

A homo digitalis valóságviszonyának főbb aspektusait felvázolva láthattuk, hogy a digitális tér a maga mindent átszövő kommunikációs hálózataival nem vezetett el egy új típusú demokratikus közösség létrejöttéhez. Sajnálatos módon nem Wilém Flusser arisztoteléanus utópiája, hanem Christopher Flash és Gustav Le Bon disztópikus jóslatai igazolódnak be a szemünk látára. A digitálizált információs társadalomban a közösség helyére az önző, nárcisztikus ego lépett. Az unalomig ismételt *social media* (közösségi média) csak a nevében közösségi, csak a nevében járult hozzá a flusseri kreatív, demokratikus és interszubjektív létmód megvalósulásához. A másik ember tiszteletén alapuló, a dialógust preferáló közös terek helyébe az áttekinthetetlen információ-áradatba belefáradt monologizáló szingularitások valósága lépett. Van az az információvolumen, ami fölött az információ többé már nem informál, hanem súlyosan deformál, hiszen a mennyisége miatt áttekinthetetlen, minőségét tekintve pedig ellenőrizhetetlen (Han 2013; Han 1995) Az autonómiájára olyan önhitt büszke homo digitalis a már elemzett öntükröző infantilizmusa következményeként észre sem veszi, hogy autonómiáját elveszítve maga is digitalizálódott, ezáltal ellenőrizhető, felügyelhető, és épp ezért manipulálható adattá vált.

Záró megjegyzésként annyit mondhatunk tehát, hogy nem beszélhetünk közösségalkotásról összefogásra képes és hajlandó emberek nélkül. A homo digitalis világviszonyának elemzése

nyilvánvalóvá tette, hogy a digitális tér jelenleg ismert formájában nem lehet szó társadalomról, csupáncsak tülekedő, egymást túloldibáló internetfelhasználó-rajokról, akik releváns kommunikáció és együttműködés hiányában politikai szempontból nem tényezők, pusztán cselekvésképtelen hikikomori⁴ (Sekimizu 2022).

Irodalom

- Albrow, M. (2007). *Das Globale Zeitalter*. Ford. Jakubzik F., Suhrkamp.
- Arendt, H. (2014). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Piper.
- Arisztotelész (1994). *Politika*. Ford. Szabó M. Gondolat.
- Barthes, R. (2000). *Világoskamra*. Ford. Ferch M., Európa Könyvkiadó
- Fichte, J. G. (1981). Válogatott filozófiai írások. Ford. Endreffy Z. Kis J.. Gondolat.
- Flusser, W. (1990). *Eine neue Einbildungskraft*. In: Bohn, V. (szerk.): *Bildlichkeit*. Suhrkamp, 115–126.
- Flusser, W. (2009). *Kommunikologie weiter denken*. Die Bochumer Vorlesungen. Fischer.
- Foucault, M. (2002). *Andere Räume*. In: Barck, K., Gente, P., Paris, H., Richter, S. (szerk.) (1990). *Aisthesis*. Reclam, 34–46.
- Foucault, M. (2013) *Die Heterotopien*. In: Foucault, M. (2013). *Die Heterotopien. Der utopische Körper*. Zwei Radivorträge. Suhrkamp, 7–22.
- Heidegger, M. (1994). A földút. Ford. Pongrácz T., In: Heidegger, M. (1994) „... költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*. Gonda/Cura.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. GA Abt. 1. Band 7 Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (2004). *Lét és idő*. Ford. Vajda M. Osiris.
- Han, B.-Ch. (2013). *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*. Matthes & Seitz.
- Klaas, T. (2014). Heterotopie. In: Kammler, C./Parr, R./Schneider U. J. (2014). *Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 263–266.
- Lacan, J. (2017). *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse: Das Seminar 1*. Ford. Hass N., Turia + Kant.
- Lasch, Chr. (1996). *Az önimádat társadalma*. Ford. Békés P., Európa Könyvkiadó.
- Le Bon, Gustav (1913). *A tömegek lélektana*. Ford. Balla A., Franklin-Társulat.
- Scheler, M. (1995). *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csatár P., Osiris/Gond.
- Sekimizu, T. (2022) *A Sociology of Hikikomori: Experiences of Isolation, Family-Dependency, and Social Policy in Contemporary Japan*. Lexington Books.
- Stalder, F. (2019): *Kultur der Digitalität*. Suhrkamp.

⁴ A *hikikomori* kifejezést a japán kultúrában olyan emberek körülírására használják, akik többnyire önkéntesen, minden kényszerítés nélkül, szobájuk négy fala közt, okostelefonjuk és számítógépük társaságában élik az életüket. A társadalom többi tagjához fűződő kapcsolataikat a minimálisra redukálják. A japán kifejezés szó szerinti jelentése: bezárkózás, visszavonulás a közösségből.