Digitális technológiák a társadalmi totalitásban és a műalkotások közvetítő funkciója

Kőszeghy Ferenc
ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola
kfccezar@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.64718/ciklus/2026-01-07

Tanulmányomban a digitális technológiák nem fetisizáló vizsgálatának elméleti és módszertani alapjait fogom tisztázni. Először az idevágó kortárs elméleti diskurzus két jellemző sajátosságának kritikájára fókuszálok. Egyfelől arra, hogy a digitalitás miért nem olyan törés vagy szakítás, amely radikálisan új társadalmi formációt hozott volna létre. Másfelől pedig, hogy a kortárs elmélet hogyan és miért helyezkedik a technológiai megelőzöttség álláspontjára, és mit fed el ez a megközelítés. Mindezt többek között Shoshana Zuboff és Gilles Deleuze idevágó munkásságának kritikáján keresztül tárgyalom, Evgeny Morozov, Christian Fuchs, Alexander R. Galloway és Karl Marx segítségével. A dolgozat utolsó harmadában bemutatom a digitális kapitalizmus e vizsgálatból következő, nem technológiai determinista fogalmát. Végezetül a digitális kapitalizmus e belátásokra támaszkodó vizsgálatára a kulturális megközelítést javaslom mint lehetséges vizsgálati módszert.
Kulcsszavak: digitális kapitalizmus, totalitásszemlélet, technológiai determinizmus, kultúratudomány

---

Digital Technologies in Social Totality, and the Mediating Function of Works of Art

In this paper, I will lay the theoretical and methodological foundations of a non-fetishizing examination of digital technologies. First, I will focus on a critique of two characteristic features of the relevant contemporary theoretical discourse. On the one hand, I will examine why digitality does not constitute a rupture or break that would have brought about a radically new social formation. On the other hand, I will explore how and why contemporary theory takes the position of technological determinism. I discuss all of this through a critique of the relevant works of Shoshana Zuboff and Gilles Deleuze (among other theories), with the help of Evgeny Morozov, Christian Fuchs, Alexander R. Galloway, and Karl Marx. In the final third of the paper I present a non-technological deterministic concept of digital capitalism derived from this analysis. Finally, at the end of the paper I propose a cultural approach as a possible method for examining digital capitalism.
Keywords: digital capitalism, totality, technological determinism, cultural studies

Bevezető[1]

Az internet, az okostelefonok, a platformcégek, az algoritmus, a mesterséges intelligencia: a 21. században a társadalmi viszonyok folyamatos átalakuláson mennek keresztül, és a változások zömét valamilyen módon egyes digitális technológiák térnyeréséhez szokás kötni. Ebben a tanulmányban digitális technológiák egy bizonyos vizsgálatának elméleti és módszertani alapjait fogom tisztázni. Abból az előfeltevésből indulok ki, hogy az életünket érintő változásokat az emberi tevékenységek mindenoldali függésének rendjeként értett össztársadalmi reprodukciós rendszer, a társadalmi totalitás történeti elmozdulásaként kell értenünk. E megközelítésmód bemutatása érdekében a digitális technológiák társadalmi hatásait vizsgáló kortárs elméleti diskurzus[2] két jellemző sajátosságának kritikájára fókuszálok. Egyfelől, hogy a digitalitást sokan törésként, szakításként értik, amely radikálisan új társadalmi formációt hozott létre, akár a modern társadalmi formációt, a kapitalizmust is felszámolva.[3] Ez álláspontom szerint nem egyszerűen korszakolási kérdés, ugyanis – mint az bemutatni igyekszem – a totalitás felőli vizsgálat előnye épp az, hogy e nézőpontból a történelmi folytonosságok azonosíthatóvá, láthatóvá válnak és tehetők. Másfelől pedig a kortársi elmélet azt állítva, hogy e paradigmatikus változás logikája kódolva van – ez esetben szó szerint – a technológiába magába, a technológiai megelőzöttség álláspontjára helyezkedik. Ez végső soron a technológia naturalizációját[4] jelenti, mert e megközelítés értelmében a technológia és annak aktuális használata nem történelmi-társadalmi folyamatok eredménye, hanem eredője. A totalitásszemlélet ezzel szemben a technológia és társadalmi változások

1 A kulturális és innovációs minisztérium EKÖP-25 kódszámú egyetemi kutatói ösztöndíj programjának a nemzeti kutatási, fejlesztési és innovációs alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. A dolgozat megírásában köszönöm a segítséget témavezetőimnek, Nemes Z. Máriónak és Schein Gábornak, doktorandusz társaimnak, továbbá szerkesztőmnek András Csabának, bírálómnak Csönge Tamásnak és Sipos Balázsnak, aki alapos visszajelzést adott a dolgozat egy korábbi változatára.

2 Habár a magyarországi technológiával kapcsolatos diskurzusokban hangsúlyos Friedrich Kittler heideggeriánus munkássága, ennek ellenére e hagyománnyal itt nem foglalkozom, kritika tárgyaként sem. Heidegger szerint a modern technika állványzat (Gestell), mégpedig a Lét igazságának állványzata, minden ezen az állványzaton keresztül tárul fel, így lesz például a természetből erőforrás a modern ember számára. Lásd bővebben: Kovács, 2025. Heidegger szerint tehát a modern technika az ember létét, vagy saját fogalmaim mentén inkább nézőpontját alapvetően meghatározza, uralja. Heidegger elmélete álláspontom szerint magas fokú technológiai determinizmus.

3 E pozíció legismertebb képviselője tudtommal Jánisz Varufákisz, aki szerint a digitális technológiák és azok szervezői „megölték" a kapitalizmust, a technofeudalizmus kora köszöntött ránk. Varufákisz elméletének cáfolatáról ld. Morozov, 2022.

4 A naturalizációt elsősorban Lukács György, Fredric Jameson és Mark Fisher munkássága nyomán mint a társas jelenségek természetivé tételének ideológiája értem. Bővebben a naturalizációról mint ideológiakritikai fogalomról lásd: András, 2024.

történelmi és dialektikus jellegét hangsúlyozza, túldeterminált rendszerek felvázolása helyett visszaadva a cselekvés lehetőségét az emberi aktoroknak.

A totalitásszemlélet teret ad a kulturális, vagyis kultúrán keresztüli vizsgálatnak. E megközelítésben a szűk értelemben vett kultúra termelése (tág értelemben minden kultúra, ami nem természet) egy emberi tevékenységkör a sok közül, amely kölcsönös függésben van az összes többi emberi tevékenységgel. E kapcsolat adja a vizsgálat alapját. A kultúrán keresztüli vizsgálatnak hipotézisem szerint van néhány olyan sajátossága, ami a felvázolt elméleti problémák meghaladását is lehetővé teszi. A kulturális produktumok mint emberi konstrukciók (alkotások) jelennek meg számunkra, amelyek dialektikus viszonyban vannak a szintén emberi konstrukcióként értett társadalmi totalitással, melynek a részei. Ez azt jelenti, hogy például a digitális technológiák társadalmi hatásai nem egy történelmi és társadalmi értelemben önmagában álló, naturalizált erő hatásaiként tűnnek fel egy műalkotás közvetítésében, hisz mindenekelőtt annak a konkrét műalkotásnak a konstruált terébe érkeznek. A totalitásszemlélet módszeréből következően amikor e technológiáknak tulajdonított hatások kulturális közvetítéseinek (pl. kortárs irodalmi művek) interpretációjára vállalkozom a későbbiekben, mely értelmezéseket e dolgozat hivatott előkészíteni, akkor valójában a modern kapitalista társadalmi viszonyok feltárását tűzöm ki célul, művek elemzésének segítségével. Az olvasásmódszertanom és esztétikai pozícióm két másik tanulmányban fejtettem ki, ahogy konkrét műelemzések sem tárgyai ennek az írásnak – mindez együtt alkotja a doktori disszertációt, amelyen dolgozom. Ebben a tanulmányban szorosan a digitális technológia – és általában a technológia – olyan megközelítését dolgozom ki, amely lehetővé teszi a téma kulturális közvetítéseken keresztüli vizsgálatát. A dolgozat végén pedig felvázolom e kulturális vizsgálat potenciális előnyeit.

Régi vagy új hatalom?

Megközelítésmódom korántsem kézenfekvő. Olyan korban állítom, hogy a digitális technológiák alárendelhetők a társadalmi totalitásnak, amikor a mindennapi tapasztalatunk afelé mutat, hogy a digitális technológiák alapjaiban változtatták meg az életünket, és nagy ágenciával rendelkeznek. De nemcsak a kortárs tapasztalat mutat ebbe az irányba: mára kritikai gondolkozók több generációja a kapitalizmus – az uralkodó össztársadalmi reprodukciós rendszer – II. világháború utáni megváltozását rögzíti, amit valamilyen módon a számítástechnika exponenciális fejlődésével is összefüggésbe hoznak (ez a fejlődés a háborútól egyáltalán nem független, lásd például Alan Turing kódfejtő gépét). Mark

Fisher 2009-ben írta, hogy „a Jameson által leírt folyamatok elmérgesedése folytán az elmúlt évtizedekben egyfajta minőségi változásnak lehettünk tanúi, amely új fogalmakat kíván" (Fisher, 2021 [2009], p. 24), Fredric Jameson a Fisher által hivatkozott 1989-es könyvében (*A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*) a kulturális változásokat, melyeket ő *posztmodern*nek, Fisher többek között a fentebbi idézet következtében már *kapitalista realizmus*nak hív, a címbe foglalt „kései kapitalizmus"-sal magyarázza. A *kései kapitalizmus* fogalma Ernest Mandel 1972-es (!) *Late Capitalism* című, gazdasági változásokat rögzítő munkájából származik. A Mandelre hivatkozó Jameson úgy látja, hogy a Mandel által leírt gazdasági változások (a háború utáni harmadik ipari forradalom hatásai) az össztársadalmi pszichológiai/mentális folyamatok belső logikája révén a kultúrában később jelentek meg, az ún. posztmodern formájában (Jameson, 1991 [1989], p. xix). Mandel munkája a Kondratyjev-ciklusból indul ki, amely szerint a kapitalizmusban nemcsak rövid, 10-15 éves, de hosszú, 40-80 éves ciklusok is léteznek, és a 1970-es évek elején értünk a háború után induló ciklus csúcsára. E ciklust Mandel leírásában a gazdaság minden ágának teljes iparosítása jellemzi (Mandel, 1975 [1972], p. 191), automatizációra való növekvő törekvés a gazdaság egészében, és mindennek következtében az elektronikus számításon alapuló technológiák egyre széleskörűbb ipari használata. Ez a harmadik technológiai forradalom (uo., p. 194). Fisher felől visszafelé olvasva tehát három generációnyi kritikai elmélet konklúziója a következő: a jelenleg uralkodó ideológiai állapot a *kapitalista realizmus* (a maximális naturalizáció állapota, amikor a társadalmi valóság elképzelhetetlen a kapitalizmuson kívül), melyet megelőlegeztek a *posztmodern* bizonyos folyamatai, melyeknek maguknak a *kései kapitalizmus* – a harmadik technológiai forradalom –, tehát az automatizáció és az elektronikus számításon alapuló technológiák ágyaztak meg.

A kritikai elméletek ezen hagyományvonalán és általában a kritikai elméleteken túl is meghatározó a harmadik technológiai/ipari forradalom, Kelet-Európában a tudományos-technikai forradalom (Kalmár, 2014, pp. 166–197, 390–399, idézi és összefoglalja Sipos, 2024, p. 15) gondolata. Széles körben elterjedt koncepcióról van szó. Sőt, ma már szokás használni a negyedik ipari forradalom kifejezést is, amely technoutópista propagálói szerint az első (gőzgép), a második (elektromosság) és a harmadik (számítástechnika) ipari forradalom után az internetet használó eszközök, az adatgyűjtés, a mesterséges intelligencia stb. kombinációja révén forradalmasítja (vagy pontosabban: forradalmasítani fogja) a termelés egészét – kritikaibb megközelítésben a koncepció inkább tűnik ígéretnek, reklámnak, vagy, a téma kutatója, a kulturális materialista[5] szociológus Christian Fuchs megnevezésében: ideológiának (Fuchs, 2018).

5 E terület főképp Raymond Williams munkásságához kötődik.

Összegezve: a digitális technológiák, az ipari termelés és a hatalmi és kulturális viszonyok összefüggő alakulásának teorizálása szinte egyidős magukkal a digitális technológiákkal. A közelmúlt kétségkívül legismertebb, legnagyobb hatást kiváltó munkája, amely a digitális technológiák társadalomalakító hatását vizsgálja, Shoshana Zuboff 2018-ban megjelent *A megfigyelési kapitalizmus kora* (magyarul: 2025) című munkája. A könyv – a címével ellentétben – nem a megfigyelést (adatgyűjtést) teszi meg a kortárs kapitalizmus legfontosabb törekvésének, ugyanis az csak szükséges előfeltétele a szerző által *instrumentarista hatalom*nak nevezett új hatalomforma felemelkedéséhez – a hatalom ebben a kontextusban uralmat jelent, és nem a felszabadult tömegek hatalmát. Érvelése szerint a nagy internetes platformcégek – fő példái a Google és Facebook – az ún. viselkedési többletet *(behavioral surplus)* képesek hatalommá formálni: az internetes tevékenységek során felgyűlő adathalmaz alkalmas arra, hogy felhasználásával ezek a cégek nagy tömegek viselkedését „módosítsák, előrejelezzék, pénzzé tegyék és ellenőrizzék" (Zuboff, 2025 [2018], p. 316). Ez pedig szerinte nem csupán egy gazdasági tevékenység a sok közül, hanem egy új hatalomforma alapja. Az *instrumentarista hatalom* a könyvben a *totalitárius hatalom* párjaként lepleződik le – Zuboff érvelése során elsősorban Hannah Arendt, a totalitárius rendszerek kutatójának közismert munkásságára hivatkozva a hatalom vagy inkább uralom/elnyomás e két formáját azonosítja: „míg a totalitarizmus erőszakkal operált, az instrumentarista hatalom a viselkedésmódosítás eszközeit használja" – írja (uo., p. 322). A megfigyelési kapitalizmus Zuboff szerint egy „piaci erők által vezérelt, felülről irányított puccs" (uo., p. 452),[6] egyben pedig egy torz kollektivista orientáció visszatérése, miután „alábbhagyott a fasiszta és a szocialista fenyegetés" (uo., p. 445).

Álláspontom szerint Zuboff téved, amikor instrumentarista hatalom fogalmával leírt jelenséget a digitális kapitalizmus sajátosságának teszi meg, a koncepció vak arra, hogy a hatalom ilyes működése mindig is jellemző volt a kapitalizmus társadalmaira. Miként arra a könyvnek hosszú elemzést szánó Evgeny Morozov rámutat (Morozov, 2019), Zuboff vállalkozásának legfőbb hiányossága, hogy nem tisztázza kielégítő és főképp meggyőző módon a viszonyt és a különbséget a megfigyelési kapitalizmus és a kapitalizmus között. Ennek legfőbb oka Morozov szerint, hogy nem vet számot azzal, hogy a kapitalizmus mint társadalmi rendszer mindig is alakította az emberi viselkedést. „Ha a megfigyelési kapitalizmust új, láthatatlan leviatánunknak tekintjük, akkor nem vesszük észre, hogy a kapitalizmusban a hatalom már több száz éve hogyan működik: a láthatatlan leviatán már jó ideje velünk van" (Morozov, 2019).

6 Ford. tőlem az angol kiadás alapján. A magyar kiadásban ezen a szöveghelyen a mondatból kihagyták a „market-driven" magyar megfelelőjét.

Számtalan olyan elemzést, elméleti fogalmat találunk, amely a modern társadalmi rend Zuboff fogalmaival erőszakmentesen viselkedésmódosító tendenciáját domborítja ki, bizonyítva, hogy ez a jelenség megelőzi a digitális technológiákat. Morozov egyik példája kézenfekvő – Karl Marx munkássága –, de említi az antimarxista Friedrich Hayeket is, aki szintén elismeri, hogy a piaci verseny olyan személytelen kényszer, amely alakítja az emberek életmódját. A könyv másik kritikusa, Blayne Haggart pedig Antonio Gramsci fogalmának, a hegemóniának a hiányát hangsúlyozza (Haggart, 2019, p. 232). Éber Márk Áron, magyar Gramsci-értelmező megfogalmazásában: „a hegemónia abban különbözik a diktatúrától Gramsci szerint, hogy nem pusztán kényszeren és elnyomáson nyugszik, nemcsak az erőszak állandó fenyegetésén és félelmen alapul […] A hegemóniaépítés az önkéntes beleegyezés megszerzését célozza" (Éber, 2023, p. 71).

Van még két szerző, akik hiánya Zuboff érveléséből még feltűnőbb és jelentőségteljesebb: Michel Foucault és Gilles Deleuze. Feltűnő, mivel a könyv címében az operatív jelző – *surveillance* – első ránézésre a munkát a *surveillance studies* diszciplinájába sorolja, és Foucault elmélete a *fegyelmezés*ről, illetve az azt továbbgondoló deleuze-i *ellenőrzés* e terület meghatározó alapfogalmai (Yar, 2014 [2003], p. 83). És jelentőségteljes, mert elméleteik pont arra vonatkoznak, amiről Zuboff hallgat: nem a fasiszta és a szovjet totalitárius hatalmat elemzik, mindketten a nyugat-európai társadalmak „láthatatlan" uralomformájának tudósai.

Az ellenőrzés itt tárgyalt fogalma Deleuze kései (1990-es), de nagyhatású,[7] *Utóirat az ellenőrzés társadalmához* (Deleuze, 1997 [1990]) című rövid esszéjéből származik, melyben a francia filozófus a Michel Foucault által leírt fegyelmező társadalmak válságáról és azt felváltó új társadalmi rendszerről ír. A 18–19. században kialakuló és megszilárduló *fegyelmező társadalmat* Foucault szerint – Deleuze olvasatában – az olyan zárt terekre osztás jellemzi, mint az iskola, a gyár vagy a börtön. Ez a rendszer az egyének fizikai térben elfoglalt helyét és kiterjedését (a testét) szabályozza, a határátlépéseket pedig bünteti. Ehhez képest Deleuze szerint a II. világháború után kialakulóban lévő új rendszer, a már/még létező fegyelmi rendszerek mellett létrejövő *ellenőrzés társadalma* nem oszt zárt terekre és nem büntet: magasan szervezett, hálózatos rendszer, amely fegyelmezés helyett előre meghatározza a cselekvés lehetőségeit, prediszponál. Nem jelöli ki az egyén helyét, hanem különböző absztrakt gépezetek – társadalmi formációk – segítségével értékekre, Nyíri Szabolcs, Deleuze egyik értelmezőjének kifejezésével „információáramlásokra" bontja (Nyíri, 2022, p. 217). Esszéjében Deleuze nem csak absztrakt gépezetekről értekezik.

7 A *surveillance studies*-ra tett hatása mellett ez a rövid esszé központi jelentőségű Antonio Negri és Michael Hardt „posztmarxista" művében, az *Empire*-ben, továbbá a digitális kapitalizmus kutatója, Alexander Galloway munkássága is támaszkodik rá – róla még lesz szó a továbbiakban.

A különböző „társadalmi típusokhoz" konkrét technológiákat, gépeket rendel: „Az egykori uralkodói hatalom egyszerű gépeket használt: emelőt, csigát, órát; a fegyelmi társadalom energiával működő gépeket […] míg az ellenőrzés társadalmát a gépek harmadik típusa, a kompjúter jellemzi" (Deleuze, 1997 [1990]). Deleuze felfogásában „a gépek fejlődését a kapitalizmus gyökeres átalakulásának kell tekintenünk" (uo.).

Habár Zuboff nem foglalkozik Deleuze szövegével, az *instrumentarista hatalom* és az *ellenőrzés társadalma* hasonlósága okán olvashatjuk úgy is Zuboff könyvét, mintha a Deleuze által korán felismert folyamatok eredményét összegezné – ez esetben nem sérülne a könyv központi tétele, miszerint új uralomformával állunk szemben. Ám, miként erre Mark G. E. Kelly, a szóban forgó Deleuze-szöveg Foucault felőli kritikusa rámutat: azok a megkülönböztető jegyek, melyek az ellenőrzés társadalma alapját képzik Deleuze-nél, valójában már Foucault koncepciójában jelen voltak (Kelly, 2015, pp. 154–155). Nemcsak arról van szó, hogy Deleuze vállaltan épít Foucault elméletére, illetve, hogy mindkettejük itt taglalt elméleteire nagy hatást gyakorolt William S. Burroughs amerikai író munkássága (Gontrarski, 2020), hanem arról, hogy az ellenőrzés deleuze-i fogalma nem különbözik a foucault-i fegyelmezéstől, hisz része annak. Foucault következetesen rámutat, hogy a fegyelmezés lényege, hogy „lelket" termel, az aszimmetrikusan kivívott konszenzualitás a fegyelmezés eszköze. Bármely felvetés, amely a „puha", viselkedést befolyásoló és nem előíró hatalomban új uralomforma kialakulását véli felfedezni, „nem veszi tudomásul, hogy egy ilyen átmenet a Foucault által fegyelmezésnek nevezett dolog lényegét képezi, amióta az évszázadokkal ezelőtt létrejött" (Kelly, 2015, p. 155).

Saját, évekkel ezelőtti álláspontomat (Kőszeghy, 2022) felülbírálva egyetértek Kelly és Morozov érvelésével: a digitális technológiák nem kötődnek új hatalmi forma felállításához. Ez nem jelenti azt, hogy a Zuboff vagy Deleuze által azonosított jelenségek problémátlanok volnának, vagy hogy e problémák felismerése ne járulna hozzá a kortársi világunk megértéséhez. Ám hogy pontosabban értsük e tárgyat, érdemes azt az eddig felvázolt tágabb történeti perspektívában elhelyezni: a digitális kapitalizmus működésében a modern uralmat fedezhetjük fel – és nem mást.

A technológiai fetisizmus

Ha kritikusnak is kell lennünk Zuboff hatalomkoncepciójával, megközelítésmódjában mindenképp előremutató, hogy a megfigyelési kapitalizmust és az instrumentarista hatalmat nem tekinti a digitális technológiákból következő szükségszerű kimenetnek, nem technológiai determinista. Vele szemben a technológiai megelőzöttség Deleuze

esszéjében már hangsúlyosabb, ő a digitális technológiákat az *ellenőrzés társadalmának* konstitutív részeként határozza meg. Ebben a modellben az új hatalmi működést a technológiai fejlődés révén létrejövő újfajta gép, a számítógép teszi lehetővé és szervezi. Ám a digitális technológiákat különböző koncepciók mentén nemcsak Deleuze, hanem több meghatározó kortárs értelmező is, például Mark Fisher tanára, közös egykori kutatócsoportjuk vezetője (Cybernetic Culture Research Unit), az akceleracionista Nick Land (Nyíri, 2024), az autonóm marxista Franco „Bifo" Berardi (Bifo, 2011) vagy a luddita álláspontra helyezkedő Jonathan Crary (Crary, 2022), felforgató, társadalom-(újra)szervező erőként festi le.

A kortárs technológiai determinizmus (legyen ez technooptimista vagy pesszimista) jobb megértésének és kritikájának érdekében Alexander R. Galloway 2013-as *A filozófia nyomorúsága: realizmus és posztfordizmus* című szövegének fő tézisei felé fordulok. Esszéjében Galloway a kortárs kontinentális filozófia ún. spekulatív realista vagy újrealista iskolájához tartozó gondolkodók (elsősorban Quentin Meillassoux, másodsorban Bruno Latour és Graham Harman) filozófiáját bírálja. Ám címében megidéz egy másik művet: Karl Marx 1847-es *A filozófia nyomorúsága. Válasz Proudhon úrnak „A nyomorúság filozófiája"-ra* című írását. Ez szintén polemikus szöveg, Pierre-Joseph Proudhon, Marxhoz akkor politikailag közel álló francia anarchista-szocialista gondolkodó elméletét bírálja. A szöveg sok tekintetben a későbbi főmű, *A tőke* egyik előtanulmányának tekinthető, jelen dolgozatban azonban nem központi (és majd később alaposabban kifejtett) állításai jelentik a fókuszt, ehelyett e korai szöveg technológiával kapcsolatos gondolatai érdekelnek. Ugyanis Proudhon technológiával (termelőerőkkel, termelési szerszámokkal, gépekkel) kapcsolatos nézeteinek bírálata lehetőséget ad a fiatal Marx számára, hogy e szövegben tisztázza technológiával kapcsolatos alapvető nézeteit. Először Marx e Galloway által megidézett szövegének technológia-értelmezését vázolom fel, hogy jobban érthetővé váljon, mi alapján kritizálja Galloway az újrealista iskolát, és mik azok a módszertani alapok, amelyek számomra is fontosak mindebből.

Marx egyik alapvető kritikája Proudhon szövegével, hogy a „valóságos viszonyokat" csupán a közgazdasági kategóriák realizációjaként érti – a polgári közgazdászokhoz hasonlóan. Ehhez képest, Marx szerint, éppúgy fordítva kéne elgondolni az elmélet és társadalom viszonyát. „A közgazdasági kategóriák csak a társadalmi termelési viszonyok elméleti kifejezései, absztrakciói". A termelési viszonyok változását pedig Marx e ponton a termelőerők fejlődéséből vezeti le:

> A társadalmi viszonyok szorosan összefüggnek a termelőerőkkel. Új termelőerők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési

> módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat. A kézimalom a hűbérurak társadalmát, a gőzmalom az ipari tőkések társadalmát eredményezi. Ugyanazok az emberek, akik a társadalmi viszonyokat anyagi termelési tevékenységüknek megfelelően létrehozzák, termelik társadalmi viszonyaiknak megfelelően az elveket, az eszméket, a kategóriákat is. (Marx, 1959 [1847/1885], p. 125)

Marx szerint az új technológiák új termelési eljárásokhoz és a termelés újfajta megszervezéséhez vezetnek. Ez aztán valamennyi társadalmi viszony megváltoztatását eredményezi, a kézimalomból feudalizmus, a gőzmalomból kapitalizmus lesz. Az új társadalmi viszonyok pedig új elveket, eszméket, kategóriákat hoznak létre. Marx itt a technológiai megelőzöttség alapsémáját mutatja fel. Látszólag.

Ezt a levezetést ugyanis a szöveg további részletei jelentősen árnyalják. Marx, kritizálva Proudhonnak a munkamegosztás és a gépek viszonyát taglaló gondolatait, jelentősen módosítja saját fentebbi kijelentését, amely önmagában még az új termelőerők megjelenésétől az eszmék megváltoztatásáig jut, tehát lineáris kauzalitást tételez. Végül sokkal dialektikusabb kép rajzolódik ki. Először rámutat, hogy a gép önmagában még semmi, puszta termelőerő, közgazdaságtani szempontból elemezhetetlen. „A gépek alkalmazásán alapuló modern gyár, a társadalmi termelési viszony, közgazdaságtani kategória" (uo., p. 142). Azaz az elemzés csak onnan kezdődhet, ha az új termelőerőket az emberek meg is szervezik, *társadalmi viszonnyá* teszik, végezetül társadalmi formációvá. Önmagukban még nem konstitutív erők, a társadalmi termelési viszony az, ami a gépben rejlő társadalomformáló erőt valóságossá teszi. Mindebből kiindulva az is feltételezhető (habár ezt itt Marx nem írja), hogy az emberek a gépekben rejlő potencialitást többféleképpen is realizálhatják, az, hogy milyen társadalmi termelési viszonyok, majd milyen társadalom jön létre a technológiai változások következményeként, a gépben rejlő potencialitás és az emberi szervezés összjátéka. Még egy lépéssel továbbmenve, Marx a gyár kortárs fejlődését áttekintve arra jut, hogy a maguknak a gépeknek a létrejötte is társadalmi összjáték eredménye. „1825 óta csaknem minden új találmány a munkás és a vállalkozó közötti összeütközések eredménye volt. [...] Minden újabb, valamelyest is jelentős sztrájk után egy új gép bukkant fel" – írja (uo., p. 147). Az adott társadalmi viszonyok, például az olyan antagonizmusok, mint ami a munkások és a vállalkozó között feszül, meghatározzák a technológiák létrejöttét, melyek aztán bizonyos termelési viszonnyá szervezve, meghatározzák az őket létrehozó társadalmi viszonyokat, amely viszonyok aztán újabb gépeket szülnek és így tovább.

Alaposabb marxológiai elemzésre itt nincs tér, de a fiatal Marx eddig kifejtett dialektikus álláspontját mindenképp érdemes kiegészíteni azzal, ahogy az érett Marx látja

a tőkét: mint *holt munka*, amely uralkodik és „vámpír módjára" élősködik az élő munka felett (Marx, (1967 [1867], p. 218). A tőkés rendszer leírásának e horrorisztikus, temetői retorikájában, annak egyik kortárs magyar értelmezője, B. Kiss Mátyás szerint sűrítve megtaláljuk Marx gazdaságelméletének alapvonalait (B. Kiss, 2022, pp. 103–104.). A tőke mint monstrum képes az átváltozásra, sőt, alakulásának körforgásában gyarapodik: a pénztőkéből termelőtőke, majd árutőke, végül ismét pénztőke lesz. A metamorfózis motorja az emberi munka, amely ebben a körforgásban tárgyiasul, halott munkává válik – múltban elvégzetté, és a munkástól elszakítottá (egyszerre időbeli és térbeli változás). A gép a kései marxnál a termelőtőke alesete, állótőke (olyan termelőtőke, amely értéke nem változik a termelési folyamat során, fokozatosan amortizálódik), maga is holt munka. Ebben az értelemben a gép mégis uralkodik a munkás felett – „a munkás számára a tőkés uralom mint technológia jelenik meg" (Tamás, 2021, p. 401. idézi B. Kiss, 2022, p. 112). A korábbi fejtegetéseket kiegészítendő mindez azt jelenti, hogy marxista megközelítésben is igen nagy hatókört tulajdoníthatunk a technológiáknak. Ez nem technológiai determinizmus, ugyanis a gépek potencialitása itt egykori emberi munka eredménye, a technológia megértéséhez pedig pont e holt munka történeti felfejtése szükségeltetik. A kortársi társadalmak nézőpontjából azonban tagadhatatlan, hogy a jelenbeli tevékenységek lehetőségmezejét nagyban – és a kapitalizmus fejlődésével a feltevés szerint egyre nagyobb mértékben – befolyásolja a holt munka uralma.

Marx elmélete mégsem csap át a gépeknek való totális kiszolgáltatottságunk kinyilatkoztatásának helyévé – ez ugyanis a teória olyan hamis győzelme lenne, amelytől Fredric Jameson is óva int (Jameson, 1991, p. 4), hisz ha tökéletesen zárt rendszert építünk, akkor nem marad hely a tagadásnak, a cselekvésnek, a lázadásnak, azaz elméleti munkánk teljesen értelmetlennek és hiábavalónak bizonyul. Marx már az 1847-es szövegben is rámutat arra, hogy épp a növekvő kiszolgáltatottság hozhat létre nem várt alternatívákat. Marx szerint a gépek fejlődése a termelési viszonyok szintjén a munkafolyamatok alkotórészekre bontását célozza és eredményezi. Így az egységes munkafolyamat sok apró, automatikusan géppel elvégeztethető részfolyamatra bomlik szét, a munkás már nem lehet speciális szaktudás, egy egész munkafolyamat ismeretének birtokában. „Mindent egybevetve, a gépek bevezetése növelte a munkamegosztást a társadalmon belül, leegyszerűsítette a munkás feladatát az üzemen belül, egyesítette a tőkét és még jobban széttagolta az embert" (Marx, 1959 [1847/1885], p. 148). Amellett, hogy ez kísértetiesen hasonlít arra, ahogy a digitális logikát mint diszkrét alkotóelemekre bontási műveletet szokás leírni, az ebben a legmeglepőbb, hogy mindezt Marx nem tisztán az elnyomást fokozó folyamatként jellemzi. Ugyanis habár a munka szétbontása által a munkás speciális tudása elvész, épp ez a rombolás nyit utat Marx szerint az emberi egyetemesség szférája felé:

> Ami az automatikus gyáron belüli munkamegosztást jellemzi, az az, hogy a munka elvesztette minden speciális jellegét. De mihelyt mindenfajta speciális fejlődés megszűnik, érezhetővé kezd válni az egyetemesség iránti szükséglet, az egyén integrális fejlődésére irányuló törekvés. Az automatikus gyár kiküszöböli a specialistákat és a szakmai korlátoltságot. Proudhon úr, aki az automatikus gyárnak még ezt az egyetlen forradalmi oldalát sem értette meg, visszafelé tesz egy lépést, és azt javasolja a munkásnak, hogy ne csupán a gombostű egytizenketted részét készítse el, hanem egymás után mind a tizenkettőt. A munkás ily módon eljutna a gombostű tudományához és tudatához. (uo., p. 150)

Mindez a digitális kapitalizmus kontextusában azt vetíti előre, hogy a digitális technológiák, az automatikus gyárhoz hasonlóan, egyszerre többféle potencialitással rendelkeznek: a hálózatos, elektronikus számításra alapuló rendszerek új társadalmi viszonyoknak adnak teret (a termeléstől a társas érintkezés terein át az önmegismerésig), de ezek lehetnének felszabadítóak is. Ahogy a speciális szaktudás gépek általi lerombolása lehetőséget teremt a nagyobb fokú munkásszolidaritás, majd a munkásmozgalom megszervezése (és így az egyetemesség) számára, úgy a digitális technológiák is sokféleképpen „segíthetik" a társadalmi szerveződést. Ez viszont nem jelenti, hogy a technológia semleges eszköz, melyet csak megszerezni és megfelelő módon használni kell, ahogy azt például Douglas Kellner a *Technology and Democracy: Toward A Critical Theory of Digital Technologies, Technopolitics, and Technocapitalism* című könyvében állítja. Kellner szerint a digitalitás teréért folyamatos politikai harc dúl, a törésvonalat az alulról jövő, közösségi kezdeményezések (melyek a korai internetet uralták) és a nagycégek, illetve államhatalmak technológia-használata között látja (Kellner, 2021). Ez a megközelítés nem veszi figyelembe a digitális technológiák saját történetét, létrehozásuk emberi tevékenységének intencióját. Mivel a technológiáknak is van története, így a technológiahasználat sokkal inkább a technológiai potencialitás (mely múltbéli emberi munka eredménye) és az emberi szervezés dialektikus viszonya. A technológiai determinizmus ellenszere tehát, Marx nyomán, kettős értelemben is a történelem: a technológia használatának történetiesítése és a technológiának magának a történetiesítése által.

Alexander R. Galloway, aki programozó és filozófus, és a kortárs technológia a szakterülete, esszéjében azt a kérdést teszi fel, hogy miért figyelhető meg egybeesés „a kontinentális filozófia jelenlegi reneszánszában az ontológiai rendszerek struktúrája és a posztfordista kapitalizmus legfejlettebb technológiái között" (Galloway, 2013, p. 347). Galloway elsősorban Quentin Meillassoux episztemológiájára fókuszál, de bírálata Bruno Latour cselekvőhálózat-elméletére és Graham Harman lapos ontológiájára is

vonatkozik. Meillassoux elutasítja az általa *korrelacionalizmus*nak nevezett, elmélete szerint Kant óta a nyugati filozófiát csapdába ejtő antropocentrikus filozófiai rendszert, amelynek alapvetése, hogy az ember nem férhet hozzá a valósághoz önmagában, közvetlenül, mert a megismerés a tapasztalás közvetítésén keresztül történik, így a szubjektum és az objektum elválaszthatatlan, nincs tiszta, magában való megismerés. Ehelyett – Bruno Latourhoz és Graham Harmanhoz hasonlóan – egyfajta kopernikuszi fordulatot beteljesítve olyan rendszert javasol, ahol az ember csak egy elem a sok közül, és nem episztemológiai eredő. A tiszta megismerés eszköze pedig, Meillassoux szerint, a matematika, amely emberfüggetlen leírását adja a valóságnak.

Galloway bírálatának középpontjában az a tétel áll, hogy a matematika egyáltalán nem az emberfüggetlen megismerés eszköze – hisz szoros kapcsolatban áll a fennálló, történetileg létrejött, emberek által létrehozott hatalmi rend működésével. Galloway szerint a kortárs termelési mód (a posztfordizmus) „nagyon különleges kapcsolatban áll" az objektumorientált programozási nyelvekkel, épp úgy, ahogy ötven évvel ezelőtti (a fordista termelés) a „futószalagos gyártással", vagy a „száz évvel ezelőtti a gőzgéppel" (uo., p. 352).

> Nem azt állítom, hogy a matematika képtelen volna a valóság megragadására. Nyilvánvalóan képes rá. A probléma sokkal inkább abban áll, hogy nem lehet a matematika valóságmegismerő képességét semlegesnek tekinteni, épp azért nem, mert a számítógépesített kapitalizmus korában a matematika mint algoritmus a történelem cselekvő alanyává vált. (uo., 2013, p. 362)

Galloway szerint tévednek a spekulatív realisták, amikor úgy tekintik, hogy képesek lehetünk a matematika segítségével közvetlenül hozzáférni a valósághoz. Tévedésük forrása kettős. Egyfelől a spekulatív realisták is részei annak a filozófiai tradíciónak, mely nem érintetlen a számítógéptudomány, az informatika és a kibernetika nyelvétől, csakhogy időközben ezen tudományágak eredményei a fennálló hatalmi rend megerősítésére szolgáltak. Másfelől a spekulatív realisták – és ez a lényeges szempont – a valóságot „onto-teológiai abszolútumként" értik, a valóság szerintük embereken túli, önmagában létező és nem emberek által létrehozott konstrukció.

> Így az új realizmus valódi nyomorúsága kevésbé a matematikai érvelésbe és az objektumorientált architektúrákba vetett naiv hit, hanem az, hogy képtelen felismerni, hogy az abszolútum legmagasabb rendje, a totalitás az emberiség materiális történelmében található. Az abszolútumhoz való hozzáférés pontosan e korrelációnak az elgondolását jelenti (uo., p. 366)

Galloway összefoglalásában kétféle gondolkodás képzelhető el a digitális kapitalizmus korában. Az egyik szerint a dolgok (emberek, tárgyak, termelőerők, bármi) közötti kapcsolatok hálózata hozza létre a történelmet – ezt állítja a cselekvőhálózat-elmélet vagy a lapos ontológia. A másik szerint az emberi tevékenységek által alakuló történelem hozza létre a dolgok közötti kapcsolatok hálózatát – ez a történelmi materializmus álláspontja. Hogy ki szerint melyik igaz, az a kortárs filozófia „legalapvetőbb lakmuszpróbája" (uo., p. 365).

A digitális kapitalizmus fogalma és kulturális vizsgálhatósága

Az eddigiek összefoglalva: a *digitális kapitalizmus* nem hoz létre új uralmi formát, legalábbis abban az értelemben nem, hogy eljárásai ne lennének visszavezethetők a modern uralom általános működéséhez, megértéséhez pedig pont ez a történeti horizont szükségeltetik. Továbbá a digitális kapitalizmusban, habár konkrét technológiát is érthetünk alatta, a technológia működése csak megkötések mellett meghatározó, mert nem maga a technológia a fontos, hanem az, hogy az emberek milyen potencialitásokat hoztak létre a technológia megalkotása, és milyen társadalmi viszonyokat a technológia használatának megszervezése során.

A már többször hivatkozott Christian Fuchs a technológiai megelőzöttség öt tipikus diszkurzív stratégiáját azonosítja (Fuchs, 2020, p. 2271), melyeket már részben érintettem. Az érvelés sokszor *autonóm* erőként mutatja be a technológiát – ezt neveztem korábban a technológia naturalizációjának, hisz a technológiai változásokat természeti (nem társadalmi) jelenségként vagy csapásként (ki-ki habitusa szerint) képzeli és képzelteti el. Ebből következőleg *szubjektivitást* kölcsönöz a technológiának: e felfogás szerint nem az emberek, hanem a technológia cselekszik. Mivel a technológia autonóm és szubjektív, így *forradalmi* erővé válik, úgy van megmutatva, mintha alapjaiban változtatná meg az életünket. E háromból együttesen jön létre a teljes digitális determinizmus, amely immár minden társadalmi változást a technológiára mint *egydimenziós ok*ra vezet vissza. Végezetül pedig a technológiához való hozzáállásunk szintjén két formát kínál fel, a *technooptimizmust* és a *technopesszimizmust:* azáltal, hogy a technológiát helyezi középpontba, végsőkig determináló teóriát alkot, semmiféle teret nem hagyva az emberi tevékenység szabadságának.

Mi tehát a digitális kapitalizmus nem technológiai determinista felfogása? A válaszhoz először azt kell megvizsgálni, hogy Galloway mely ponton túloz: amikor azt állítja, hogy a matematika, a számszerűsíthetőség, a kvantifikáció a számítógépesített kapitalizmus korában vált a rendszer logikájává, sőt, cselekvő aktorává. Fuchs emlékeztet rá, hogy Lukács György (1971 [1922]) 1922-es *Történelem és osztálytudat*ában már kidolgozta

a kvantifikációs logika kritikáját. Lukács szerint – a pontosság érdekében hozzáteendő, hogy itt elsősorban Marx Weber racionalizáció-kritikájából indul ki – a kapitalista társadalmaknak szükségük van az érték számszerűsítésére, épp ezért a kapitalista technológia története a racionalizálás története egyben (Fuchs, 2020, p. 2272). Innen olvasva az instrumentarista hatalom vagy az ellenőrző társadalom korábban vázolt működése, mely nagy mennyiségű adatra, az emberi viselkedés kvantifikációjára épül, csupán kiterjesztése a kapitalista társadalmakra mindig is jellemző logikának. Továbbá a racionalizáció ugyan tényleges hatalom, alakítja a világunkat, de a racionalizációs tendencia forrása továbbra is az a társadalmi viszony, melyet az emberek hoztak létre és tartanak fent, múltbéli emberi munka az alapja és jelenbeli emberi munka hajtja.

Galloway túlzásának korrekciója érdekében is választom a Fuchs által is javasolt fogalmat, a *digitális kapitalizmus*t, illetve a fogalom fuchsi értelmezését. Fuchs kiköti, hogy a digitális kapitalizmus csak egy a sokféle jelenleg létező kapitalizmus közül, a tőkés társadalom azon dimenzióját jelöli, amely a digitális technológiák segítségével javakat, struktúrákat és gyakorlatokat hoz létre (Fuchs, 2024, p. 155). A fogalom második tagja, a kapitalizmus nem gazdaságot jelent csupán, hanem Marx nyomán *társadalmi formáció*t, azaz társadalmi totalitást (uo., p. 151). Ez több, mint gazdaság: az emberi társadalom önreprodukciós tevékenységének összesége, a materiális javak termelésétől például a gondoskodáson át a szellemi javak előállításáig. A társadalmi formáció – hangsúlyozza Fuchs – nem szerkezet, ahogy azt a rigid, de közismert marxista alap–felépítmény modell sugallja, sokkal inkább olyan, mint egy folyó, dinamikus és produktív (uo., p. 152). Az emberek folyamatosan létrehozzák és reprodukálják a társadalmat és a társadalmi viszonyokat a szerveződés különböző szintjein. Az, hogy a jelenlegi társadalmi formációt továbbra is kapitalizmusnak nevezzük, határozottan jelzi, hogy álláspontunk szerint minden dinamikus változása ellenére ez ugyanaz a társadalmi formáció, amelyről például Marx beszélt, abban az értelemben, hogy ez ugyanaz a folyó. A fogalom első tagja pedig, a digitális, nem csak struktúrákra, technológiákra és tárgyakra, és nem is csak gyakorlatokra, konkrét szereplőkre és ideológiákra vonatkozik, hanem dialektikus módon van objektív és szubjektív konnotációja is (uo., p. 171). A digitális kapitalizmus a kapitalizmus digitális (mind objektív, mind szubjektív) dimenziója, ahol a kapitalizmust mint társadalmi formációt, totalitást értjük.

Amennyiben el akarjuk kerülni a dolgozat első felében feltárt két, összefüggő problémát (a történetietlen megközelítésmódot és a technológiai fetisizmust), és a digitális kapitalizmust akként akarjuk vizsgálni, ahogy azt Fuchs meghatározza, úgy olyan eljárást kell választanunk, amely potenciálisan hordozza a történeti-társadalmi nézőpontot. Számtalan ilyen eljárás létezhet, ezek közül egy a kulturális vagy kultúrán keresztüli

vizsgálat. Erre a vizsgálatra az teremt lehetőséget, ha a kultúrát szintén a társadalmi totalitás részének tekintjük, amelynek – Louis Althusser fogalmával – viszonylagos önállósága van, dialektikus viszonyban áll a társadalmi formáció minden dimenziójával, így a digitális kapitalizmussal is. Álláspontom szerint e viszonylagos önállóság azt jelenti, hogy a művek és általában a kulturális gyakorlatok kötődnek a kontextusukhoz, de nem levezethetők belőle, csinálnak valamit azzal a világgal, amelyben léteznek. Egyetértek András Csabával, a *Konszenzuális mozi. A kortárs emancipatorikus tömegfilm politikai esztétikája* című könyv szerzőjével abban, hogy a kultúra termelési feltételeinek megértése elengedhetetlen, de abban is, hogy a kultúra termelési körülményeinek elemzése mellett figyelmet kell fordítanunk arra, hogy mit termel maga a kultúra (András, 2025, p. 38). Annyi – apró, de jelentőségteljes – módosítással, hogy álláspontom szerint a kultúra nem termel, hanem közvetít:[8] a társadalmi totalitás létező és lehetséges dimenzióihoz biztosít hozzáférést. A termelés kifejezéssel szemben a kultúra vonatkozásában az az ellenvetésem, hogy túl közel sodródik a kultúra fetisizációjához – megvan benne az a lehetőség, hogy például a technológia helyett a kultúrát tegye meg abszolútumnak. Ahogy azt korábbi tanulmányomban bemutattam, a kultúra se nem azonos a társadalmi egésszel, se nem független tőle, hanem álláspontom szerint – mely Fredric Jameson Lukács és Althusser nézeteit egységesíteni hivatott módszerére alapul – az azonosság és a különbség dialektikája által teremt valódi közvetítést (Kőszeghy, 2025). A művek saját esztétikai eljárásaik (Lukács szavával: *különösségük*) révén a társadalmi totalitás lokális változatát dolgozzák ki, más szavakkal a társadalmi egész immanens tartalomként jelenik meg bennük. Ez azért különösen lényeges, mert a társadalmi totalitáshoz önmagában, dologként, közvetlenül soha nem férhetünk hozzá. Ha hozzáférhetnénk, az egyet jelentene a társadalmi totalitás rögzítésével, dinamizmusának tagadásával, végső soron – újfent – fetisizációjával. Mivel a társadalmi totalitás alatt az emberi tevékenységek mindenoldali függésének állandóan változó rendjét, az össztársadalmi reprodukciós rendszert értjük, így ehhez való hozzáférésünk csak a közvetítés lokális gyakorlata által lehetséges – más szavakkal: csak bizonyos konkrét jelenségeken keresztül férünk hozzá a társadalmi valósághoz. Egy mű például ilyen közvetítés, és a digitális kapitalizmus viszonylatában is ekként elemzendő.

A digitális kapitalizmus általam javasolt kulturális vizsgálata azzal kecsegtet, hogy más, a kultúra által mediált tudást hozzunk létre, amely kiegészítheti, segítheti egyéb vizsgálódásainkat a digitális kapitalizmust illetőleg. Kultúra alatt egyelőre egyszerre gondolok mindarra, amelyben az esztétikum mint közvetítés lehetősége adott, az értelmezések során pontosítandó, hogy adott kulturális forma milyen módokon képes a köz-

8 E különbséget korábbi tanulmányomban fejtettem ki alaposan, Kőszeghy, megjelenés alatt.

vetítésre. Első feltevésem szerint a lokális közvetítések értelmezése során a digitalitás rekontextualizálódik, önálló, fetisizált erő helyett egy mű belső struktúrájának elemévé válik. Második feltevésem, hogy a kulturális közvetítés a digitális technológiák alternatív társadalmi megszervezésének elgondolását is lehetővé teheti. Jameson a közvetítés lukácsi elméletének átdolgozásakor újra és újra hangsúlyozza, hogy az elkülönbözésből származó utópikus mozzanatnak legalább akkora figyelmet kell szentelnünk, mint az azonosságból származó ideologikusnak. Következésképp „az ideológia és az utópia »kettős hermeneutikájának«" (Homer-Kellner, 2004, p. XVI, idézi András, 2025, p. 216) jamesoni módszere által a társadalmi totalitás digitális technológiák által szervezett dimenzióinak különböző formái tárulnak fel, a létezők és a lehetségesek is.

Összegzés

Ma széleskörűen elterjedt nézet, hogy a digitális technológiák alapvetően átalakították és átalakítják a világunkat, a közelmúltban átléptünk a „posztdigitális" világba – nem a digitális utániba, hanem olyanba, amelyben a digitális technológiák folyamatos térnyerése az új, posztapokaliptikus normalitás (Cramer, 2015). Ez a megközelítés egyszerre túl és nem elég drámai képet fest a digitális kapitalizmus valóságáról. Sok elmélész álláspontom szerint helyesen azonosítja azokat az uralmi formákat, melyeknek ma a digitális technológiák is alárendelődnek, de ezeket helytelenül újdonságnak láttatják. Minden jel arra mutat, hogy „a láthatatlan leviatán már jó ideje velünk van" (Morozov, 2019) – a digitális technológiáknak tulajdonított hatalom megelőzi a technológiát magát. Ha ez így van, akkor viszont a digitális kapitalizmus számos következménye nem a szóösszetétel első (digitális), hanem második (kapitalizmus) következménye. A technológiai determinizmus (legyen optimista vagy pesszimista) pedig pont a lényegi kérdések esetében nem bír magyarázó erővel. Habár nem felejthetjük el, hogy a technológia mint holt munka maga sem semleges eszköz, mégis, a technológia jelenbeli megszervezésének módja, a társadalmi viszony, melybe beágyazódik, a lényeges mozzanat. Következésképp nem a „21. század" nagy kihívásával állunk szemben, amikor a digitális technológiák társadalmi hatásait vizsgáljuk, hanem magával a modernitással, a több száz éves kapitalizmussal, annak minden ellentmondásával együtt.

A digitális kapitalizmus e belátásokra támaszkodó vizsgálatára a kulturális megközelítést javaslom. A kulturális vizsgálat más, a kultúra által közvetített tudást állít elő. A lukácsi–jamesoni hagyományból kiindulva állítom, hogy az esztétikum sajátossága a közvetítés: a kultúra sajátos hozzáférést biztosít a fennállóhoz, valamint a lehetségeshez.

Ez a megközelítés lehetőséget biztosít a digitális jelenségek történeti-társadalmi viszonyokba ágyazott, nem fetisizáló megragadására. A valóság alakító megragadása, illetve annak elemző kibontása céljai szerint sosem csak leíró, hanem cselekvő eljárás: képessé tehet a valóság megváltoztatására. Az elmélet sosem vállalkozhat ennél kevesebbre.

Hivatkozott irodalom

András, Cs. (2024). Nem természetes: Elidegenítés, naturalizáció és a kultúripar. In Barna, E. & Patakfalvi-Czirják, Á. (Szerk.), *Populáris kultúra és politika* (pp. 19–30). Typotex.

András, Cs. (2025). *Konszenzuális mozi: A kortárs emancipatorikus tömegfilm politikai esztétikája*. Napvilág.

B. Kiss, M. (2022). A tőke vámpírtermészete: A politikai gazdaságtan bírálatának irodalmi és popkulturális vonatkozása. In András, Cs. & Hites, S. (Szerk.), *Kapitalizmus és irodalomtörténet* (pp. 103–116). Reciti.

Berardi, F. (2011). *After the future*. AK Press.

Cramer, F. (2015). What is "post-digital"? In Berry, D. M. & Dieter, M. (Szerk.), *Postdigital aesthetics, art, computation and design* (pp. 12–27). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137437204_2

Crary, J. (2022). *Scorched earth: Beyond the digital age to a post-capitalist world*. Verso.

Deleuze, G. (1997 [1990]). Utóirat az ellenőrzés társadalmához. In Ivacs, Á. & Sugár, J. (Szerk.), *Buldózer: Médiaelméleti antológia* (pp. 11–17). Média Research Alapítvány. https://mek.oszk.hu/00100/00140/html/01.htm

Éber, M. Á. (2023). Antonio Gramsci második kirablása. *Eszmélet, 138*, 65–88.

Fisher, M. (2021 [2009]). *Kapitalista realizmus*. Napvilág.

Fuchs, C. (2018). The digital German ideology. *tripleC: Communication, Capitalism & Critique, 16*(1), 280–289. https://doi.org/10.31269/triplec.v16i1.1010

Fuchs, C. (2020). History and class consciousness 2.0: Georg Lukács in the age of digital capitalism and big data. *Information, Communication & Society, 24*(15), 2258–2275. https://doi.org/10.1080/1369118X.2020.1759670

Fuchs, C. (2024). Critical theory foundations of digital capitalism: A critical political economy perspective. *tripleC: Communication, Capitalism & Critique, 22*(1), 148–196. https://doi.org/10.31269/triplec.v22i1.1454

Galloway, A. R. (2013). The poverty of philosophy: Realism and post-Fordism. *Critical Inquiry, 39*(2), 347–366. https://doi.org/10.1086/668529

Gontrarski, S. E. (2020). The "limits of control": Burroughs through Deleuze. *symplokē, 28*(1–2), 65–81. https://doi.org/10.5250/symploke.28.1-2.0065

Haggart, B. (2019). Long review. *Journal of Digital Media & Policy, 10*(2), 229–243. https://doi.org/10.1386/jdmp.10.2.229_5

Homer, S., & Kellner, D. (2004). Introduction. In Homer, S. & Kellner, D. (Szerk.), *Fredric Jameson: A critical reader* (pp. xii–xxii). Palgrave Macmillan.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.

Kalmár, M. (2014). *Galaxisok vonzásában: Magyarország és a szovjetrendszer (1945–1990)*. Osiris.

Kellner, D. (2021). *Technology and democracy: Toward a critical theory of digital technologies, technopolitics, and technocapitalism*. Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-31790-4

Kelly, M. G. E. (2015). Discipline is control: Foucault contra Deleuze. *New Formations*, 84–85, 148–162. https://doi.org/10.3898/NewF:84/85.07.2015

Kőszeghy, F. (2025). Carquethuit kikötője: A totalitás módszertani nézőpontjáról mint olvasásmódszertanról. In Hamp, G., Hermann, V., Orbán, K., & Bárány T. (Szerk.), *A műalkotás a digitális sokszorosíthatóság korszában* (pp. 27–46). Typotex.

Kőszeghy, F. (megjelenés alatt). „Az igaz az egész": A középpont problémája a totalizáló kultúraelméletekben. *Replika*.

Kovács, G. (2025). A technológia és az emberi állapot. *Korunk, 2025*(7), 19–29.

Lukács, Gy. (1971 [1922]). *Történelem és osztálytudat*. Magvető.

Mandel, E. (1975 [1972]). *Late capitalism*. NLB.

Marx, K. (1967 [1867]). *A tőke I.* (MEM 23). Kossuth.

Marx, K. (1959 [1847/1885]). *A filozófia nyomorúsága: Válasz Proudhon úrnak „A nyomorúság filozófiája"-ra* (MEM 4, 59–174). Kossuth.

Morozov, E. (2019). Capitalism's new clothes. *The Baffler*, 2019, február 14. https://thebaffler.com/latest/capitalisms-new-clothes-morozov

Morozov, E. (2022). Critique of techno-feudal reason. *New Left Review*, 133–134, 89–126. https://doi.org/10.64590/13n

Nyíri, S. (2022). Gondolatok az ellenőrzés társadalma kapcsán: Lábjegyzetek Deleuze és Guattari gépéhez. *Metszetek, 11*(1), 210–228. https://doi.org/10.18392/metsz/2022/1/13

Nyíri, S. (2024). A gyorsulás eszkatonja: Nick Land akceleracionizmusáról. In Bartha, Á., & Horváth, M. (Szerk.), *Polip P* (pp. 71–97). Kijárat.

Sipos, B. (2024). A szocializmus esztétikái. *Új Szem, 2*(2), 6–53. https://doi.org/10.15170/Ujszem.2024.2.2.2

Tamás, G. M. (2021). *Antitézis*. Kalligram.

Yar, M. (2014 [2003]). A foucault-i tézisre adott kritikai reflexió. *Replika, 89*, 83–100.

Zuboff, S. (2025 [2018]). *A megfigyelési kapitalizmus kora*. Osiris.