

Többlət

Az Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság lapja  
Kiadja a LIBROFIL – az EMFT kiadója  
Megjelenik negyedévente

Alapítási év 2009

II. évfolyam 1. (IV.) szám, 2010. szeptember

Főszerkesztő: Egyed Péter (lapszámfelelős)

Szerkesztőség: Bene Adrián, Keszeg Anna, Rigán Lóránd,  
Soós Amália-Mária, Zuh Deodáth

Szerkesztőtanács: Gál László, Horányi Özséb, Laczkó Sándor,  
Losoncz Alpár, Seregi Tamás,  
Mészáros András, Ungvári Zrínyi Imre,  
Valastyán Tamás, Veress Károly

Levelezési cím: [office@emft.ro](mailto:office@emft.ro)

Korrektúra: Szabó Beáta



**COMMUNITAS  
ALAPITVÁNY**  
Alapította az RMDSZ



A kiadvány megjelenését a **COMMUNITAS ALAPITVÁNY**, valamint a **SZOLGÖLD ALAP**

támogatta.

A borító fotóját Kiss Boglárka készítette.

Grafikai arculat: Gregus Zoltán

Műszaki szerkesztés: Metaforma Kft., [www.metaforma.ro](http://www.metaforma.ro)

ISSN 2067–2268

# Tartalom

ROPOLYI László Virtualitás és valóság.....	5
SZÉCSI Gábor Nyelv, média, globális integráció.....	50
BOROS János A telekommunikatív demokrácia felé Telekommunikációs konvergencia mint a társadalmi igazságosság lehetősége .....	64
KOLLER Inez – SZÉCSI Gábor Média és politikai kommunikáció Politikai diszkussziók a sajtóról a rendszerváltozás első éveiben Magyarországon.....	92
AGÁRDI Péter Média- és kultúraváltás a magyar évtizedfordulón .....	104



## Ropolyi László

# Virtualitás és valóság

*Kulcsszavak: virtualitás, valóság, virtuális valóság, nyitottság, reprezentációs technikák, információ, jelenlét, világszerűség, pluralitás, aktualitás, potencialitás*

Az utóbbi évtizedek egyik legfontosabb fejleménye, hogy a társadalmi lét újraelőállításának hagyományos ipari formája elveszítette évszázadokig fennálló dominanciáját, s a társadalmi lét termelésének új formái váltak meghatározóvá. A változások gyorsak és határozottak, az elemzések lassúak és bizonytalanok voltak. Egyes gondolkodók egyszerűen posztindusztriális, mások tudásalapú, információs vagy hálózati társadalomként írták le az új társadalmi rendszert.<sup>1</sup> Az elemzések legtöbbször beszámol róla, hogy a meghatározó termelési folyamatokban az anyagi viszonyokat manipuláló hagyományos technikák háttérbe szorulnak, s előtérbe kerülnek a mentális vagy materiális reprezentációkkal dolgozó (kognitív, kommunikációs, kulturális, illetve információs) technikák. Ennek nyomán talán azt is állíthatjuk, hogy az utóbbi évtizedekben a társadalmi viszonyok újraelőállításában már ezek a technikák tekinthetők meghatározó eljárásoknak. Röviden szólva: az energetika helyére a hermeneutika lépett.

Természetesen nem a semmiből lépett elő, és az is világos, hogy nem szüntette meg, nem függesztette fel az anyagi viszonyokat formáló energetikai alapú technikák működését sem. Nyilvánvaló, hogy „csupán” hangsúlyeltolódásról van szó: a *reprezentációs* technikák – az *anyagi* technikákhoz hasonlóan – valójában egyidősek az emberrel. Továbbá azt is könnyű észrevenni, hogy a kétféle technika nem is független egymástól, sőt összefonódó működésmódjuk

1 A terjedelmes irodalomból ezúttal csak Manuel Castells *Az információ kora* című monumentális művére utalnánk. Castells, Manuel: *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. I. kötet. A hálózati társadalom kialakulása*. Gondolat – Infonia, Budapest 2005, Castells, Manuel: *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. II. kötet. Az identitás hatalma*. Gondolat – Infonia, Budapest 2006, Castells, Manuel: *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. III. kötet. Az évezred vége*. Gondolat – Infonia, Budapest 2007.

akár tipikusnak is mondható. Így például a termelési folyamatban átalakított anyagi viszonyok új értékeket is reprezentálnak, illetve újonnan kialakított reprezentációs termékeinket anyagi hordozókba is beledolgozzuk.

A társadalmi lét újraelőállításának átalakulási folyamatát talán úgy is jellemezhetjük, hogy az emberiség történetének utóbbi néhány évtizedében bonyolult módon megváltozott az anyagi és reprezentációs technikák egymáshoz való viszonya. A változások tényével és jellegével, valamint feltérképezésük szerteágazó feladataival való foglalatosság talán korunk legjelentősebb filozófiai kihívása. Ebben a helyzetben válik érthetővé, hogy manapság a (tradicionális) filozófiai gondolkodás válságának, illetve a világtkép radikális átalakulásának a tüneteit tapasztalhatjuk, mondhatnánk: „minden folyik”, s mai viszonyaink megértésére törekedve évszázados előfeltevéseinket, legalapvetőbb fogalmainkat kell újragondolnunk.

Ebbe a folyamatba illeszkedik jelen törekvésünk is: virtualitás és valóság természetét és egymáshoz való viszonyát szeretnénk vizsgálni az anyagi és reprezentációs technikák megváltozott viszonyait követve. A reprezentáció társadalmi gyakorlatának megváltozása ugyanis feltétlenül megoldandó feladatként jelöli meg *a valóság* újraértelmezését. Mindazonáltal a mai filozófia intellektuális közegében a valóságról való *közvetlen* beszédmód szokatlan és talán még hiteltelen is – ráadásul ez minden korban meglehetősen nehéz is. Sokan beszélnek azonban *közvetett* módon a valóságról: a virtuális valóságról, virtuális világokról vagy a virtualitásról. Gondolatmenetünk ehhez a trendhez igazodik, s elemzésünk centrumába mi is a *virtualitás* témáját helyezzük. Ezzel együtt arra törekszünk majd, hogy valamennyire világossá tegyük a virtualitás és valóság közötti közvetlen összefüggéseket is.

Virtuális világok, virtuális valóságok, illetve a virtualitás valamilyen változata szükségképpen jelen van minden mentális vagy anyagi reprezentációs eljárásban, így elemzésükhöz egyformán jó terepet szolgáltatnának a *kognitív*, a *kommunikációs*, a *kulturális* vagy az *információs* technikákkal előállított létszférák. Leírásukhoz és elemzésükhöz korábbi filozófiai rendszerek hagyományos ismeretelméleti gondolatmenetei vagy a kultúra egészére, illetve egyes szegmenseire vonatkozó nézetek, sőt diszciplínák sokasága (pl.

antropológia, megismeréstudomány, kommunikációtudomány, információelmélet, kultúraelmélet stb.) áll rendelkezésünkre – ám bár mondanivalójuk megfogalmazásához a virtualitás kifejezést általában nem veszik igénybe. A *virtualitás* terminus csak az információs technikák 20. századi robbanásszerű elterjedésének értelmezései nyomán vált elfogadottá.<sup>2</sup> Mindazonáltal az információs technikák elemzése során kialakított jelentésének az információs, kognitív, kulturális és kommunikációs reprezentáció technikáinak lényegi hasonlóságán alapuló általánosabb érvényessége van, s értelmezési tartománya kiterjed a reprezentációs szférák egészére: az ismeretek, a tudás, a kommunikáció, a kultúra tartományaira is. Másként mondvá: a virtualitás terminus tartalma a gondolkodás története során különféle fogalmakban és eltérő formákban fejeződött ki. Ebben a dolgozatban megpróbálunk a terminológiai különbségek helyett a közös tartalmakra figyelni, s számos, korábban más fogalmakkal megragadott összefüggést is a virtualitás – némileg változó tartalmú – fogalma segítségével értelmezünk majd.

A történetileg és fogalmilag rendkívül kiterjedt témakör rövid tárgyalásával próbálkozunk.<sup>3</sup> A dolog természetéből adódóan a *virtualitással* való foglalkozás egyúttal a *(lehetőség és) valóság* természetével való foglalkozás is, így mindenekelőtt a valóság természetéhez hozzászóló filozófiai gondolatmenetekre lesz szükség. Ennek során először a virtualitás történeti aspektusaival foglalkozunk, s megpróbáljuk jellemezni premodern, modern és posztmodern

2 A történet néhány momentumáról tájékozódhatunk pl. Skagestad segítségével: Skagestad, Peter: Peirce, Virtuality, and Semiotic. 1998. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cogn/CognSkag.htm> (2010. október 19.).

3 Ennek során felhasználjuk és némileg továbbgondolt formában reprodukáljuk két korábban publikált tanulmányunk szövegeit is: Ropolyi László: Virtuality and Plurality, in: A. Riegler, M. F. Peschl, K. Edlinger, G. Fleck, W. Feigl (eds.): *Virtual Reality. Cognitive Foundations, Technological Issues & Philosophical Implications*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, 167–187. Ropolyi László: A virtuális valóság természetéről, in: Pléh Cs., Kampis Gy., Csányi V. (szerk.): *Az észleléstől a nyelvhívig*. Gondolat, Budapest 2004, 30–55. A témakör eltérő kontextusba helyezett tárgyalásával *Az Internet természete* című könyvben kísérleteztünk: Ropolyi, László: *Az Internet természete*. Internetfilozófiai értekezés. Typotex, Budapest 2006.

változatait. Majd a jelenlét, a világszerűség és a pluralitás fogalmainak igénybe vételével filozófiai általánosságban értelmezzük a virtualitás és nyitottság kategóriáit. Végül az ilyenformán kialakított kategóriák használatát egy jellegzetes információs technológiai szituáció, az ún. „virtuális valóság” jellemzésében mutatjuk be.

### 1. A virtualitás történeti változatai

A virtualitás (és mint látni fogjuk, az ahhoz szorosan kapcsolódó nyitottság) egyaránt olyan kategóriáknak látszanak, amelyeket az utóbbi néhány évtized fejleményei állítottak előtérbe. A virtualitás az információs technológiák térhódításával, a nyitottság pedig a rendszerelmélet kidolgozásával és széles körű alkalmazásával vált világunk értelmezésének fontos tényezőjévé. Emiatt úgy tűnhet, hogy vadonatúj kategóriákról van szó, amelyeknek lényegében nincsenek történeti változatai. Ez azonban csak látszat. Megmutatjuk, hogy a virtualitás (és a nyitottság is) a valóság bizonyos aspektusainak azonosítását és leírását teszi lehetővé; a valóság olyan összefüggéseire irányítja a figyelmünket, amelyekkel korábbi korok emberei is szembesültek és kialakították értelmezésük sajátos változatait. Ezeknek a történeti változatoknak a tanulmányozása sokat segíthet a késő modern virtualitás és nyitottság *specifikumainak* megértésében.

Arisztotelész említi egyik művében, hogy gyerekes dolog volna a valóság fogalmát valami másra visszavezetni, hiszen ez esetben valami nyilvánvalót akarnánk valami kevésbé nyilvánvalóval magyarázni.<sup>4</sup> Ha elfogadjuk a nagy görög metodológiai álláspontját, akkor már „csak” arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy vajon mennyire nyilvánvaló a nyilvánvaló maga? Mi számít nyilvánvalónak egy adott korban, egy adott összefüggésben, egy adott kultúrában? A válasz korántsem nyilvánvaló. A *nyilvánvalóság* (vagy *evidencia*) értelmezése a különféle világnézeti rendszerekben nagyon is eltérő lehet, sokszor ilyen kérdésekben való állásfoglalások állnak

4 Botcsinálta Heideggerként talán azt is mondhatnánk, hogy *ami nyilvánvaló, az nyilván való*.



a legélesebb világnézeti viták háttérében. Ami tehát kétségtelenül nyilvánvaló, az annyi, hogy a valóság értelmezése világnézeti kérdés.

Ilyenformán kiindulhatunk például a valóság egy olyan naiv fogalmából, mely szerint a valóság az összes létező, illetve a létezők összessége. Ez esetben a valóság értelmezéséhez a *létezők* és az *összesség* (totalitás) fogalmainak, valamint *kapcsolatuknak* a különféle világnézeti rendszerek által elfogadott változatait kell tanulmányoznunk. Azokra a kérdésekre kell felelnünk, hogy vajon melyek a nyilvánvalóan létező dolgok, folyamatok és relációk; hogy vajon az evidencia egyenlő mértékben érvényes-e minden létezőre, vagy vannak eltérések, azaz egyáltalán lehetséges-e a nyilvánvalóság különféle mértékeiről beszélni; továbbá, hogy az efféle evidenciák vajon állandóan és szükségszerűen megilletik-e a létezőket, vagy időleges és esetleges változatuk is van? Hasznosnak tűnő feltételezés, hogy a valóság értelmezésében meghatározó szerepe van ugyan az *evidenciáknak*, ám az evidenciák azonosításában és előállításában a *mindennapi élettapasztalatok* a legfontosabbak, valamint az is, hogy mindenekelőtt a *mindennapi élet valóságfelfogását* hasznosítjuk a *valóság társadalmi konstrukciója* során.<sup>5</sup> Az *evidenciák társadalmi konstrukcióját* elfogadva egyaránt eleget tehetünk Arisztotelész és a tudásszociológia legfontosabb követelményeinek. Ennek a törekvésnek a jegyében, a fenti előfeltevések figyelembevételével a filozófiai gondolkodás történetében számtalan – különféle társadalmi értékeket kifejező – *valóságkonstrukcióval* találkozhatunk. Jellegzetes változataik felidézése talán nem haszontalan.

Látni fogjuk, hogy némileg körülményesen lehet ezekről a dolgokról beszélni. Egyrészt azért, mert ontológiai problémákról gondolkodni – a dolog természete miatt – mindig sokkal nehezebb, mint bármilyen más filozófiai témakörrel, másrészt azért, mert gyakran hiányoznak azok a fogalmak is, amelyekkel világosan kifejezhetők ontológiai vélekedések. Emiatt azután például gyakran kénytelen-kelletlen ugyanazzal a „valóság” szóval jelöljük az egymástól valamennyire eltérő valóságfogalmakat is; amint az, mondjuk, a minden létezőt magába foglaló teljes valóság, és a virtuális

5 Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Tudásszociológiai értekezés. Józsefvárosi Műhely Kiadó, Budapest 1998.

valóság esetében megfigyelhető. Ilyen esetekben talán segítene a fogalmak indexelése és a használt verziók definícióinak megadása, és így elkülöníthető lenne a valóság<sub>1</sub>, valóság<sub>2</sub> ... valóság<sub>n</sub> fogalmainak használata. Mindazonáltal ez az eljárás se lenne kevésbé körülményes a fogalomverziók egyszerű körülírásánál, így inkább maradunk az utóbbi gyakorlat mellett. Igyekszünk következetesek maradni és a *valóság* jelzők nélküli fogalmát olyan esetekben használjuk majd, amikor a virtualitást mint részét vagy tulajdonságát is beleértjük, és *tényleges valóságról* beszélünk akkor, ha arra a valóságra gondolunk, amelyik a virtualitás valamiféle ellentétének tekinthető.

A társadalmi konstrukciós folyamatban *előállított valóság változékony természetével* való szembesülés vezet el azokhoz a problémákhoz, amelyek a *virtualitás és nyitottság* kategóriáiban is megfogalmazódnak. Előzetesen talán úgy fogalmazhatnánk, hogy virtuális az, ami nem valós, de „mintha” az lenne,<sup>6</sup> akár az egyes létezőkről, akár a „valóságról mint olyanról” van szó. A virtualitás az, ami nem a valóság, de olyan, „mintha” az lenne. Egyszerűen szólva: a virtualitás valamiféle részleges, látszólagos, állhatatlan vagy nemteljes valóság, illetve a valóság részlegessége, látszólagossága, állhatatlansága, nem teljes volta. A nyitottság (és a zártság) is a létezők és a valóság adottsága. A létezők nyitottsága a más létezőkkel való együttlétezés, a valóság nyitottsága pedig a változás lehetősége segítségével közelíthető meg.

A mindennapi tapasztalatok, a rájuk épülő evidenciák és az evidenciákat igénybe vevő valóságfelfogások szempontjából egyaránt fontos történeti határkönek tekinthető a modern társadalmi viszonyok kialakulása. Így indokoltnak tűnik a valóság és a virtualitás premodern, modern és posztmodern fogalmainak megkülönböztetése is.

### 1.1. Premodern virtualitás

A modernitás előtti időszak a realitás és virtualitás viszonyának értelmezésében számos változatot produkált. Ezúttal a három –

6 Heim, Michael: *Virtual Realism*. Oxford University Press, New York & Oxford 1998, 220.

talán legfontosabb – megközelítést, a mágikus, az antik görög és az európai középkori felfogást próbáljuk áttekinteni.

A *mágikus világrépbén* alig-alig tesznek különbséget valóságos és virtuális között. A mágikus valóság konstruktőre ugyanis az *akarát*: a kor embere számára a megfigyelt jelenségek *felismerésének*, valamint a jelenségek, illetve a megtapasztalt helyzetek közötti *összefüggések* „bármí áron” való észrevételének és *felállításának* van meghatározó jelentősége, és nem a jelenségek, illetve a megállapított összefüggések kritikus elemzésének. Ebben a világrépfogásban az összefüggések jellegét valójában nem is vizsgálják, így lényegében minden összefüggés egyenértékű – efféle különbségek csak a későbbi korok mitológikus világrépeiben válnak fontossá. A mágikus világrépbén a lehetséges és tényleges valóság, a lehetőségek és a valóság nem különülnek el élesen: ami lehetséges, az valóságos is. A valóságnak nincsenek határozott körvonalai. Úgy is kifejezhetjük magunkat, hogy valóság és virtualitás nem válik el egymástól, hanem a mágia világnak megkülönböztethetetlen aspektusai. Vagy fordítva: a mágikus világrépbén éppen az a jellegzetessége, hogy valóság és virtualitás ebben a világrépfogásban megkülönböztethetetlenek. Minden, ami valóságos, az egyúttal olyan is, „mintha” valóságos volna, minden, ami valóságosnak látszik, az valóságos is. *A mágikus virtualitás: a virtualitás mint realitás, vagy a realitás mint virtualitás.* Illusztrációként gondolhatunk például az ősi korok sámánjainak a tevékenységére. Érdekes, hogy a kibertér bizonyos művészeinek tevékenysége kísértetiesen emlékeztet a sámánok gyakorlatára.<sup>7</sup>

A *filozófiának* a mitológikus világrépből való kialakulásával az egyes megfigyelt jelenségek azonosítása, valamint a megfigyelések és tapasztalatok közötti összefüggések különbségeinek tanulmányozása alapvetően fontossá vált. Emellett az első filozófusok hozzáfogtak az emberi tapasztalatok szerkezetének az elemzéséhez, a létezők összetettségének, a lét szintjeinek és hierarchiájának, a megismerés működés módjának a feltárásához is. A filozófiai reflexió fejlődése elvezetett a (lényegük szerint eltérő, és esetenként a lét különféle szintjein egzisztáló) különböző létezők által benépesített

7 Jones, Stephen: Towards a Philosophy of Virtual Reality: Issues Implicit in “Consciousness Reframed”. *Leonardo*, 2000/33(2): 125–132.

*plurális világ*, illetve az (alapvetően különböző létezők által benépesített) *világok pluralitásának* az elképzeléseihez. Filozófiai viták témája lett az eltérő létmódok lehetősége és esetleges jellemzésük, a valóság eltérő fajtái vagy szintjei közötti különbségek felkutatása. Alapvető kérdéssé vált, hogy vajon milyen módon tudnánk azonosítani vagy megkonstruálni tapasztalataink, illetve tudásunk ama részeit, amelyek megkérdőjelezhetetlenek, kétségtelenül bizonyosak, és így teljes mértékben valóságosak? Tudásunknak ez a része a valóságnak egy olyan magját képezi, amelyet a valóság kevésbé értékes szférái vesznek körül. A kevésbé értékes szférákat is a valósághoz tartozónak gondolhatja valaki, ha nem eléggé tanult vagy nem eléggé kritikus megfigyelő és/vagy gondolkodó. De a filozófus számára ezek valósága pusztán látszat, amit gondos megfigyelésre és helyes érvelésre alapozva állít. A valóság ama szférája, amely a filozófiai elemzések fényében elveszíti valóságosságát: ez – mai kifejezéssel – a virtualitás szférája. Az antik realitás örök és teljes realitás, az *antik virtualitás* az a fajta realitás, amelyik képes elveszíteni realitásának teljességét. (Az efemer jelleg, a múltékonyság nagy jelentőséggel rendelkezik a „virtuális valóság” különféle mai változataiban is.)

Tapasztalataink elemzése és kritikája, valamint a bizonyossághoz és a teljes értékű valósághoz vezető utak feltérképezése tárgyában már az antik görög filozófia kezdeti fázisában kialakult két eltérő tradíció, nevezetesen az ión „naiv materialista” gondolkodók és az eleai Parmenidész által képviselt tradíciók. Az ión filozófusok szerint valóság az, amit *érzékszerveink közvetítenek* számunkra. Ebben a tradícióban az a fő probléma, hogy hogyan értékeljük és harmonizáljuk a különböző érzékszerveink által szolgáltatott – esetenként egymásnak ellent is mondó – érzéki benyomásokat. Olyan antik szerzők, mint Hérakleitosz, Arisztotelész vagy Theophrasztosz gyakran foglalkoznak efféle nehéz kérdésekkel. Ahogyan Feyerabend is gyakran hangsúlyozta, a „naiv materialista” tradícióhoz képest radikálisan eltérő álláspontot jelentett Parmenidész pozíciója, aki az érzéki benyomások ellentmondásossága, múltékonysága és az érzéki illúziók gyakori fellépése miatt elfogadhatatlannak tartotta a valóság érzéki alapokon nyugvó azonosítását, és ezt a feladatot

a *helyes* (ellentmondásmentes) *gondolkodásra* bírta. Parmenidész érzéki benyomásainkat a látszatok közé sorolta, szerinte a tulajdonképpeni valóság konstrukciója a gondolkodásban megy végbe. Álláspontjának jelentőségét nehéz volna túlbecsülni, hiszen a nyugati kultúrában azóta is ez a kettős tendencia érvényesül: a valóság konstrukciójában valamilyen módon vagy az érzéki úton szerzett benyomásaink összevetésével dolgozó „materialista-empirista” tradíció, vagy a helyes gondolkodás követelményét érvényesítő „idealista-racionalista” tradíció ajánlásait követjük. Nyilvánvaló, hogy a két tradícióban a tényleges valóság és a virtualitás szférái különbözőek lesznek.

Illusztrációként talán érdemes felidézni az antik természetfilozófia néhány problémáját – például a mozgás, az üresség vagy az atomok különféle értelmezéseit. A parmenidészi hagyományt követő eleai Zénon a mozgás valóságos létezésének feltevéséből egymásnak ellentmondó állítások egyidejű fellépésére következtetett. De a parmenidészi ontológiai elv alapján – csak az valóságos, ami ellentmondásmentesen elgondolható – a mozgásokat ellentmondásosságuk miatt nem valóságosnak, hanem látszólagosnak tekintette. Mivel Zénon bebizonyított álláspontja nyilvánvaló ellentétben áll mindennapi érzéki tapasztalatainkkal, paradoxonként szoktunk hivatkozni rá. Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a parmenidészi tradícióban a *paradoxonok* a valóságon elhelyezett feltűnő virtualitás-jelek.

Ezúttal nyilván nem tudjuk részletesen tárgyalni Platón és Arisztotelész nagy jelentőségű álláspontját, pusztán legfontosabb elveik megemlítésére szorítkozunk. Platón két világa (a tökéletlen érzéki világ és az ideák tökéletes világa) tökéletes formában állítják elénk az antik virtuális és tényleges valóság szféráit. Az érzéki valóság a *változások és változékonyság* birodalma; világszerűen teljes, de világa alacsonyabb értékű a teljesen valóságos ideák világához viszonyítva. A világszerű „platóni virtualitás” a *műlékony és esetleges* valóság, az igazi valóság tökéletlen másolata. Az érzéki világbeli megismerés is korlátozott: ezen az úton legfeljebb a virtualításra vonatkozó helyes *véleményeket* alakíthatunk ki, de a valóságot magát tartalmazó örök igazságok elérhetetlenek maradnak a számunkra.

Virtualitás és valóság kérdésében Arisztotelész legfontosabb gondolata valószínűleg a lét két jól elkülöníthető szintjére, nevezetesen a *valóság szerinti* és a *lehetőség szerinti létre* vonatkozó tanítása volt. A valóság szerinti lét teljes, a lehetőség szerinti lét azonban híján van a teljességnek (éppen megvalósulása révén teljesebbé válik). Véleményünk szerint a valóság és lehetőség arisztotelészi fogalmi alapvetőek mind a virtualitás, mind a nyitottság megértésében. Mint látni fogjuk, a *nyitottságot* a tényleges valóság adottságaként lehet értelmezni, mégpedig úgy, hogy a valóságot lehetőségeivel együtt vesszük figyelembe. A *virtualitást* a lehetőségek adottságaként lehet értelmezni, mégpedig úgy, hogy a lehetőségeket „valóságukkal” együtt vesszük figyelembe. Nagy jelentősége van, hogy az arisztotelészi felfogásban a lehetőség szerinti és valóság szerinti lét világunk minden létezőjét megilleti, azaz tényleges valóság és virtualitás jól „el van osztva” a létezőkben, ill. a létezők között, és nem koncentrálnak egymástól elválasztott külön világokba. Ilyenformán az „arisztotelészi virtualitás” a konkrét létezők – lehetőség szerinti létén alapuló – *individuális* adottsága. Arisztotelész a valóság és lehetőség kategóriáinak alkalmazásával értelmezi a mozgást: a mozgás a lehetőség megvalósulása. Lehetőség és valóság egymásba való kölcsönös átmeneteivel értelmezhetjük a tényleges valóság és a virtualitás dinamizmusát: az arisztotelészi értelemben vett virtualitás és valóság egyaránt *változékony* természetű.

A középkorban a premodern virtualitás újabb változatait állították elő. Amíg az antik időkben a valóság és virtualitás előállításában az érzékek működése és a helyes gondolkodás volt a meghatározó, addig a középkorban az *érzelmek* – elsősorban a vallásos hit – konstrukciós tevékenysége dominált; az érzékelés, valamint a gondolkodás egyaránt alárendelt szerepet játszott: az érzékelés például tipikusan az illúziók előállításában jeleskedett. Istennek mint legtökéletesebb valóságnak valójában nem lehettek érzékelhető vonásai (ámbar a Szentháromságra vonatkozó tanítások ez ügyben megengednek másféle interpretációkat is), hozzá leginkább érzelmi erőfeszítésekkel lehetett közelíteni. A világ a tökéletesség különböző szintjeit képviselő és hierarchikus rendbe illesztett teremtmények által benépesített birodalom. A középkori

ember élete a világ árnyékos oldalán, valóságos siralomvölgyben zajlik. A *virtualitás középkori változatai* ilyenformán eléggé hasonlóak a platóni változathoz, talán annyi eltéréssel, hogy a tökéletesség fokozatainak hierarchiájában elrendezett struktúrájuk komplexebb a platóni változatnál. Az egész földi élet a virtualitás birodalmában zajlik, vagyis minden létező valamilyen mértékben virtuális – Istent kivéve. Talán érdekes, hogy a *csodáknak* (az antik paradoxonokhoz hasonlóan) különleges ontológiai státusza van: Isten akaratának közvetlen megjelenítőiként a teljes realitást képviselik a virtualitás birodalmában.

Összefoglalásként azt mondhatjuk, hogy a virtualitás különféle premodern változatai a premodern ontológiai elképzelések szerves részét képezték. A tipikus premodern ontológiák világok együtt létező sokaságát vagy egy plurális világot állítanak elénk. A valóság mindkét esetben olyan megszerkesztett konstrukció, amelynek elemei a bizonyosság, tökéletesség, esetlegesség, állandóság és értékesség különböző mértékével bírnak. *Premodern virtualitásnak a valóság azon elemét, részét vagy változatát tekinthetjük, amelyik vagy nem rendelkezik a társadalmilag adott valóságmeghatározó tényezők maximális mértékével, vagy képes elveszíteni ezt a maximális mértéket.* A premodern virtualitás egyfajta valóság, nevezetesen a bizonytalan, tökéletlen, esetleges vagy változékony valóság. A premodern valóság nyitott, számos különböző világot konstruálhatunk a valóság összetevőinek virtualizálása révén.

### 1.2. Modern virtualitás

A modern ideológia és világgép felemelkedése az ontológiai gondolkodás számára is radikálisan új helyzetet teremtett. A modernitás kora mindenekelőtt a modern individuum, az autonóm személyiség kialakulásának kora. A folyamat sajátos történeti feltételei következtében a modern individuum alapvető törekvésévé a saját világa feletti uralom megszerzése, alapvető karakterisztikumává az önzés vált.<sup>8</sup> Ez a fejlődés Isten és az ő világa közötti középkori reláció individualizált formáját tette általánossá: Isten és a világ viszonya reprodukálódott az egyes individuumok és az ő saját világuk

8 Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1993.

esetében is. A modern individuum Isten és a középkori hűbérurak környezetükhöz való viszonyának modelljét követve saját világának alkotója, ura és parancsolója. A feudális hatalmi struktúra „pluralizálódott” és „demokratizálódott”: immár minden modern polgár számára elérhetőnek tetszett. A modern individuum tényleges valóság feletti uralmát egy olyan hatalom biztosíthatta, amelyik valóságos, megkérdőjelezhetetlen, bizonyos, és hatékonyan működik. Ezeknek a céloknak a következtében a modernitásban *csakis a hatalmi szituáció szerkezeti elemeit* (magát az individuumot, működésben lévő hatalmát és a hatalomgyakorlásának alávetett egyes objektumokat, azaz a természetet, a másik individuumot, a tulajdont stb.) *tekinthetik ténylegesen valóságosnak*. A létezők világának egyéb elemei, összetevői vagy aspektusai számára alacsonyabb valóságmértéket biztosítanak, ezek a dolgok a modern virtualitás kiterjedt szféráját képezik „a vágy titokzatos tárgya” körül.<sup>9</sup>

A modernitás kifejlődése során vált jelentőssé az *objektív és szubjektív valóság* közötti különbség. Ennek a különbségnek a lehetősége, azaz az érzéki benyomásokat elszenvető ember „belső” vagy „külső” világának mint tényleges valóságnak a deklarációja a nyugati ontológiai tradíció második nagy szakadásához vezetett, és a modern *materializmus* és a *szubjektív idealizmus* egymásnak ellentmondó filozófiai rendszereiben öltött konkrét formát. (Első szakadásnak az antik naiv materialista jellegű és a parmenidészi „idealista” tradíciók szétválását tekinthetjük.) Jelenlegi elemzésünk szempontjából a modern materializmus és a szubjektív idealizmus közötti legfontosabb különbség a modern hatalmi struktúra aktív, meghatározó elemének kiválasztásában áll. A materialista tradícióban az ember számára „külső” világ objektumai (a természet, a társadalom, a test, a hatalomnak alávetett tárgyak stb.) képezik a szituáció meghatározó ágenseit, míg a szubjektív idealista tradícióban a „belső” világ, az individuális képességek (érzékelés, intencionalitás, gondolkodás, akarat stb.) játsszák a meghatározó szerepet. Mindazonáltal a hatalmi struktúra elemei közötti közvetítő tényező – a működő hatalom – közös a két tradícióban.

Eléggé nyilvánvaló, hogy *a modernitás alapszerkezetének aktív, meghatározó összetevőit ténylegesen valóságosnak* tekintik, következésképpen

<sup>9</sup> Igazán elragadóan mesél ezekről az összefüggésekről Luis Buñuel.



a materialista és szubjektív idealista tradíció valóságképe radikálisan eltérő. Az is kétségtelen, hogy az aktív hatalmi összetevők  *kreatívraínak* (egyrészt az ember mentális világának, másrészt pedig a „külső” világ elemeinek) esetleges a természetük, ilyenformán egy esetleges valóságot képviselnek, vagyis a  *modern virtualitás* szférájához tartozóak. Továbbá, mivel a modernista, aktív valóság csakis működésében nyilváníthatja ki magát, a hatalmi struktúra meghatározó ágensei mellett a működésben lévő hatalom, azaz a hatalom gyakorlása is a valóság meghatározott része.<sup>10</sup>

A  *modern személyiség* plurális természetű. A materialista tradíció szerint ez a  *pluralitás a virtualitás birodalmába* tartozik, és látszólag individuális ideológiákkal, hitekkel, célokkal és élettörténetekkel reprezentálódik az egyedül valóságos világban. Ez egy plurális belső virtualitás, ami az egyetlen külső valóságba illeszkedik be. Mind a belső virtualitás, mind a külső valóság tudományos igényű tapasztalatok és racionális gondolkodás segítségével készül. A virtualitás és valóság szféráit létrehozó hatalmi metodológia, a modernista tudomány technológiai jellegű metodológiája, egy olyan metodológia, amelyet joggal nevezhetünk  *önzőnek*.<sup>11</sup> A mindennapi élet, a művészetek, a vallások nem tudományos alapú metodológiái nem képesek tényleges valóság, hanem csak virtualitás előállítására

10 A hatalmi szerkezet ezen összetevőjének dominanciája figyelhető meg például a fasizmus rendszerében. Horkheimer és Adorno szavaival ebben a rendszerben „az uralom véres céljának a teremtmény csak anyagául szolgál [...] A természet szart se ér. Joga kizárólag a rafinált erőnek van, mely képes a túlélésre. Ez az erő maga is ismét csak természet; a modern ipari társadalom egész kiagyalt gépezete pusztá természet, mely önmagát tépi szét. Nincs már olyan közeg, mely kifejezésre juttathatná ezt az ellentmondást [...] Az emberek oly radikálisan elidegenedtek egymástól és a természettől, hogy már csak azt tudják, hogy mire használják egymást, és mivel ártsanak egymásnak.” (Horkheimer – Adorno:  *A felvilágosodás dialektikája*. Filozófiai töredékek, Gondolat–Atlantisz–Medvetánc, Budapest 1990, 294.)

11 Ropolyi L.: Against the Selfish Theory, in: Fehér M. – Kiss O. – Ropolyi L. (eds.):  *Hermeneutics and Science. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*. Kluwer, Dordrecht, Boston and London 1999, 307–314., Ropolyi L.: Towards an Open World Hermeneutics. (Heidegger, Bertalanffy, and Quantum Physics), in: Wallner, F. G., Flech, G. & Edlinger, K. (eds.):  *Science, Humanities and Mysticism, Complementary Perspectives*. Braumüller, Wien 2000, 33–50.

(gondoljunk például a természeti folyamatokról kialakított naiv elképzelésekre, műalkotásokra vagy a vallási gyakorlat meghatározó elemeire), így ezek az emberi tevékenységformák a modern társadalomban erősen alulértékeltek. Illusztrációként a 18. századi francia filozófia jeles képviselőire hivatkozhatunk. (Nagyon hasonló ideológia mentén értékeli a mai technológiai eszközökkel előállított „virtuális valóságot” a Heim által elemzett „Unabomber” naiv realizmusa.<sup>12</sup>

A szubjektív idealista tradícióban az individuumok pluralitása látszólag egy plurális valósághoz vezetne, de a nézetrendszer következetes változatában, a szolipszizmusban eljutunk más individuumok virtualitásának elfogadásáig, vagyis végül ismét a *pluralitás virtualitásánál* kötünk ki. Ez egy plurális külső virtualitás, az egyetlen belső valóságba illesztve. A konstrukció mechanizmusa gyakorlatilag megegyezik a materialista tradíciónál említett metodológiával, ámbar ezúttal egy „lágý”, kevésbé ismert és alig tanulmányozott praxisban működtetjük. Ez valójában a kognitív tudomány napjainkban kiépülő birodalma. Talán az individuumokat titokzatos módon megjelenítő leibnizi monadológia vagy Berkeley filozófiája illusztrálhatná jól a modernista ontológiai tradíció eme változatát. (Érdekes és talán természetes is, hogy a „virtuális valóság” értelmezésével ebben a tradícióban is próbálkoznak. Heim fentebb idézett könyvében idealista értelmezésként ír róluk.)

A modern virtualításra vonatkozó nézeteket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a modern korban egyetlen teljes értékű valóságról beszélhetünk, ez az ember számára „külső” vagy „belső” világot képviseli, és a valóság objektív és szubjektív változatait jelenti. A személyiségekbe beépített virtuális világok a személyiség plurális és individuális karakterének fontos forrásai. A valóság korábbi megkülönböztető jegyei (tökéletesség, bizonyosság stb.) mellé fel kell vennünk a hatalmat mint aktív teremtő erőt is. A modern valóság képes létrehozni és kontrollálni magát, és fejleszteni saját szerkezetét önszerveződési folyamatok során. *A modern virtualitás az a valóság, amelyik teremtett, amelyiknek nincs abszolút hatalma, vagy amelyik képes*

12 Heim, Michael: *Virtual Realism*. Oxford University Press, New York & Oxford 1998, 2. fejezet.

*elveszíteni azt, az a valóság, amely nem uralkodik, hanem amely felett uralkodnak.* A modern valóság és virtualitás individualizált világi együtt biztosítják az individuális létezők környezetük feletti feltétlen uralmát.

### 1.3. Posztmodern virtualitás

A posztmodern ideológia a modernista ambíciók – mindenekelőtt persze a hatalmi ambíciók – kudarcának kritikai reflexiója. A modernista hatalmi struktúra pár száz éves működtetése után világosabbá váltak elkerülhetetlenül megnyilvánuló hátrányai és leküzdhetetlen korlátai. A modernizmus válságának diagnosztizálását követően a posztmodern gondolkodók lényegében kétféle stratégiát ajánlanak. Sokan képviselik a *hatalomgyakorlás* mindenféle változatairól való *lemondás* stratégiáját, esetleg az önuralom lehetőségének a fenntartása mellett. Mások szerint inkább azzal lehetne megszabadulni a modernista hatalmi ambícióktól, ha úgy teszünk, „mintha” a modernista célok *már megvalósultak volna*, s ilyenformán már nem az általuk kijelölt célokat követve kell élnünk. Az elsőként említett változat a *hatalomgyakorlás elutasításának*, a második változat a céljaink megvalósítását behatároló *korlátok elvetésének* a stratégiája. Mindazonáltal a valóság és virtualitás kérdésében mindkét stratégia képviselői eléggé hasonló pozíciókat foglalnak el.

A legfontosabb posztmodern eszméket az ún. *központ nélküli ontológia* álláspontjáról lehet megfogalmazni. A központ nélküiség jelzője arra utal, hogy míg a legtöbb tradicionális ontológiai rendszerben központi helyet biztosítanak valamiféle tényleges valóság számára, s a többi, valamilyen mértékben valóságosnak tekintett létezők szféráit e körül a központ körül rendezik el, addig a posztmodern gondolkodásban a tényleges valóság és a valóság egyéb területei (azaz a virtualitás) közötti határvonal elmosódott, vagy deklaráltan nem is létezik. Valóság és virtualitás szétválaszthatatlanul szétterül az egész posztmodern univerzumban. Tulajdonképpen egyetlen valóságról vagy valóságról általában nem is beszélhetünk, helyesebb helyette a *hiperrealitás* fogalmát használni.<sup>13</sup> A hipervalóság világában a valós és nem valós közötti

13 Baudrillard, Jean: *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994, Nunes, M.: Baudrillard in Cyberspace: Internet, Virtuality and Postmodernity. *Style* 1995/29: 314–327. és <http://www.dc.peachnet.edu/~mnunes/jbnet.html> (2001. június 28.).

különbség teljesen elhomályosul. Ebben a világban a képek és jelek, a szimulációk és szimulákrumok már nem referálnak semmire, önmagukat jelentik, saját valóságuk van. A posztmodern képzetek nem a valóság elleplezését szolgálják, hiszen ilyen valóság nincs, hanem *a valóság hiányának* az elleplezésére, *a valóság helyettesítésére* vállalkoznak. Természetesen semmi értelme sincs materialista vagy idealista konstrukciókról, az ember belső vagy külső világáról beszélni, csakis *maga a konstrukció* az érdekes, ez képviseli a tulajdonképpeni intellektuális aktivitást. A hipervalóság világában a hagyományos *értékek* legtöbbször *átértékelődik*, így például a hely, a test, a megkülönböztethető anyagi és szellemi entitások jelentősége elvész, és inkább összefüggéseikre és *hálózataikra* tevődik a hangsúly.

A posztmodern konstrukció folyamatában a modern individuáriumok lehetőség szerinti sokfélesége teljesen legitimizálódik és posztmodern világképek sokaságának természetes és kizárólagos bázisaként funkcionál. A modernista projekt elvetélt vagy sikerre vezetett, ki hogyan érti, mindenesetre kétségtelenül az én élményeim, az én képzeteim, az én életem, az én valóságom, az én világom, sőt az én, én, én, én, és az én a központ nélküli lét központja. Ilyenformán a posztmodern világ individuális és plurális természetű. Végeredményben azt is mondhatjuk, hogy a virtualitás és valóság viszonyának posztmodern felfogása pluralizált, individuális formában *szimulálja a mágikus világkép* elgondolásait.

Mindemellett azt is megtehetjük, hogy a posztmodern világképnek egy kevésbé radikális változatát fogadjuk el. E szerint a gondolkodásmód szerint a modern világ és kritikai alternatívái *együtt* alkotják a posztmodern világot. Ebben a felfogásban a modernitás képes megőrizni konzisztenciáját, csak domináns pozícióját veszíti el, s úgy tekinthetünk rá, mint a sok alternatív értékrend egyikére. A posztmodern efféle felfogása sem gondolkodik azonban valóság és virtualitás viszonyáról lényegesen másként, mint radikálisabb testvérei, legfeljebb azt vehetjük észre, hogy ez a nézetrendszer nem annyira a mágikus, hanem inkább a *mitológikus* valóság–virtualitás viszonyt szimulálja.

Valószínűleg azt is joggal állíthatjuk, hogy a posztmodern valóságot/virtualitást (hipervalóságot) a *képzelet* segítségével állítjuk elő. A képzetnek mint az érzékelés, akarat és ész sajátos és konkrét keverékének a természete erősen individuális és plurális. A posztmodern világ nyitott mindennek a befogadására és (a) semminek a kizárására. A posztmodern személyiség a személyiség inflálódásának folyamatában születik, amelyben „világméretűvé” válik ugyan, de nem válik súlyosabbá.

A posztmodern álláspontot röviden összegezve azt mondhatjuk, hogy a *posztmodern virtualitás maga a posztmodern realitás*. Ez a helyzet úgy alakul ki, hogy egyrészt a valóság radikálisan pluralizálódik, másrészt a valóság és virtualitás közötti éles határ megszűnik vagy éppenséggel az egész világot átfogó méretűre terjeszkedik. Így tulajdonképpen értelmét is veszíti valóság és virtualitás megkülönböztetése, s az új konglomerátum jelölésére új fogalmat kellene keresni, talán éppen a Baudrillard-féle *hipervalóság* fogalmát. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a posztmodern személyiség számára a valóság és virtualitás helyett inkább ezek konstrukciójának van jelentősége.

## 2. A virtualitás konstrukciója és a virtuális valóság

Az ontológia történetének fentebb előadott rövid és célzatos áttekintésétől azt reméljük, hogy némileg megvilágítja a virtualitás fogalmának ideológiai alapjait és konstrukciójának *általános* kereteit. A most következő gondolatmeneteknek az lesz a célja, hogy felhívja a figyelmet a konstrukciós folyamat technológiájának *specifikus* feltételeire és eljárásaira.

A virtualitás konstrukciójának technológiája jól tanulmányozható minden kommunikációs, kulturális, kognitív vagy információs technológiai szituációban. Ezúttal az ún. „virtuális valóság” (rövidítve: vv) előállítása és alkalmazásai során láthatóvá váló összefüggésekre építjük fel mondanivalónkat. Egyrészt azért, mert a vv nagyon jól reprezentálja a virtualitással kapcsolatba hozható és más technikák (például az internethasználat) esetében is megfigyelhető összefüggéseket, másrészt azért, mert jelentős intellektuális

kihívásként elemzők sokaságát vonzza, és így jelentős számú érdekes tanulmány segít a dolog megértésében.<sup>14</sup> Mindemellett az is fontos, hogy a „virtuális valóság” *ténylegesen és kifejezetten* valamiféle *valóság technikai előállítására* vállalkozik, s ilyen értelemben akár a valóság és virtualitás konstrukciójáról szóló gondolatmenetek *gyakorlati* megerősítését vagy cáfolatát is szolgálhatja.

A vv összetevőinek, felépítésének, működésének, használatának, jelentőségének és perspektíváinak részletesebb bemutatásától eltekintünk, az érdeklődő olvasó sok más forrásból tájékozódhat.<sup>15</sup> Jelenlegi céljaink szempontjából elegendő, ha felidézzük Heim definícióját: „A virtuális valóság egy olyan technika, amelyik, azáltal, hogy alapvető érzéki benyomásokat valamilyen számítógép által előállított és szolgáltatott adatokkal helyettesít, elhitei az emberrel, hogy valójában egy másik helyen tartózkodik

- 14 Haraway, Donna J.: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature.* Routledge, New York 1991, Heim, Michael: *The Metaphysics of Virtual Reality* Oxford University Press, New York & Oxford 1993, Turkle, Sherry: *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet.* New York: Simon & Schuster. 1995, Kramarae, Cheris C.: A Backstage Critique of Virtual Reality, in: Jones, S. G. (ed.): *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community.* Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage, 1995, 36–56., Nunes, i. m., Lauria, R.: Virtual Reality: An Empirical-Metaphysical Testbed. *Journal of Computer-Mediated Communication*, (1997/3(2): <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue2/lauria.html> (2001. június 28.), Haraway, Donna J.: *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™. Feminism and Technoscience.* Routledge, New York – London 1997, Heim, 1998, i. m., O'Donnell, James J.: *Avatars of the Word: from Papyrus to Cyberspace.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1998, Hayles, N. Katherine: *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics.* The University of Chicago Press, Chicago and London 1999, Wertheim, Margaret: *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet.* W. W. Norton, New York & London 1999.
- 15 Rheingold, Howard: *Virtual Reality.* Summit Books, New York 1991, Durlach, N. I. – Mavor, A. S. (eds.): *Virtual Reality: Scientific and Technological Challenges.* National Academy Press, Washington 1994, Yahoo! Computers and Internet > Virtual Reality [http://dir.yahoo.com/Computers\\_and\\_Internet/Virtual\\_Reality/](http://dir.yahoo.com/Computers_and_Internet/Virtual_Reality/). (2010. október 19.), On The Net Resources in Virtual Reality: [http://www.hitl.washington.edu/projects/knowledge\\_base/onthenet.html](http://www.hitl.washington.edu/projects/knowledge_base/onthenet.html) (2010. október 19.), Laval Virtual Reality <http://www.lvr.eu/> (2010. október 19.), Isdale, Jerry: What Is Virtual Reality? <http://vr.isdale.com/WhatIsVR.html> (2010. október 19.).

[...] A virtualitás 'mintha' minősége gyakorlati valósággá válik, amint a virtuális világ a tevékenység terepévé válik, a felhasználó azonosul a virtuális testtel, valamint értelmesebbnek érzi egy virtuális közösséghez való tartozását. A vv definíciója három kulcsfontosságú tényezőt tartalmaz: a belemerülést, az interaktivitást és az információs intenzitást.”<sup>16</sup>

A következőkben mindezeket a problémaköröket a jelenlétnek, a világszerűségnek és a pluralitásnak a virtualitás konstrukciójában játszott szerepét tárgyalva fogjuk bemutatni.

### 2.1. Jelenlét és virtualitás

Általánosan elfogadott vélemény szerint a virtuális valóság létezésének *a jelenlét* a meghatározó jelentőségű tényezője.<sup>17</sup> A jelenlét vizsgálata az utóbbi néhány évben került előtérbe elsősorban éppen a vv jelentőségének növekedése miatt. A multidiszciplináris jellegű kutatásokhoz leginkább pszichológusok, kommunikáció- és médiakutatók, valamint mérnökök szakértelmére van szükség. A jelenlétet egyszerűen úgy jellemezhetjük, „mint az ember szubjektív tapasztalatát arról, hogy egy bizonyos helyen vagy környezetben van, még akkor is, ha fizikailag másutt helyezkedik el”.<sup>18</sup> A vv technológiája által előállított virtuális (néha szintetikusnak is mondják) környezet képes létrehozni ezt a tapasztalatot az adott környezetbe belemerülő személyben.

Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a jelenlét problematikusága nem új jelenség, sőt az efféle kutatásoknak van némi hagyománya is. Kézenfekvő példaként hivatkozhatunk a műalkotások befogadásával kapcsolatos „szubjektív tapasztalatokra” s a befogadói

16 Heim, 1998, i. m., 221.

17 Lombard – Ditton, i. m., Lauria i. m., Stanney, K. M. – Mourant, R. R. – Kennedy, R. S.: Human Factors Issues in Virtual Environments: A Review of the Literature. *Presence* 1998/7(4): 327–351. és <http://mitpress.mit.edu/journal-home.tcl?issn=10547460> (2001. január 26.), Schuemie, M. J. & van der Straaten, P. & Krijn, M. & van der Mast C. A. P. G. Research on Presence in Virtual Reality: A Survey. *CyberPsychology & Behavior* (2001/4(2)): 183–202.

18 Witmer, Bob G. – Singer, Michael J.: Measuring Presence in Virtual Environments: A Presence Questionnaire. *Presence*, 1998/7(3): 225–240.

magatartás esztétikai és *művészetpszichológiai* elemzéseire. De sokféle ősi és modern *vallási szertartás* is alkalmazza a jelenlét szabályozásának technikáit. A pszichológia különféle területein gyakran eltérő fogalmakkal és módszerekkel közelítenek a problémához. Így például a személyiségelméletben időnként találkozhatunk az ún. „borderline” személyiségtypus jellemzésével, mely szerint egyes emberek számára a tényleges valóságban való jelenlét problematikus lehet. (Virilio összekapcsolódó esztétikai és pszichológiai gondolatmenetekből egész esztétikai elméletet épít az ilyen személyiségtypus tulajdonságaira.)<sup>19</sup> Az álmok elemzése, az emlékezet és bizonyos módosult tudatállapotok kutatása, valamint számos mentális zavar és betegség értelmezése során is alkalmaznak valamiféle jelenlétfogalmakat. Az új keletű jelenlétkutatás azonban legalább két szempontból eltér a korábbiaktól: önállóságában és egzaktságában. Jelenleg úgy tűnik, hogy a jelenlétkutatás egy gyorsan fejlődő és erőteljesen multidiszciplináris jellegű pszichológiai szubdiszciplinánaként önállósul, amelyben a fogalmi tisztázásra éppúgy nagy hangsúlyt fektetnek, mint a jelenlét egzakt mérésére alkalmas kísérleti technikák kidolgozására.<sup>20</sup>

A jelenlét fogalmának elemzésében Lombard és Ditton a jelenletre vonatkozó elképzelések jelentős számú változatát figyelembe véve a következő megállapításra jut: a jelenlét „a közvetlenség perceptuális illúziója. A 'perceptuális' kifejezés arra utal, hogy ez a jelenség magába foglalja az ember érzékelési, kognitív és affektív feldolgozó rendszereinek – a személy környezetében lévő objektumok és entitások által kiváltott – folytonos (valós idejű) válaszait. A 'közvetlenség illúziója' akkor lép fel, amikor

19 Virilio, Paul: *Az eltűnés esztétikája*. Balassi – BAE Tartóshullám, Budapest 1992.

20 A diszciplinárizálódás szokásos jeleként konferenciasorozatok, folyóiratok, kutatóhelyek kialakulását figyelhetjük meg. Az aktuális fejlemények áttekintéséhez az *International Society for Presence Research* honlapját javasoljuk: <http://sc.temple.edu/blogs/ispr/>, ahol figyelemre méltó bibliográfiát is találunk. Az 1992-ben alapított *Presence* c. folyóirat (<http://presence.cs.ucl.ac.uk/presenceconnect/index.html>) mellett számos hagyományos és online folyóirat (CyberPsychology & Behavior, The Journal of Virtual Environments; Journal of Online Behavior, Journal of Virtual Worlds Research stb.) is publikál témába vágó cikkeket.



egy személy elmulasztja a kommunikációs környezetben lévő médium jelenlétének észlelését vagy felismerését, és úgy válaszol, mintha a médium ott se volna.” Ebben a definícióban a szerzők a jelenlét pszichológiai vonatkozásait hangsúlyozzák, de tudatában vannak a társadalmi aspektusok jelentőségének is. A jelenlét összetett jelenségkörén belül elkülöníthetjük a személyes és a társadalmi, a teljes és részleges jelenlétet, és számos további változatot is.<sup>21</sup> Mindazonáltal a jelenlét értelmezésében nyilvánvalóan a pszichológiai tényezők dominálnak. (Egy erre utaló megfogalmazás szerint „a pszichológia a vv fizikája”).<sup>22</sup> Minden jelenlétnek szükségszerű feltétele a *belevontság* (az a pszichés állapot, amely ingerek egy koherens halmazára vagy értelmesen összekapcsolódó eseményekre és tevékenységekre fókuszált energiánk és figyelmünk következtében áll elő) és a *belemerülés* (az a pszichés állapot, amelyben az ember azt észleli, hogy körülveszi, magába foglalja és kölcsönhat vele egy ingerek és élmények folytonos áramlását nyújtó környezet).<sup>23</sup> A belevontság és belemerülés különböző környezetek esetében és különböző személyek esetében eltérő lehet. Az eltérések kísérleti (például a kísérleti személyek által kitöltött kérdőívek kiértékelésén alapuló) meghatározása a *jelenlét* szignifikánsan *különböző mértékeit* rendeli az egyes személyekhez és szituációkhoz. A vv Heim-féle definíciójában említett interaktivitás és információs intenzitás egyrészt hozzájárul a belevontság és a belemerülés állapotához, másrészt a jelenlét további meghatározottságait jelenti.<sup>24</sup> Illusztrációként megemlítjük, hogy Heim a virtuális valóság létviszonyainak leírására az „erotikus ontológia” kifejezést használja.<sup>25</sup> Ezt a szóhasználatot az teszi lehetővé számára, hogy a valóságos életben átélt erotikus élmények és a szintetikus környezetben tapasztalt virtuális élmények egyaránt a jelenlét magas mértékét követelik meg.

21 Schuemie et al, i. m.

22 Lauria i. m.

23 Witmer – Singer i. m.; Lombard – Ditton i. m.

24 Lombard – Ditton i. m.

25 Heim 1993, i. m.; Heim 2000, i. m.

A jelenlét persze nem csupán a vv létezését teszi lehetővé, hanem fontos szerepe van a valóság és a virtualitás konstrukciójának folyamatában is. A vv működése a jelenlét mértékén áll vagy bukik, de a jelenlét mértékének és változásainak felhasználásával jellemezhetők a virtualitás és a valóság konstrukciójának és a virtualitás és valóság közötti átmeneteknek egyes lépései is. A jelenlétnek a vv kialakításában játszott szerepéből világosan látható, hogy a jelenlét mesterségesen alakítható, transzformálható, és akár egy mesterséges környezetben is létrehozható. A jelenlét maga is konstruált, és *modellje* vagy *alapja* lehet további konstrukcióknak. Egyrészt: a jelenlét konstrukciójában aktív érzékelési, érzelmi és kognitív rendszereink hasonlóan aktív szerepet játszanak evidenciáink konstrukciójában is. Másrészt: az evidenciák a mindennapi tapasztalatokra épülnek, de a jelenlét maga egy alapvető mindennapi tapasztalat, így evidenciák kialakulásához – más tapasztalatok mellett – a jelenlét is hozzájárul. A jelenlét vagy a jelenletre hagyatkozó evidencia általában még nem elég a valóság konstrukciójához, de nagyon fontos eleme a konstrukciónak.

Talán megkockáztathatunk egy *konstrukciós szabályt* is: bár sok tényező vesz részt mind a jelenlét, mind a valóság előállításában, mégis feltételezhető valamiféle szorosabb összefüggés a *jelenlét kialakításában* domináns szerepet játszó emberi feldolgozórendszer típusa és a *valóság előállításában* részt vevő emberi teremtő erő típusa között. Eszerint a *valóság észlelésen* alapuló konstrukciója korrelál a *jelenlétnek* egy olyan előállításával, amelyik az ember *érzékelési* feldolgozó rendszerét veszi igénybe. Hasonló kapcsolatot azonosíthatunk a *kognitív képességekkel előállított jelenlét, valamint a gondolkodás és észhasználat segítségével konstruált valóság* között, vagy az ösztönökre épített jelenlét és az akarat által konstruált valóság viszonyában. (A konstrukciós szabály az említett képességek kombinációit igénybe vevő ember esetében válik igazán érdekessé.) Eszerint a szabály szerint a jelenlét konstrukciójának és a valóság (és persze a virtualitás) konstrukciójának a folyamata összekapcsolódhat és közös pályán haladhat. A szabály azon az összefüggésen alapul, hogy mindkét konstrukciós folyamat ugyanabban a társadalmi-kulturális közegben megy végbe, és ennek az értékrendjét követi, de

az egyik folyamatban inkább a közeg pszichológiai tényezői állnak előtérben, a másik folyamatban pedig inkább a közeg kulturális és politikai tényezői az aktívak. Jelenlét és valóság tehát hasonló konstrukciós folyamatok eredménye, de a jelenlét inkább mentális, a valóság pedig inkább társadalmi konstrukció. Megfelelő megszo- rítások mellett talán azt is mondhatjuk, hogy a jelenlét a személyes konkrét valósággal, illetve hogy a valóság a személytelen, absztrakt jelenléttel rokonítható.

A jelenléttel kapcsolatos problémák további csoportjához ju- tunk, ha feltesszük a kérdést: tulajdonképpen kinek a jelenlétéről is van szó? A jelenlét fenti értelmezése alapján azt mondhatjuk, hogy a jelenlét szükségképpen testhez és szubjektumhoz kötődik, vagyis valamilyen egyén vagy emberi közösség jelenlétéről lehet szó. Meghatározatlan egyéni és közösségi jelenléttel legegyszerűb- ben elvont egyéni és közösségi valóságok hozhatók kapcsolatba. Realisztikusabb eredményre vezet, ha a személyiségelmélet vagy a szociálpszichológia által jellemzett személyiségek és csoportok jelenlétének és valóságának a viszonyát próbáljuk ábrázolni. Ez ügyben csak jelezni szeretnénk néhány megoldandó problémát.

Hogyan értelmezhető és mérhető társadalmi *csoportok jelenléte?* Úgy tűnik, hogy a fogalom ilyen általánosítása szükséges és le- hetséges is, ha például vallási szertartásoknak és egyes művészi műfajoknak ebben a fogalmi rendszerben való értelmezését meg akarjuk oldani. Történeti áttekintésünk alapján az kétségtelen- nek látszik, hogy társadalmi csoportok létrehozhatnak sajátos valóságkonstrukciókat, és ha a vv előállításának tanulságaival tekintünk vissza ezekre a szituációkra, természetesen adódik, hogy közösségek valamiféle jelenlétével hozzuk kapcsolatba e konstrukciókat. Egy ilyen törekvés csak látszólag vezetne mesz- szire az információs technológiák problémáitól, hiszen valójában sok, nagyon hasonló jelenséggel szembesülünk ezen a területen is – gondoljunk például az online közösségek működésének problémáira.<sup>26</sup> Valószínűleg közelebb jutunk a *csoportok jelenlétének* megértéséhez, ha összekapcsoljuk a problémát egy másikkal, azzal a kérdéssel, hogy vajon hogyan értelmezhetjük *csoportok*

26 Preece, Jenny: *Online Communities*. John Wiley & Sons Inc., New York 2000.

*materializált, testi megnyilvánulásait?* A csoportokat létesítő értékek, érdekek, szándékok és célok gyakran társadalmi intézményekben *testesülnek meg*.<sup>27</sup> Társadalmi intézmények adott környezetben való jelenlétéről és valóságkonstrukcióikról sok tapasztalatunk van; tanulmányozásuk a szociológia és szociálpszichológia fontos feladatait képezi. A vallási és művészeti intézményrendszer mellett illusztrációként bizvást hivatkozhatunk a politikai intézmények kiterjedt szférájára. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy társadalmi intézmények alkalmas „szubjektumok” lehetnek társadalmi csoportok jelenlétének értelmezéséhez, sőt a jelenlét mértékének mérése is elképzelhető velük kapcsolatban.

Látszólag könnyebb helyzetben vagyunk, ha a jelenlét szubjektumai személyek. Ebben az esetben a jelenléttel kapcsolatos tapasztalatok egyszerűbben elérhetőek, hiszen csak ki kell kérdeznünk a kísérletekben részt vevőket; továbbá személyek testi megnyilvánulásai is természetes módon értelmezhetőek. Jobban megfontolva a dolgot persze kiderül, hogy a személyek és testek sem nyilvánvalóan adottak, legfeljebb annak látszanak. Antropológiai, filozófiai és szociológiai elemzésekből kitűnik, hogy különféle kultúrákban és korokban az emberi *test* értelmezése eltérő, és különféle értékeket hordozhat.<sup>28</sup> Mindez különös jelentőségre tesz szert napjainkban, az információs technológiákkal kapcsolatba kerülő ember esetében. Elemzések sokasága próbálja leírni a biológiai, technikai és társadalmi összetevőinek humanizált együttlétezéseként jellemezhető *kiborg* identitását.<sup>29</sup> A testet alkotó többféle tényezőt egységbe szervező hatások már nem tekinthetők pusztán természeti erőknél, a test szükségképpen kiegészül technikai és társadalmi dimenziókkal is. Maga a test is különféle értékeket testesít meg.

27 Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Tudásszociológiai értekezés. Józsefvég Műhely Kiadó, Budapest 1998.

28 Featherstone, Mike – Hepworth, Mike – Turner, Bryan S.: *A test*. Társadalmi fejlődés és kulturális teória. Józsefvég Műhely, Budapest 1997.

29 Haraway, Donna J.: *Simians, Cyborgs, and Women*. The Reinvention of Nature. Routledge, New York 1991, Heim 1993, i. m., Haraway 1997, i. m., Hayles i. m., Biocca, Frank: A kiborg dilemmája. Progresszív megtestesülés a virtuális környezetekben. *Replika*, 2000/39, 179–195., Haraway, Donna J.: Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. *Replika*, 2005/51–52: 107–139.

Továbbá számos személyiségelmélet alapján jól ismert a személyiség természeti, társadalmi és kulturális meghatározottságainak, értéktartalmainak összetettsége is. Ilyenformán a személyes testhez kötődő *személyes jelenléte* joggal tekinthetjük társadalmilag-kulturálisan meghatározottnak.

Érdekes kérdés, hogy vajon lehet-e a jelenléttel kapcsolatos *történeti* kutatásokat folytatni? Vajon miféle jelenléttel lehetne kapcsolatba hozni például az efemer, esetleges, bizonytalan, tökéletlen és változékony valóságként jellemzett premodern virtualitást? Mivel semmiféle mérési eljárás nem jöhet szóba, a korabeli virtualitás- és valóságkonstrukciókból való „visszakövetkeztetés” lehet a „történeti jelenlétkutatás” kvalitatív metodológiája. Platón gondolatvilága például alkalmas egy ilyen gondolatkísérlet véghezvitelére. Evidensnek tűnik: egyrészt a platóni barlang hasonlat emberének jelenléte (a barlang falára vetődő elmosódott és változékony árnyképek mozdulatlan szemlélője) a platóni virtualitásra vezet, másrészt a léleknek a formák világában gyűjtött tapasztalataira való visszaemlékezése képviseli a valósághoz való eljutást lehetővé tevő magasabb mértékű jelenléte. Természetesen nem csak a platóni valóságkonstrukcióban érvényes, hogy csak a maximális mértékű jelenléte vezet valósághoz, s minden alacsonyabb mértékű jelenléte a virtualitás előállításában hasznosul.

A jelenléte fogalma mellett számos egyéb, hasonló tartalmú fogalom jött létre a filozófiában, az esztétikában és más kulturális szférákban is, amelyek szintúgy használhatók a virtualitás és valóság viszonyának értelmezésében. Mindenekelőtt az arisztotelészi *lehetőség és valóság* fogalmai érdekesek, de a középkori filozófiai *nominalizmus és realizmus* fogalmai és magyarázatai is relevánsak, vagy számos *esztétikai* kategória, a *beszédaiktus*-elmélet egyes kategóriái, és így tovább. Az egyik leglényegesebb fogalomalkotás a heideggeri *Dasein* (magyarra itt léte, sőt jelenvalólétnek is fordítják), amelyet egyszerűen szólva a humanitás, a jelenléte, a valóság, a virtualitás és más egyéb összetevők sajátos keverékének tekinthetünk. Itt most nem tudunk a fogalom értelmezésével foglalkozni, de az érdeklődő olvasó másutt könnyen tájékozódhat.<sup>30</sup>

30 Dreyfus, Hubert L.: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I.* The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991; Fehér

Az itt felsorolt fogalmak természetesen szintén hozzájárulhatnak a jelenlét további jellemzéséhez, de a további elemzésre ezúttal nem vállalkozunk.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy valamiféle jelenlét minden valóság és virtualitás konstrukciójában szerepet játszik. A jelenlét mértéke egyenesen arányos a valóságosság mértékével. A vv a közvetlenség perceptuális illúzióját technikai eszközökkel valósítja meg, s így állítja elő a mesterséges környezetben való jelenlétet.

## 2.2 Világszerűség és virtualitás

A vv tanulmányozásából látható, hogy a jelenlét *lehet* valóság-konstrukció alapja. Kérdés, hogy a jelenlét mellett még milyen egyéb hatás vagy szervező erő tud hozzájárulni a valóság vagy a virtualitás előállításához? A közvetlenség perceptuális illúzióját erősíthetik és gyengíthetik egyéb szinkron vagy diakrón tapasztalataink, élményeink, értékeink, elvárásaink, törekvéseink vagy céljaink. Továbbá nyilvánvalóan gyengítő vagy erősítő szerepe van a jelenlétet befogadó és befoglaló környezetnek. Vegyük észre, hogy a jelenlétet erősítő vagy gyengítő tényezők maguk is jelen vannak, csak másként, más szinten: az éppen vizsgált jelenlét feltételeiként. A jelenlét mindig más jelenlétek hatására válik jelenlétté. Adott jelenlét feltételeinek rendszere, a jelenlét „kontextusa” egyaránt tartalmaz a jelenlét szubjektumához kötött elemeket és olyanokat is, amelyek inkább a jelenlét környezetéhez kapcsolhatók. A jelenlét más jelenlétekből álló feltételrendszere akkor hatékony, ha – legalább elvben – kimeríthetetlenül gazdag és teljes, más szóval ha a feltételek összessége *világot* képez a jelenlét számára. A jelenlét feltételeinek „világszerűsége” a valóság-konstrukció alapja. Ha a jelenlét világban-való-lét, akkor lehet szó a valóság konstrukciójáról. *A valóság világban való jelenlét.* A valóság a jelenlét és a világ kölcsönhatásában jön létre, mint a jelenlét és a világ kölcsönös ismeretsége. *A valóság a jelenlevő világ.* Egyszerűen

M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* Göncöl, Budapest 1992; Heim, 1993, i. m.

szólva: a valóság a világ emberi „modellje”, a jelenlét az ember „világbeli helye”. A világszerűség részleges megvalósulása, időlegessége, végessége, hiányos jellege a valóság konstrukciója helyett a virtualitás a konstrukciójára vezet.

Természetesen egyáltalán nem egyszerű a világszerűség kritériumait megtalálni és beszélni róluk. Három megközelítést mégis megemlítünk. *Heidegger* nézetei a világ világszerűségéről, valamint a világszerűség olyan meghatározó komponenseiről, mint a világ, a *Dasein*, a felfedés vagy a „világban-való-lét” fogalma számtalan elemzés tárgya manapság.<sup>31</sup> Heim megpróbálta hasznosítani a heideggeri fogalmi apparátus néhány elemét, illetve motívumát a vv magyarázatában is.<sup>32</sup>

A világszerűség egészen más megközelítését javasolja *Goodman*. Szerinte a világformáló metodológia a következő tevékenységekből áll: kompozíció és dekompozíció, súlyozás, rendezés, kihagyás és kiegészítés, valamint deformálás.<sup>33</sup> Cooper érdekesen alkalmazta a Goodman-féle világalkotó kritériumokat a MUD világok értelmezésében.<sup>34</sup>

Ezek mellett – különösen a vv értelmezésében – hasznosnak tűnik a világszerűség *Lukács György* esztétikájában található változatát is felidézni. A vv és a művészetek kapcsolata nem túlságosan újszerű gondolat. Valójában a virtuális valóság elnevezés is egy ilyen kapcsolatra utal: Artaud használta színházelméletében az 1930-as években.<sup>35</sup> A vv és a színház analógiái manapság is használatban vannak,<sup>36</sup> de ezek mellett filmelméleteket, általános eszté-

31 Dreyfus i. m.; Fehér i. m.

32 Heim 1993, i. m.

33 Goodman, Nelson: *Ways of Worldmaking*. Hackett P.C., Indianapolis 1978.

34 Cooper, Wesley: MUDs, Metaphysics, and Virtual Reality. *The Journal of Virtual Environments* 2000. 5(1): <http://www.brandeis.edu/pubs/jove/HTML/v5/cooper.htm> (2001. június 28.).

35 Kömlödi, Ferenc: *Fénykatedrális*. Technokultúra 2001. Kávé Kiadó, Budapest 1999, 34.

36 Wong, G.: *The Philosophy of Virtual Reality*. 1996. Surprise 96, [http://www.doc.ic.ac.uk/~nd/surprise\\_96/journal/vol1/kcgw/article1.html](http://www.doc.ic.ac.uk/~nd/surprise_96/journal/vol1/kcgw/article1.html) (2001. június 28.).

tikai elméleteket, és a művészi tevékenység egyéb értelmezéseit is előszeretettel alkalmazzák a vv értelmezése során.<sup>37</sup>

Lukács esztétikájában a művészet világszerűsége az egyik központi fogalom.<sup>38</sup> Lukács a világszerűség fogalmának igénybevételével magyarázza a műalkotások „hatalmát”, amelynek révén a műalkotások „uralkodnak” a befogadó ember érzékein. A műalkotások befogadásának folyamatában a világszerűség teszi lehetővé, hogy a befogadó mindennapi világát átmenetileg elhagyva, egy attól eltérő világba, a műalkotás saját világába merüljön bele. A műalkotások „értenek hozzá”, mivel úgy vannak megszerkesztve, hogy konstruált világuk realitásáról meggyőzzék a befogadókat. Minden valódi műalkotás rendelkezik valamiféle saját világgal, ami teljes és zárt – legalábbis abban az értelemben, hogy kimeríthetetlenül gazdag. A műalkotások világa más értelemben viszont nyitott: nyitottak a különféle befogadók számára.<sup>39</sup> A műalkotások világszerűségét a műalkotásokat hordozó *homogén közegek* (ritmus, forma, színek stb.) használata is támogatja, amennyiben a művészek értenek hozzá, hogy az emberi világ végtelen gazdagságát valamilyen egynemű közegben megjelenítsék.

A Lukács-féle fogalmi struktúra hasznos és hatékony eszköz a vv világszerűségének értelmezésében. A műalkotásokkal való hasonlóság alapján azt mondhatjuk, hogy megfelelő technikai környezet működtetésével a „vv szituáció” hatalmat szerez a felhasználó érzékei fölött, s ennek révén biztosítja a valóság tökéletes illúzióját a számára. A vv homogén közege a vv technikai környezete által előállított és kezelt információ, a vv létrehozásának technológiája pedig párhuzamba állítható a hagyományos művészi technikákkal. Am amíg a műalkotások az emberi világ olyan megjelenítésére vállalkoznak, amelyben a világunkat alkotó *lényegi*

37 Heim, Michael: *Virtual Realism*. Oxford University Press, New York & Oxford 1998; Jones, Stephen: Towards a Philosophy of Virtual Reality: Issues Implicit in “Consciousness Reframed”. *Leonardo*, 2000/33(2): 125–132.

38 Lukács, György: *Az esztétikum sajátossága*. Magvető, Budapest 1965.

39 Sok szempontból hasonló Eco szemléletmódja is: Eco, Umberto: *Nyitott mű*. Európa, Budapest 1998; Eco, Umberto: *Kant és a kacsacsőrű emlős*. Európa, Budapest 1999.



meghatározottságokat és összefüggéseket próbálják a hétköznapi életet élő ember számára is láthatóvá és átélhetővé tenni, addig a vv – a művészi reprodukciós technikák mintájára, de – az emberek *hétköznapi* tapasztalatait reprezentálja. Elképzelhető persze az is, hogy művészek veszik kézbe a virtuális valóságot, és saját műveik médiumaként, művészi közegként alkalmazzák. Ez némileg emlékeztetne arra a posztmodern művészi gyakorlatra, amelyben a művész a már egyszer megformált művészi közegét használja fel saját céljaira. Vannak ilyen kísérletek, egyelőre azonban a hagyományos művészi technikák verhetetlennek látszanak.

Ha arra gondolunk, hogy a technika milyen mértékben fontos a vv előállításában, vagy ha felidézük a kibertér és a kiborg-lét sajátosságait, arra következtethetünk, hogy a vv világszerűsége talán nem is emberi, hanem inkább *technikai világszerűség*, vagyis technikai elvek szerint szerveződő egész. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy nem erről van szó. Ehelyett inkább azt mondhatjuk, hogy embereknek és technikai eszközöknek egy technikai környezetben való együttlétezése a technika, a technikai termékek és a technikai tér *antropomorfizációját* eredményezi. A vv világa valójában nem egy emberi világ, és nem is egy természet adta objektív világ, hanem az együttlétező ember és technika viszonylatában kialakuló mesterséges képződmény, valamiféle „ember–gép komplexum” világa. Legalábbis közvetlenül. Ugyanis ha figyelembe vesszük a gépek és az egész technikai szféra által megtestesített értéktartalmakat is, rájövünk, hogy valójában az „ember–gép komplexum” világában is főként individuumok egymás közötti, individuumok és közösségeik közötti, s más hasonló – tehát nagyon is emberi – relációk öltenek testet. A technikai közeg antropomorfizációja abban áll, hogy eszközeinknek éppen ezen adottságait használjuk.

Jelenlét és világszerűség tehát egyaránt nélkülözhetetlen a valóság és virtualitás konstrukciójának folyamatában. A premodern és modern virtualitás előállításában a művészetek, a vallások, a filozófia, a politika különféle világszerű képződményeket (műalkotásokat, más-világokat, világképeket, saját világokat stb.) vettek igénybe konstrukcióikhoz. A vv világszerűségének specifikuma

a technika, az érzékek és a képzelet kooperációja a világszerűség fenntartásában.

### 2.3 *Virtualitás, nyitottság és pluralitás*

A világban való jelenlét és a jelen levő világ mint valóság – a jelenlét mértékének és a világ teljességének függvényében – virtualitást és tényleges valóságot is jelenthet. A virtualitás jellemzésében továbbhaladva most az így értelmezett virtualitás és valóság viszonyát szeretnénk szemügyre venni. Korábban különbséget tettünk teljes és tényleges valóság között. Követve az ontológiai tradíciót teljes valóságon a létezők összességét átfogó egyetlen entitást értettük, tényleges valóságon pedig a teljes valóság ama részét, amelyik például tökéletesnek, változatlanak, szükségszerűnek vagy hatalomnak tekinthető – vagyis ami nem virtualitás. Egyszerűen szólva: teljes valóság (vagy egyszerűen csak valóság) egyenlő tényleges valóság plusz virtualitás. A szóhasználat azonban ezúttal sem követi pontosan az ontológiai realitást. Tényleges valóság és virtualitás különválasztható ugyan a megnevezés erejéig, de valóságos tartalmaik csak egymásra vonatkoztatva értelmezhetők. Tényleges valóság és virtualitás megkülönböztetése csak akkor lehetséges, ha a valóságot nyitottnak gondoljuk el. Ennek a tézisnek a magyarázatához értelmeznünk kell a valóság nyitottságát.

A nyitottság fogalma az utóbbi évtizedekben leginkább a rendszerelmélet egyes változataiban szerepel, és két (strukturális és dinamikai) szempontból jellemzi a szóban forgó rendszereket. Strukturális szempontból a rendszer „egésze” és „részei” közötti viszony vizsgálendő. Nyílt rendszerek azok, amelyek egésze nem csupán részeinek összessége, és a részek nem pusztán az egész részei, hanem maguk is komplex struktúrájúak lehetnek – vagyis sem a részek nem határozzák meg teljesen az egészet, sem az egész nem határozza meg teljesen a részeket. Leírásukhoz igénybe vehetjük a hierarchia több szintjét és többféle holisztikus és redukcionista szempontot is alkalmazhatunk a rendszeren belül.<sup>40</sup> Zárt rendszerek esetén az egész részei fölötti dominanciája érvényesül. Dinamikai szempontból a rendszer és környezete közötti relációt vizsgálják. Nyílt rendszerek azok, amelyeknek van környezetük,

40 Simon, Herbert A.: *The Sciences of the Artificial*. MIT Press, Cambridge 1969.

és környezetükkel való kölcsönhatásuk révén maradnak fenn és változnak meg.<sup>41</sup> A zárt rendszerek elszigeteltek környezetüktől, környezetük dinamikai értelemben nincs is.

A tudományok *rendszer* fogalma és a filozófia *világ* fogalma hasonló szerepet játszanak: a létezők teljességének azonosítása szándékával használjuk ezeket a fogalmainkat. Így azok a rendszerekre jellemző karakterisztikumok, amelyeket a rendszerelmélet tudományos szemléletmóddal kezel, a filozófiákban gyakran úgy jelennek meg, mint a világ fogalmának filozófiai jellegzetességei.<sup>42</sup> Ilyenformán a rendszerek zártságával és nyitottságával rokon értelmezéseket találhatunk filozófiai értekezésekben a világ zártságával és nyitottságával kapcsolatban. (Genetikusan persze arról van szó, hogy a rendszerelmélet strukturális és dinamikai szempontjai a filozófiai gondolkodásnak a világ és a különféle létezők zártságáról és nyitottságáról szóló elképzeléseiben gyökereznek.) A filozófiai hagyományban ezek a szempontok úgy jelentek meg, mint az *egy és sok*, valamint a *nyugalom és változás* közötti viszony nehezen érthető problémái. Már az elei tradíció világossá tette a dilemmákat: vajon létezik-e a sok (féleség), vagy csak az egy létezik, illetve hogy vajon létezik-e a mozgás, vagy csak a nyugalom létezik? A sok létezése és a mozgás létezése mellett való döntés<sup>43</sup> a világ nyitottsága mellett való döntés. Ez a döntés engedi be világunkba a sokféleséget (pluralitást) és ez a döntés teszi a valóságot állhatatlanná, s a változások megengedésével lehetővé teszi a virtualitást is. A pluralitás és virtualitás mai megértéséhez az antik 'sok' és 'mozgás' tanulmányozása segíthet hozzá.<sup>44</sup> A parmenidészi világban az egyetlen, homogén, örök és változatlan a ténylegesen valóságos. A világ két részre

41 Bertalanffy, Ludwig von: *General System Theory*. Allen, London 1968.

42 Ropolyi, László: Towards an Open World Hermeneutics. (Heidegger, Bertalanffy, and Quantum Physics), in: Wallner, F. G., Fleck, G. & Edlinger, K. (eds.): *Science, Humanities, and Mysticism. Complementary Perspectives*. Braumüller, Wien 2000, 33–50.

43 Tóth Imrétől tudjuk, hogy ezekben a döntésekben az ember szabadsága nyilvánul meg: Tóth Imre – Staar Gyula: Matematika és szabadság (interjú). In: Staar Gy. (szerk.): *A megélt matematika*. Gondolat, Budapest 1990, 81–116.

44 Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest 1998.

van osztva: a bizonytalan, esetleges, tünékeny látszatok világára és a bizonyosság, az örök és változatlan igazságok világára. Ezekben a világokban a jelenlét konstrukciója eltér: egyikben az érzéki tapasztalat, másikban a helyes gondolkodás a (jelen)lét alkotója. Az érzéki világot érzéki élmények létesítik, a gondolkodás világát örökkön érvényes eszmék töltik ki. Az érzéki élmények tapasztalatai által konstruálható valóság nem egységes, nem homogén, nem örök és nem változatlan. Ez a sokféleség és változékonyság valósága, vagyis a virtualitás. Másként mondva: ez a valóság (strukturálisan és dinamikailag is) nyitott – azaz sokféle, egymás számára környezetet létesítő és változó létezőből áll. A gondolkodás által konstruált eszményi valóság egységes, homogén, örök és változatlan. Egyetlen és örök valóság, azaz a tényleges valóság. Másként mondva: ez a valóság (strukturálisan és dinamikailag is) zárt – azaz nincsenek különböző részei, nincsen környezete, és nem változik. A parmenidészi konstrukció alapján nagyon is világos: csak a sokféleség és a változékonyság „megengedésével” beszélhetünk olyasmiről, amit ma nyitottságnak nevezünk, tehát a nyílt valóság is szükségképpen plurális és változó, vagyis olyan, amit virtualitásnak is mondunk. A parmenidészi elgondolások az európai kultúra megkerülhetetlen részévé váltak – mai világfelfogásunkban is meghatározóan jelen vannak. Ennek az evidenciának a felidézésével talán elfogadhatóvá válik, ha nyitottság és pluralitás viszonyának további elemzését ezúttal mellőzzük, és egyszerűen kijelentjük, hogy a pluralitás és virtualitás összefüggését deklaráló parmenidészi felfogást ma is érvényesnek tekintjük. Azt mindenesetre jónak látjuk világosan kijelenteni, hogy a (plurális és változó) nyílt valóság részként tartalmazhat zárt valóság(ka)t, tehát a nyílt valóság abban az értelemben is strukturált lehet, hogy (zárt) tényleges valóság és virtualitás uniójaként tekinthetjük, de egy zárt valóságon belül efféle lényegi különbségeknek nyilvánvalóan nincs helye.

Akár a fenti gondolatmenet, akár a virtualitás történeti változatainak korábbi áttekintése nyomán felmerülhet a kérdés: vajon miért alkalmazzuk időnként a plurális, változó, *nyitott valóság* és a *virtualitás* fogalmát is *ugyanannak* a dolognak a megnevezésére, vajon miért nem elégszünk meg az egyik névvel, vajon mi célt szolgál ez a

kétféle elnevezés? Valóban: a „nyílt valóság” és a „virtualitás” kifejezések használata során ugyanarról beszélünk, de más „nyelven”. A „nyelvi” és az ebből adódó kontextuális különbségek megvilágításához az arisztotelészi valóság és lehetőség kategóriáit fogjuk igénybe venni.

A valóság és lehetőség fogalmainak – némileg leegyszerűsített – használatával a nyitottság és virtualitás a következőképpen értelmezhető: lényegét tekintve a *nyitottság a lehetőségeivel együtt figyelembe vett valóság*, a nyitottság tehát inkább a valóság attribútuma. A *virtualitás a valóságával együtt figyelembe vett lehetőség*, a virtualitás tehát inkább a lehetőségek attribútuma. A nyitottság nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy a valóságot strukturálnak (megvalósult és meg nem valósult lehetőségek együttesének) tekintem, továbbá számítok a változásaira is, hiszen a változások – lehetőségek megvalósulásaként – a valóság természetes attribútumai. A lehetőségek nem valamiféle járulékos részei a nyitott valóságnak, hanem azt teljesen átható, integráns összetevői. A virtualitás azt is jelenti, hogy a lehetőségek valamilyen valóság lehetőségei, abban az értelemben is, hogy adott valósághoz tartozó, és abban az értelemben is, hogy valamilyen valósághoz vezető lehetőségekről van szó. A virtualitáshoz ilyen módon ugyancsak strukturált és változó valóság illeszkedik. Nyitottság és virtualitás tehát *valóság és lehetőségek együttlétezését* leíró fogalmak, különbségük „mindössze” abban áll, hogy a valóságot tekintjük-e a lehetőségekkel együttlétezőnek, vagy vice versa – és persze ugyanúgy a létezők és a világ strukturáltságának és változékonyságának a kifejezésére szolgáló fogalmak.

Ha most ennek az együttlétezésnek a folyamatára irányítjuk a figyelmünket, azaz a lehetőség és valóság egymásba való kölcsönös átmeneteire tekintünk, értelmezhetővé válik a *mozgásban lévő valóság és virtualitás*, vagyis azok a folyamatok, amelyekben egyes lehetőségek megvalósulnak, azaz a valóság változik, és amelyekben valami elveszíti valóságosságát, azaz virtualizálódik. A vv persze nyitott és virtuális is: ebben a szituációban egy nyitott valóság lehetőségeinek megvalósulása zajlik. A valóság virtualizálódásának folyamatára próbál reflektálni a posztmodern szimulákrum fogalma. A virtualizálódó valóság nyitottá és plurálissá lesz.

#### 2.4 A virtuális valóság aspektusai

Az talán már az eddigiekből is kiderült, hogy a vv elnevezés egy meglehetősen komplikált jelenségekört takar. Korábbi gondolatmreteink alapján a vv három aspektusát különböztethetjük meg: i) a vv mint vv; ii) a vv mint a mindennapok művészete; és iii) a vv mint a társadalmi válság tünete.

Amennyiben a virtuális valóságot a *tudomány* szemszögéből vizsgáljuk és olyan területnek tekintjük, ahol a *szeptikus környezetben való jelenlét problémáit* lehet tanulmányozni, számos érdekes pszichológiai, megismeréstudományi, társadalmi és technikai kérdés megválaszolása lesz a feladatunk.<sup>45</sup> Ebben a viszonylatban a felmerülő problémák (például a jelenlét tulajdonságainak és mértékének egzakt leírása) a tradicionális tudományos problémákhoz eléggé hasonlóan tárgyalhatók. Az efféle vizsgálatok tárgyává tett vv jellemzésében elsősorban a virtualitás modern fogalmát alkalmazzák.

Amennyiben a virtuális valóságot a *művészetek* szemszögéből vizsgáljuk, és olyan területnek tekintjük, ahol a *világszerűség problémái* állnak előtérben, a mindennapok művészetének kérdéskörével foglalkozhatunk. A mindennapok művészete abban tér el a tradicionális művészi praxistól, hogy a művészi konstrukció eleminek felhasználásával előállított „termékeiben” nem az emberi lét általános és lényegi összefüggéseit, hanem az emberek hétköznapi

45 Chenault, Brittney G.: Developing Personal and Emotional Relationships Via Computer-Mediated Communication. *CMC Magazine* May 1998: <http://www.december.com/cmc/mag/1998/may/cbenault.html> (2001. február 7.), Sempsey, J.: The Therapeutic Potentials Of Text-Based Virtual Reality. *The Journal of Virtual Environments* 1998/3: <http://www.brandeis.edu/pubs/jove/HTML/v3/sempey.html> (2001. június 28.), Stanney, K. M. – Mourant, R. R. – Kennedy, R. S.: Human Factors Issues in Virtual Environments: A Review of the Literature. *Presence* 1998/7(4): 327–351. és <http://mitpress.mit.edu/journal-home.tcl?issn=10547460> (2001. január 26.), Levine, i. m., Preece, Jenny: *Online Communities*. John Wiley & Sons Inc., New York 2000, Utz, Sonja: Social information processing in MUDs: The development of friendships in virtual worlds. 2000. *Journal of Online Behavior* 1(1): <http://www.behavior.net/job/v1n1/utz.html> (2001. február 15.), Ahuna, Cindy: Online Game communities are social in nature. *Switch* 7(1): <http://switch.sjsu.edu/v7n1/articles/cindy02.html> (2001. június 28.), Schuemie et al, i. m., Suler, John: The Psychology of Cyberspace. <http://www.rider.edu/users/suler/psyber/psyber.html> (2001. június 28.).

tapasztalatait fejezi ki. A vv is igénybe veszi a „művészi technológia” számos összetevőjét, de teljesen közönséges tartalmak kifejezésére hasznosítja azokat. A virtuális valóságba való belemerülés során katarzis nyilvánvalóan nincs, legfeljebb csodálkozásban vagy meglepődésben lehet részünk, mindazonáltal ez egy nagyon is „demokratikus” praxis: a vv működtetéséhez, a vv „termékeinek” előállításához nincsen szükség semmiféle szakértelemre, bárki képes az „alkotásra”. A művész és a műélvező klasszikus szétválása eltűnik, a „szakértelmet” a vv technológiai háttere mindenki számára egyaránt biztosítja. A vv ilyen adottságainak működését megfigyelhetjük a szövegalapú MUD világok<sup>46</sup> vagy a mozgatható ikonok által reprezentált ún. avatarok világa<sup>47</sup> esetében, vagy teljes általánosságban is.<sup>48</sup> Ebben a szemléletmódban a vv leginkább a premodern virtualitással jellemezhető.

Amennyiben a virtuális valóságot a *filozófia* szemszögéből vizsgáljuk és olyan területnek tekintjük, ahol a *valóság pluralizálódásának jelenségei* állnak előtérben, a vv által megjelenített társadalmi válság tüneteivel foglalkozhatunk. A valóság posztmodern pluralizálódása, a plurális valóság stabil és kétségbevonhatatlannak tűnő fennállása társadalmi-kulturális válságtünet.<sup>49</sup> Válsághelyzetben a korábban jól funkcionáló valóság széttöredezik és széthullik, s az emberek nem tudnak kialakítani egy elfogadható új egységet. A társadalmi válság természetesen számos területen és formában kifejeződik – ezek között a vv jelentősége esetleg minimális lehet. Jelentősége inkább annak van, ha más hasonló virtualizáló és pluralizáló praxisokkal együtt fordul elő. Ebből a szempontból manapság jelentős a kémiai és zenei technikák kiterjedt igénybevétele is: a droghasználat és sajátos populáris zenei stílusok

46 Fleissner, Peter: Multi-user dungeons, in: Fleissner, P. – Nyíri, J. C. (eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking*. Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests. Innsbruck-Wien: StudienVerlag & Áron Kiadó, Budapest, 1999, 91–103., Cooper, Wesley: MUDs, Metaphysics, and Virtual Reality. *The Journal of Virtual Environments* 2000. 5(1): <http://www.brandeis.edu/pubs/jove/HTML/v5/cooper.htm> (2001. június 28.), Utz i. m.

47 O'Donnell, i. m.

48 Heim 1998, i. m.

49 Ropolyi 1992, i. m.; Ropolyi 1994, i. m.; Ropolyi 2000a, i. m.

elterjedése.<sup>50</sup> A drog és a zene együttes felhasználása a beat mozgalom modern realitás elleni virtuális forradalmában vált elfogadott „fegyverré”. A beat mozgalom egy virtuális forradalom volt, hiszen céljaiban és végrehajtásában plurális és nyitott volt, ám éppen ezért meg kellett elégednie a modern valóság elutasításával és virtuális valóságokkal való kibővítésével, és nélkülöznie kellett a valóságátalakítás radikális és gyors sikereit. Fontos még az is, hogy a kultúra „játék elemei”-nek<sup>51</sup> és mindenféle virtuálisan és valóságosan gyakorolt játéknak a szerepe manapság egyre nő.<sup>52</sup> A virtuális valóság kétségtelenül a homo ludens birodalma. A vv filozófiai aspektusainak tanulmányozásában a posztmodern virtualitás használata a gyümölcsöző.

Napjaink kiborg életformájában a technika humanizálása és az emberi képességek technicizálása párhuzamos, összefonódó folyamatban zajlik. A vv működésének az a célja, hogy mesterséges környezetet építsen ki valóságos személyek számára. Ezzel szemben a mesterséges intelligencia előállításának az a célja, hogy mesterséges személyiséget konstruáljon valóságos környezetek számára. A posztmodern személyiség pluralizálódik és virtualizálódik, abban a reményben, hogy új típusú magánszféra, identitás és intimitás jöhet létre a háló világában.<sup>53</sup> A kibertérben a társadalmi viszonyok is átalakulnak: helyek világa helyett a hálózattársadalom válik valóságossá. Bár az új kiber-létformák ideológiája még egyáltalán nem világos, a vv talán ebben is segít-

50 Kömlődi i. m.

51 Huizinga, Johan: *Homo ludens*. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására. Universum Kiadó, Szeged 1990.

52 Messinger, Paul – Stroulia, Eleni – Lyons, Kelly: A Typology of Virtual Worlds: Historical Overview and Future Directions. *Journal of Virtual Worlds Research*, 2008/1(1): 1–18., Heider, Don (ed.): *Living Virtually*. Researching New Worlds. Peter Lang, New York 2009.

53 Turkle, i. m., Unsworth, John: Living Inside the (Operating) System: Community in Virtual Reality (Draft). 1995. <http://pmc.iath.virginia.edu/Virtual.Community.html> (2010. október 19.), Munro, Iain: Informed Identities and The Spread of the Word Virus. *ephemera* 2001/1(2): 149–162. és <http://www.ephemeraweb.org> (2001. május 20.).



ségünkre lesz, hiszen ahogy Lauria megállapította: a vv valóságos metafizikai kísérleti eszköz.<sup>54</sup>

### 3. Összegzés

Arisztotelész felfogása szerint a valóság szerinti lét és a lehetőség szerinti lét, az aktualitás és potencialitás világosan *elválik* egymástól, jól megkülönböztethető szférái a létnek – még akkor is, ha a konkrét létezőkben egyszerre és egymást áthatva jelennek meg. Ezzel kapcsolatos elgondolásainak fontosabb részleteit főként a *Metafizika Kilencedik* (Θ) könyvében (1045b 28–1052a 11) találhatjuk meg.<sup>55</sup> Nagy hatású elgondolása hosszú ideig jó alapot szolgáltatott a létezők jellege, szerkezete és változásai értelmezéséhez.

A társadalmi lét újra-előállítási technikáiban az utóbbi évtizedekben egyre határozottabban megmutatkozó változások azonban világossá tették az arisztotelészi ontológiai feltevések korlátait. A közvetlen, anyagi lét helyett a közvetített, reprezentációs létformák váltak világunkat meghatározó tényezőkké. A (mindenekelőtt a kognitív, kommunikatív, információs és kulturális szférákban megnyilvánuló) reprezentációs létformák esetében az aktualitás és potencialitás azonban egymástól mindig *elválaszthatatlanul* van jelen, sőt, eme létformák éppen ezzel az elválaszthatatlansággal jellemezhetők.<sup>56</sup> Adekvát leírásukhoz az arisztotelészi duális ontológia helyett egy komplikáltabb ontológiai rendszert kell kialakítanunk, amelyben az aktualitás

54 Lauria, i. m.

55 Aristotle: *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Vols I–II. Ed.: Barnes, Jonathan. Princeton: Princeton University Press, 1995; Aristoteles: *Metafizika*. Fordította: Halasy-Nagy József. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest 1992.

56 Megpróbáljuk világosan megkülönböztetni az egymástól jól elkülöníthető aktualitás és potencialitás adott létezőben való együttlétezését (ez Arisztotelész számára nagyon fontos a létezők változásainak értelmezéséhez), attól a helyzettől, amikor aktualitás és potencialitás úgy létezik, mint egymástól elválaszthatatlan meghatározottságok (ennek a helyzetnek az elemzése a mi feladatunk).

és potencialitás jól azonosítható entitásai mellett számolnunk kell a szükségszerű elválaszthatatlanságuk következményeként felismerhető *harmadik* létszférával, a virtualitás szférájával.<sup>57</sup> A virtualitás létszférája úgy képzelhető el, mint egy olyan szakasz, amely az aktualitás és potencialitás, mint e szakasz két végpontja *között* elterülő tartomány: a valóság és a lehetőség inkább pontokkal reprezentálhatók, a virtualitás (és a nyitottság) az e pontokat összekötő vonallal. Virtualitás és nyitottság úgy viszonyul egymáshoz, mint az aktualitás és potencialitás által határolt két (balról, illetve jobbról) nyílt intervallum a matematikában.

Virtualitás a (nem abszolút) mértékkel rendelkező valóság, a valóság, amelynek nem eleve adott abszolút jellege van, hanem alakítható és megismerhető, viszonylagos és változó mértéke. A reprezentációs létforma létezői valamennyien virtuálisak: valóságosságuk mértéke az emberi reprezentációs praxisok működtetése során intenzíven változik.

Vegyük észre, hogy az ontológiai rendszer újraértelmezésének eme feladata nagyon hasonlít a *véletlen* létezésének és értelmezésének 17. századi feladatához. Az akkori társadalmi és kulturális változások előtérbe állították a bizonyosság és bizonyítottság újraértelmezését és a *valószínűség* fogalmának bevezetésére serkentették a *Port Royal* logikusait, Leibnizt, Huygens-t és kortársaikat.<sup>58</sup> A bizonyosság és bizonyítottság *mértékének* mérésére Leibniz az abszolút bizonyosság és az abszolút „nem-bizonyosság” tartományának a 0 és 1 közötti intervallumra való leképzését javasolta, s ezzel végképp létezővé és értelmezhetővé vált a dolgok és állítások meghatározottságára és bizonyosságára vonatkozó évszázados duális struktúra meghaladása. Az ennek nyomán létrejöhett statisztikus világkép szemléletmódja mai világfelfogásunk nélkülözhetetlen komponense.

57 Talán érdemes megjegyezni, hogy ezzel a döntéssel egyúttal lényegében elbúcsúzzunk az arisztotelészi ontológia megmaradt platonista komponenseitől is.

58 Hacking, Ian: *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference.* Cambridge University Press, Cambridge 1975.

Hasonló fejleményekre számíthatunk a virtualitás létezésének és értelmezésének napjainkban zajló folyamatai nyomán. Bizonyára hamarosan kialakulnak a valóságosság mértékének mérésére szolgáló széles körben elfogadott eljárások, s a virtualitás ontológiai és ismeretelméleti tárgyalása világfelfogásunk nélkülözhetetlen komponensévé válik.

A statisztikai szemléletmód működésben van és kifejeződik a mai tudományos gyakorlatnak a kvantumfizikától, az evolúcióelméleten át a szociológiáig terjedő széles spektrumában. A virtualitás természetének megnyilvánulásai meghatározóan vannak jelen a mai ember reprezentációs praxisában, figyelembe vételük döntő fontosságú az információ, a kommunikáció, a kultúra, a kogníció működésének és karakterisztikumaiknak a megértésében. Ma még felmérhetetlen jelentősége van annak is, hogy az utóbbi harminc évben kifejlődött egy új emberi reprezentációs közeg, az internet, ahol a tradicionálisan elkülönülten zajló reprezentációs praxisok egy új egységbe fonódnak össze. Az internet a késő modern ember konstrukciója, a természeti és a társadalmi létformákat követő, azokra ráépülő, harmadik emberi létforma közege, a virtualitás birodalma.

### Irodalom

- Aristoteles: *Metafizika*. Fordította: Halasy-Nagy József. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest 1992
- Aristotle: *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Vols I–II. Ed.: Barnes, Jonathan. Princeton: Princeton University Press, 1995
- Ahuna, Cindy: Online Game communities are social in nature. *Switch* 7(1): <http://switch.sjsu.edu/v7n1/articles/cindy02.html> (2001. június 28.)
- Baudrillard, Jean: *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Tudásszociológiai értekezés. Jószöveg Műhely Kiadó, Budapest 1998
- Bertalanffy, Ludwig von: *General System Theory*. Allen, London 1968
- Biocca, Frank: A kiborg dilemmája. Progresszív megtestesülés a virtuális környezetekben. *Replika*, 2000/39, 179–195.
- Castells, Manuel: *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. I. kötet. A bálózati társadalom kialakulása*. Gondolat – Infonia, Budapest 2005

- Castells, Manuel: *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. II. kötet. Az identitás hatalma.* Gondolat – Infonia, Budapest 2006
- Castells, Manuel: *Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. III. kötet. Az évezred vége.* Gondolat – Infonia, Budapest 2007
- Chenault, Brittney G.: Developing Personal and Emotional Relationships Via Computer-Mediated Communication. *CMC Magazine* May 1998: <http://www.december.com/cmc/mag/1998/may/chenault.html> (2001. február 7.)
- Cooper, Wesley: MUDs, Metaphysics, and Virtual Reality. *The Journal of Virtual Environments* 2000. 5(1) <http://www.brandeis.edu/pubs/jove/HTML/v5/cooper.htm> (2001. június 28.)
- Dreyfus, Hubert L.: *Being-in-the-World.* A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1991
- Durlach, N. I. – Mavor, A. S. (eds.): *Virtual Reality: Scientific and Technological Challenges.* National Academy Press, Washington 1994
- Eco, Umberto: *Nyitott mű.* Európa, Budapest 1998
- Eco, Umberto: *Kant és a kacsacsőrű emlős.* Európa, Budapest 1999
- Featherstone, Mike – Hepworth, Mike – Turner, Bryan S.: *A test.* Társadalmi fejlődés és kulturális teória. József Műhely, Budapest 1997
- Fehér M. István: *Martin Heidegger.* Egy XX. századi gondolkodó életútja. Göncöl, Budapest 1992
- Fleissner, Peter: Multi-user dungeons, in: Fleissner, P. – Nyíri, J. C. (eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking.* Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests. Innsbruck-Wien: StudienVerlag & Áron Kiadó, Budapest, 1999, 91–103.
- Fromm, Erich: *Menekülés a szabadság elől.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1993
- Goodman, Nelson: *Ways of Worldmaking.* Hackett P.C., Indianapolis 1978
- Hacking, Ian: *The Emergence of Probability.* A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference. Cambridge University Press, Cambridge 1975
- Haraway, Donna J.: *Simians, Cyborgs, and Women.* The Reinvention of Nature. Routledge, New York 1991
- Haraway, Donna J.: *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™. Feminism and Technoscience.* Routledge, New York – London 1997
- Haraway, Donna J.: Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. *Replika*, 2005/51–52: 107–139.
- Hayles, N. Katherine: *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics.* The University of Chicago Press, Chicago and London 1999

- Heider, Don (ed.): *Living Virtually*. Researching New Worlds. Peter Lang, New York 2009
- Heim, Michael: *The Metaphysics of Virtual Reality* Oxford University Press, New York & Oxford 1993
- Heim, Michael: *Virtual Realism*. Oxford University Press, New York & Oxford 1998
- Heim, Michael: A kibertér erotikus ontológiája. *Replika*, 2000/39: 197–213.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Filozófiai töredékek. Gondolat – Atlantisz – Medvetánc, Budapest 1990
- Huizinga, Johan: *Homo ludens*. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására. Universum Kiadó, Szeged 1990
- Isdale, Jerry: What Is Virtual Reality? <http://vr.isdale.com/WhatIsVR.html> (2010. október 19.)
- Jones, Stephen: Towards a Philosophy of Virtual Reality: Issues Implicit in “Consciousness Reframed”. *Leonardo*, 2000/33(2): 125–132.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.: *A preszókratikus filozófusok*. Atlantisz, Budapest 1998
- Kömlödi Ferenc: *Fénykatedrális*. Technokultúra 2001. Kávé Kiadó, Budapest 1999
- Kramarae, Cheris C.: A Backstage Critique of Virtual Reality, in: Jones, S. G. (ed.): *Cybersociety. Computer-Mediated Communication and Community*. Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage, 1995, 36–56.
- Lauria, R.: Virtual Reality: An Empirical-Metaphysical Testbed. *Journal of Computer-Mediated Communication*, (1997/3(2): <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue2/lauria.html>) (2001. június 28.)
- Laval Virtual Reality <http://www.lvr.eu/> (2010. október 19.)
- Levine, Deb: Virtual Attraction: What Rocks Your Boat. *CyberPsychology & Behavior* 2000/3(4): 565–573.
- Lombard, Matthew – Ditton, Theresa: At the Heart of It All: The Concept of Presence. *Journal of Computer-Mediated Communication* (1997/3(2): <http://www.ascusc.org/jcmc/vol3/issue2/lombard.html>) (2001. június 28.)
- Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Magvető, Budapest 1965
- Messinger, Paul – Stroulia, Eleni – Lyons, Kelly: A Typology of Virtual Worlds: Historical Overview and Future Directions. *Journal of Virtual Worlds Research*, 2008/1(1): 1–18.
- Munro, Iain: Informed Identities and The Spread of the Word Virus. *ephemera* 2001/1(2): 149–162. és <http://www.ephemeraweb.org> (2001. május 20.)

- Nunes, M.: Baudrillard in Cyberspace: Internet, Virtuality and Postmodernity. *Style* 1995/29: 314–327. és <http://www.dc.peachnet.edu/~mnunes/jbnet.html> (2001. június 28.)
- O'Donnell, James J.: *Avatars of the Word: from Papyrus to Cyberspace*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1998
- On The Net Resources in Virtual Reality: [http://www.hitl.washington.edu/projects/knowledge\\_base/onthenet.html](http://www.hitl.washington.edu/projects/knowledge_base/onthenet.html) (2010. október 19.)
- Preece, Jenny: *Online Communities*. John Wiley & Sons Inc., New York 2000
- Rheingold, Howard: *Virtual Reality*. Summit Books, New York 1991
- Ropolyi László: A válság filozófiája és a válság tudománya., in: Érdi P. – Tóth J. (szerk.): *Elmélet, Modell, Hagymány*. MTA KFKI, Budapest 1992, 61–66.
- Ropolyi László: Tudomány egy posztmodern társadalomban. *Replika*, 1994/13–14: 37–42.
- Ropolyi László: Against the Selfish Theory, in: Fehér, M. – Kiss, O. – Ropolyi, L. (eds.): *Hermeneutics and Science*. Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science. Kluwer, Dordrecht, Boston and London 1999, 307–314.
- Ropolyi László: On the World Views of Crisis. *Revue Roumanie de Philosophie*, 2000/44: 411–424.
- Ropolyi László: Towards an Open World Hermeneutics. (Heidegger, Bertalanffy, and Quantum Physics), in: Wallner, F. G., Fleck, G. & Edlinger, K. (eds.): *Science, Humanities, and Mysticism. Complementary Perspectives*. Braumüller, Wien 2000, 33–50.
- Ropolyi László: Virtuality and Plurality, in: A. Riegler, M. F. Peschl, K. Edlinger, G. Fleck, W. Feigl (eds.): *Virtual Reality. Cognitive Foundations, Technological Issues & Philosophical Implications*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2001, 167–187.
- Ropolyi László: A virtuális valóság természetéről., in: Pléh Cs., Kampis Gy., Csányi V. (szerk.): *Az észleléstől a nyelvig*. Gondolat, Budapest 2004, 30–55.
- Ropolyi László: *Az Internet természete*. Internetfilozófiai értekezés. Typotex, Budapest 2006
- Schuemie, M. J. & van der Straaten, P. & Krijn, M. & van der Mast C. A. P. G. Research on Presence in Virtual Reality: A Survey. *CyberPsychology & Behavior* (2001/4(2)): 183–202.
- Sempsey, J.: The Therapeutic Potentials Of Text-Based Virtual Reality. *The Journal of Virtual Environments* 1998/3: <http://www.brandeis.edu/pubs/jove/HTML/v3/sempey.html> (2001. június 28.)
- Simon, Herbert A.: *The Sciences of the Artificial*. MIT Press, Cambridge 1969

- Skagestad, Peter: Peirce, Virtuality, and Semiotic. 1998. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cogn/CognSkag.htm> (2010. október 19.)
- Stanney, K. M. – Mourant, R. R. – Kennedy, R. S.: Human Factors Issues in Virtual Environments: A Review of the Literature. *Presence* 1998/7(4): 327–351. és <http://mitpress.mit.edu/journal-home.tcl?issn=10547460> (2001. január 26.)
- Suler, John: The Psychology of Cyberspace. <http://www.rider.edu/users/suler/psyber/psyber.html> (2001. június 28.)
- Tóth Imre – Staar Gyula: Matematika és szabadság (interjú). In: Staar Gy. (szerk.): *A megélt matematika*. Gondolat, Budapest 1990, 81–116.
- Turkle, Sherry: *Life on the Screen*. Identity in the Age of the Internet. New York: Simon & Schuster. 1995
- Unsworth, John: Living Inside the (Operating) System: Community in Virtual Reality (Draft). 1995. <http://pmc.iath.virginia.edu/VirtualCommunity.html> (2010. október 19.)
- Utz, Sonja: Social information processing in MUDs: The development of friendships in virtual worlds. 2000. *Journal of Online Behavior* 1(1): <http://www.behavior.net/job/v1n1/utz.html> (2001. február 15.)
- Yahoo! Computers and Internet > Virtual Reality [http://dir.yahoo.com/Computers\\_and\\_Internet/Virtual\\_Reality/](http://dir.yahoo.com/Computers_and_Internet/Virtual_Reality/). (2010. október 19.)
- Virilio, Paul: *Az eltűnés esztétikája*. Balassi – BAE Tartóshullám, Budapest 1992
- Wertheim, Margaret: *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. New York & London: W. W. Norton. 1999
- Witmer, Bob G. – Singer, Michael J.: Measuring Presence in Virtual Environments: A Presence Questionnaire. *Presence*, 1998/7(3): 225–240.
- Wong, G.: The Philosophy of Virtual Reality. 1996. *Surprise* 96, [http://www.doc.ic.ac.uk/~nd/surprise\\_96/journal/vol1/kegw/article1.html](http://www.doc.ic.ac.uk/~nd/surprise_96/journal/vol1/kegw/article1.html) (2001. június 28.)

## Conținut

### Virtualitate și realitate

*Cuvinte cheie: virtualitate, realitate, realitate virtuală, descriere, tehnici de reprezentare, informație, prezență, caracter lumesc, pluralitate, actualitate, potențialitate*

În ultimele decenii, din cauza folosirii ample ale tehnicilor reprezentative care predomină în reproducerea existenței sociale n-i s-a schimbat perspectiva alcătuită despre realitate. În reinterpretarea realității noțiunea virtualitate ocupă cea mai mare funcție: virtual este tot ceea ce nu este real,

dar pare a fi. Termenul virtualitate este nou, însă substanța acestuia nu: vom evoca într-un conștient istoric că, examinând gândirea filosofică, natura și caracteristicile realității, descoperim multe caracteristici ale virtualității premoderne, moderne și postmoderne. În cadrul unei caracterizări mai amănunțite a virtualității și construcția virtuală, utilizăm noțiunile prezenței, caracterului lumesc și a pluralității. Ajungem la concluzia că sistemul dual ontologic aristotelian trebuie lărgit și pe lângă noțiunile de realitate și existență, după posibilități trebuie introdusă și virtualitatea, ca a treia sferă a existenței, în care actualitatea și potențialitatea sunt inseparabile. Virtualitatea este realitatea care nu dispune de măsuri absolute, care nu are caracter absolut, ci relativ și variabil. Existențele produse cu tehnicile reprezentării sunt virtuale.

## Abstract

### Virtuality and Reality

*Keywords: virtuality, reality, virtual reality, openness, representation technologies, information, presence, worldliness, plurality, actuality, potentiality*

Extended use of representation technologies becomes the dominant factor in the reproduction of the social existence in the last decades, and this shift creates changes on our concept of reality. The concept of virtuality has a central role in the reformulation of reality concept: virtuality is not the reality, but just “as if” reality. The term virtuality is new, but its content is not: in a historical overview it is shown that during the history of philosophical thinking, considering the nature and features of reality, many fundamental characteristics of the (premodern, modern and postmodern) virtuality have been disclosed. Characterizing the details of the construction of virtuality and virtual reality the absolute necessary role of presence, worldliness, and plurality is demonstrated. Applying these ideas it is concluded that it is necessary to supply the Aristotelian dualistic ontological system with an additional sphere, and besides the actual and potential forms of being to bring into being the plurality as well, as a third form of being in which the actuality and potentiality coexist in an inseparable unit. Virtuality is a reality with a (non-absolute) measure, a reality which has no pre-given and absolute character, but which has a relative and undergoing measure. All beings produced by representation technologies are virtual by origin.

**Ropolyi László** (1949) fizikát, majd filozófiát tanult Budapesten az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Biofizikai témából doktorált, majd



az ELTE Természettudományi Kar Filozófia Tanszékének (jelenleg Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszék) oktatója lett. Az utóbbi évtizedekben húsz-harminc filozófiai, tudománytörténeti és tudományfilozófiai tárgyat tanított. Rendszeresen meghirdetett órái közé tartozik egy három-négy féléven keresztül zajló *Filozófiatörténet* kurzus, illetve a *Bevezetés a tudományfilozófiába*, az *Internetfilozófia*, a *Filozófiai problémák József Attila verseiben*, a *Posztmodern gondolkodás*, valamint a másokkal közösen tartott *A tudományos gondolkodás története*, *A természetfilozófiai története*, *Filozófia filmekben*, *Tudományos fantasztikus világnézetek* és *A fizika filozófiai problémái* című kurzusok. Általános filozófiai érdeklődése mellett tudománytörténeti, természetfilozófia, tudomány- és technikafilozófiai, megismeréstudományi, az utóbbi években pedig elsősorban internetfilozófiai kutatásokat folytat. Magyarországi és nemzetközi konferenciák gyakori látogatója, előadója és szervezője. Az *International Society for Hermeneutics and Science* alapítója, *Budapest Center*ének és rendszeres konferenciáinak egyik szervezője. Sok cikke jelent meg főként magyar és angol nyelven, sőt, három dolgozata állítólag farszi nyelven is kiadásra került. Számos gyűjteményes kötetet szerkesztett s adott ki, valamint a közelmúltban jelent meg *Az Internet természete. Internetfilozófiai értekezés* című könyve. Honlapjának címe: <http://ropolyi.web.elte.hu/>

## Nyelv, média, globális integráció

**Kulcsszavak:** *elektronikus kommunikáció, másodlagos szóbeliség, jelentéstani globalizáció, globális konceptuális nézőpontok, glocalitások, képies nyelv, nyelvi konvergenciák*

Az elektronikus kommunikáció teremtette közös információs tér talán legfontosabb hozadéka az a globális nézőpont, amely új jelentést ad a televíziózó, internetező ember lokális kötődéseinek, interakcióinak. A globális integráció nyomán megszülető kulturális környezet korábban ismeretlen helyi kultúrák, értékek, életformák sorát tárja fel az új médiatérben tájékozódó individuum előtt, aki ezáltal sajátos felülnézeti perspektívából ítélheti meg a mindennapjait meghatározó társadalmi, kulturális és politikai kategóriákat, intézményeket. Ahogy azt James E. Katz és Mark A. Aakhus írják a *Perpetual Contact* című tanulmánykötet zárógondolataiban: az elektronikus kommunikációs technológiák használata révén „olyan új fogalmi perspektívák születnek az emberek tudatában, amelyek kultúráktól függetlenül konzisztensek egymással”.<sup>1</sup>

Az elektronikus média által teremtett külső konceptuális perspektívák tehát egyfajta globális fogalmi keretet kínálnak a helyi viszonyok, események, problémák értelmezéséhez. Az individuum a lokális (lakóhelyi, munkahelyi, családi stb.) történésekre mindinkább az ebben a globális nézőpontban gyökerező általános kategóriák ismeretében reflektál. Joshua Meyrowitz így ír erről a folyamatról a *The Rise of Glocality* című tanulmányában: „...a média által megteremtett külső perspektíva, a »felülnézet« sok helyi gon-

1 J. E. Katz – M. A. Aakhus: „Conclusion: making meaning of mobiles – a theory of *Apparatuses?*”. In: J. E. Katz – M. A. Aakhus (szerk.): *Perpetual Contact. Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 316.

dot »társadalmi problémává, azaz elvontabb társadalmi kategóriák közötti harccá alakít át«<sup>2</sup>.

Meyrowitz szerint azzal, hogy az elektronikus kommunikáció terében globális perspektívák nyílnak meg előttünk, kitérül az a viszonyítási mező is, amelyet „általánosított máshol létnek” is nevezhetünk.<sup>3</sup> Az „általánosított máshol lét” olyan tükör, amelyben saját lokalitásunkat szemlélhetjük és értékelhetjük. Érzékelésével helyi közösségünkről más helyi közösségekhez viszonyítva alkotunk képet. Ez a kitérülő viszonyítási mező egyfajta globális mátrixot helyez a lokalitással kapcsolatos tapasztalatainkra, s ezáltal egy különleges én- és helytudat forrásává válik. „Glokálisokban élünk”, írja Meyrowitz, ami annyit jelent, hogy „bár valamennyi lokalitás több szempontból egyedi, mindegyik globális trendek és a globális tudat hatása alatt áll”.<sup>4</sup>

Az új médiaterében érvényesülő globális nézőpont tehát azzal, hogy általános viszonyítási mezőbe helyezi közösségünket, egyúttal a lokalitáson túlmutató jelentést is ad közösségi interakcióinknak, amelyeket egy, az elektronikus média által lehetővé tett külső perspektívából vagyunk képesek szemlélni. Ez a külső perspektíva pedig azáltal, hogy minden eddiginél tudatosabbá teszi közösségi, társadalmi viszonyulásainkat, nem egyszerűen csak a viselkedésünket befolyásolja, de hatással van magára a társadalmi identitásra is. A globális kommunikáció teremtette felülnézetben átértékelődnek a szövegalapú társadalmakban kikristályosodott, hagyományos társadalmi kategóriák is. A mind nagyobb számú globális és lokális kommunikációs szituáció gyűjtőpontjába kerülő kategóriákat egyre tudatosabban közelíti meg az individuum, aki ezáltal egyre kevésbé képes reflexió nélkül elfogadni a kategóriák háttérben boltosuló szokásokat. Másrészt az új médiater kínálta kommuniká-

2 J. Meyrowitz: „The Rise of Glocality. New Senses of Place and Identity in the Global Village”. In: K. Nyíri (ed.): *A Sense of Place. The Global and the Local in Mobile Communication*. Vienna, Passagen Verlag, 2005, 25. Meyrowitz így folytatja a gondolatmenetet: „...bár a legintenzívebb kapcsolatok továbbra is egy meghatározott fizikai környezethez köthetők, ma már úgy értelmezzük őket, mint tágabb társadalmi szintéren lezajló eseményeket”. Uo.

3 Uo. 22–23.

4 Uo. 23.

ciós közeg teljes mértékig átjárhatóvá tette a közösségi, társadalmi kommunikációt meghatározó szituációs határokat. Az elektronikus médiumok révén megnyíló szituációs határok és a saját társadalmi, közösségi gyakorlatát globális nézőpontból szemlélő és ezáltal a konvenciókkal kapcsolatban mindinkább kritikussá váló személyiség attitűdjei miatt egyre kevésbé lehetséges több, a hagyományos, szövegalapú társadalmat jellemző kategóriát fenntartani.

A globális nézőpont miatt megszűnő helyi tekintélyeket, normákat ugyanakkor nem váltják fel új, mindenki által egységesen elfogadott tekintélyek és normák. Az elektronikus médiumokat használó embernek a média plurális kínálatából kell a számára leginkább elfogadható tekintélyt és értéket kiválasztania. S ez a választás meghatározó részévé válik az új médiatérben kommunikáló, tájékozódó ember összetett, többretegű identitásának.

Ez az egy időben megvalósuló integráció és individualizáció ugyanakkor elképzelhetetlen lenne egy olyan kommunikációs nyelv nélkül, amely hidat képezhet az új médiatér kialakulását kísérő szemiotikai globalizáció és az elektronikus kommunikáció során használt helyi csoport- és rétegnyelvek térnyerése között. Tanulmányomban ennek az új kommunikációs nyelvnek a sajátosságaira és közösségformáló szerepére kívánok rávilágítani. Célom, hogy rámutassak azokra a jelentéstani vonásokra, amelyek révén ez a nyelv alkalmassá válik az újonnan megszülető fogalmi nézőpontok megjelenítésére.

## I. A másodlagos szóbeliség képies nyelve

A nagy kommunikációtechnológiai váltások jelentős hatást gyakorolnak az emberi gondolkodás szerkezetére és tartalmára. Az új kommunikációs technológiák elsajátítása átformálja az ember külső és belső életét. Túl azon ugyanis, hogy változásokat gerjeszt az ember mentális világában, mint kultúrtörténeti folyamat egyúttal hozzájárul a társadalom szerkezetének átalakulásához, a közösségről alkotott fogalmunk módosulásához.

Martin Heidegger már 1957-ben kiemelten foglalkozott az általa „nyelvgép”-nek (*Sprachemaschine*) nevezett számítógép

emberi gondolkodásra és nyelvre gyakorolt technológiai befolyásával.<sup>5</sup> A „nyelvgép”, véli Heidegger, szabályozza a nyelvhasználat lehetséges módjait, mintegy irányítása alá vonja a nyelvet, és így uralja az emberi lét lényegét. Azaz Heidegger abban látta az új kommunikációs technológia tudat- és közösségformáló erejét, hogy az sajátos, belső kapcsolatban van a nyelvvel.

Nem véletlenül jut az ötvenes, hatvanas években elterjedő tömegkommunikációs eszközök hatását vizsgáló Marshall McLuhan arra a megállapításra, hogy Heidegger nyelvelmélete tökéletesen megvilágítja számunkra: a kommunikációs technológia sokkal inkább tartozik az ember lényegéhez, mint bármilyen más eszköz.<sup>6</sup> E lényegi kapcsolat következtében pedig, véli McLuhan Heidegger gondolatmenetét követve, az új kommunikációs technológia új környezetet teremt, és így határozza meg magának az üzenetnek a tartalmát. „A médium maga az üzenet” – írja John Culkinhoz szóló levelében,<sup>7</sup> rávilágítva arra, hogy az emberi tudás elemévé váló új kommunikációs eszköz milyen intim viszonyban van a nyelvi jelentéssel, magával a gondolkodással.

Az alaposabb ismeretfilozófiai vizsgálódások fogalmi alapjait azonban ezen a téren McLuhan tanítványa, Walter J. Ong rakta le. E fogalomkészlet által lehet ma is világosan leírni, hogy a számítógép miképpen alakítja át gondolati folyamatainkat, sőt valóságérzékünket.<sup>8</sup> Ong az elektronikus médiában sajátos kommunikációs szintézist fedez fel, mégpedig olyan értelemben, hogy az új kommunikációs technológia közegében feloldódni látja a szóbeli és írásbeli nyelvhasználat kettősségét. Ez a szintézis egy új típusú, képies nyelvben ölt testet, amely az írásbeliség elsődlegességét megszüntető kommunikációs kultúra alapjává vált.

E sajátos, képies nyelv kialakulásával felgyorsul a szóbeli és írásbeli nyelvhasználati szokások közeledése, mind jobban elmosódnak a

5 L. M. Heidegger: *Hebel – Der Hausfreund*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.

6 L. M. McLuhan: *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press, 1962, 66–67.

7 L. M. Molinaro – C. McLuhan – W. Toye (ed.): *The Letters of Marshall McLuhan*. New York, Oxford University Press, 1987, 309.

8 L. W. J. Ong: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London–New York, Methuen, 1982.

szóbeli és írásbeli kommunikáció nyelvi világa közötti határok. Ami annyit jelent, hogy noha ez az új kommunikációs nyelv szintaktikai szerkezetét, nyelvtani sajátosságait tekintve közelebb áll a szóbeliség nyelvéhez, jelentéstani oldalról jóval összetettebb annál. Ong nyomán ezt az írásbeliség közegeiben kifejlődött új kommunikációs kultúrát nevezzük másodlagos szóbeliségnek.<sup>9</sup> E másodlagos szóbeliség kultúrája tehát nem felváltja, hanem kiegészíti az írásbeliség kultúráját. Ezért, „noha az új szóbeliség”, olvashatjuk Ongnál, „feltűnő hasonlóságokat mutat a régivel: részvételi misztikájában, a közösségi érzés fokozásában, a jelen pillanatra összpontosításában, még az állandó fordulatok használatában is [...], de lényegét tekintve ez egy akartabb és tudatosabb szóbeliség, mely állandó jelleggel az írás és nyomtatás használatára alapozódik”.<sup>10</sup>

A szóbeli és írásbeli kommunikáció nyelvének közeledése tehát egy új kommunikációs kultúra, egy „tudatosabb szóbeliség” megalapozásával járul hozzá a gondolkodás szerkezetének, tartalmának megváltoztatásához, a tudat szerkezetének átalakulásához.

A fentiekből kiindulva a *képies nyelv* kifejezést nem csupán a szöveges és képi elemek szoros integrációjának jelölésére használom, hanem olyan jelentéstani kategóriaként is, amely a fogalmi és képi gondolkodás sajátos szintézisének nyelvi közegére utal. Ez az újonnan kifejlődő nyelv elsősorban attól válik képiessé, hogy mind több olyan – nem egyszer bonyolult – összefüggésre utaló elemet tartalmaz, amelynek jelentéstartománya nem gondolati reflexió eredményeként megnevezett fogalmi kapcsolatra épül, hanem fogalmi viszonyok közvetlenül nem reflektált széles képzettársítási tartományát fogja át. Más szóval egy sajátos metaforikus nyelv van születőben, amelynek sokkal inkább az a rendeltetése, hogy megmutassa, képekbe foglalja a világot, hogy ezzel a wittgensteini fordulattal éljünk, semmint hogy újabb kategóriák és fogalmak segítségével elemezze, felbontsa azt. Használatával láttatni, érzékelteni, s nem analizálni akarjuk a bonyolult fogalmi összefüggéseket. A nyelvhasználó szándéka erősen emlékeztet bennünket az írást nem ismerő kultúrák prédikátorainak, költőinek, filozófusainak

9 Uo., 135–138.

10 Uo., 136.

szándékaihoz, azzal az Ong által is hangsúlyozott különbséggel, hogy ez az elektronikus médiumok korában kialakuló nyelv tudatos választás eredménye, amely révén a másodlagos szóbeliség embere már feltárt fogalmi kapcsolatokat próbál beágyazni még bonyolultabb összefüggések rendszerébe úgy, hogy az ily módon felismert viszonyokat széles jelentéstartományú kifejezésekkel, a bonyolult összefüggések megbontása nélkül kívánja érzékeltetni és megragadhatóvá tenni.

Ez a folyamat természetesen maga után vonja a nyelvtani szerkezetek leegyszerűsödését is. Ezeknek a komplex jelentéstartományú kifejezéseknek az alkalmazása ugyanis szükségtelenné teszi a fogalmi elemzés talaján kifejlődő bonyolultabb nyelvtani szerkezetek, például többszörösen összetett alárendelő mondatok alkalmazását.

Ez az erőteljes jelentéstani tömörítés az új nyelvi elemek megjelenése mellett egyúttal a meglévők eddigiektől eltérő használatához is vezet. Bizonyos kifejezéseink jelentéstartománya kiszélesedik, újabb és újabb fogalmi kapcsolatokat ölelve fel. Ezáltal összetettebbé válik a jelölet fogalmát magában foglaló s alapvetően különböző kommunikációs helyzeteket megjelenítő fogalmi viszonyok képzettársítási hálózata is. E folyamat gyümölcse például közösségfogalmunk megváltozása, összetettebbé válása is. Ez a fogalom ugyanis korábbi elemzések eredményeként kristályosodott ki és vált különböző kommunikatív cselekvések tárgyává.

E fogalmi viszonyok azonban a televíziózó, internetező, mobiltelefon segítségével kapcsolatot tartó ember már említett képies nyelvének keretei között nem újabb logikai elemzés révén válnak bonyolultabb fogalmi összefüggések képzettársítási tartományának elemeivé. Ennek oka, hogy a másodlagos szóbeliség kultúrájának embere a kommunikációs helyzetek számának növekedésével, az újabb kommunikációs lehetőségek megjelenésével bonyolultabbá váló közösségfogalmat nem felbontani akarja az írásbeliség kultúrájában gyökerező elemzési módszer segítségével, hanem „láttatni”, „érezkeltetni”, hogy az a maga teljességében, komplexitásában váljon megragadhatóvá. E törekvésnek jelentéstani következményeként a *közösség* szó jelentéstartománya a korábbiakhoz képest több fogalmi csomópontot ölel fel, vagyis az adott kifejezés képessé válik.

Nem vitás, hogy az összetettebb közösségfogalom következményeként maga a csoporttudat is bonyolultabb lett, amit Ong a másodlagos szóbeliség kultúráját az elsődleges szóbeliség kultúrájától megkülönböztető sajátosságnak tekint. „A másodlagos szóbeliség által gerjesztett csoporttudat – írja Ong – azonban sokkal átfogóbb az elsődleges szóbeliség által előidézettnél – erre utal McLuhan a »globális falu« kifejezéssel».<sup>11</sup>

Ong szerint az új közösségfogalomra épülő csoport-hovatartozás nagyon is tudatos választás eredménye. Szemben az írásbeliség előtti szóbeli kultúrák tagjainak csoportközpontúságával, amelynek viszont akkoriban még nem volt alternatívája. A másodlagos szóbeliség által gerjesztett csoportközpontúság tudatos jellege abból fakad, hogy a közösséggel kapcsolatos vélekedéseink háttérben rejlő fogalmi viszonyok már elemzett formában, s ezért tudatos választás eredményeként válnak új fogalmi összefüggések elemévé. Vagy miként Ong fogalmaz a szóbeliség kommunikációs kultúráját jellemző közvetlenség kapcsán: „...amíg az elsődleges szóbeliséget jellemző spontaneitás az írásbeliségben gyökerező analitikus gondolkodás hiányából fakad, addig a másodlagos szóbeliségből eredő közvetlenség már egy analitikus reflexió eredményeként felvállalt spontaneitás. Vagyis cselekvéseinket úgy tervezzük meg, hogy azok teljes egészében spontánnak tűnjenek.»<sup>12</sup>

Látjuk tehát a fentiek alapján, hogy a másodlagos szóbeliség korábban kifejlődő közösségfogalom milyen erősen kötődik ahhoz a képies nyelvhez, amely elsősorban az ún. monologikus médiumok (rádió, televízió, internet) használatában gyökerezik. E közösségfogalom kialakulásához azonban nagymértékben hozzájárul a mobiltelefon mint dialogikus médium használatára épülő kommunikáció is. Mégpedig oly módon, hogy ez a fajta kommunikációs technika felgyorsítja a másodlagos élőnyelviség keretei között kibontakozó és a megváltozott fogalmi világért, módjának megváltozásáért felelős sajtós, képies nyelv elterjedését.

A mobiltelefon használatával, az SMS és MMS szolgáltatások igénybevételével nem egyszerűen kommunikációs szokásaink

11 Uo., 136.

12 Uo., 136–137.



változnak meg, hanem a nyelv is, amely révén kommunikálunk. Azzal, hogy hétköznapi vagy éppen üzleti ügyeinket mind gyakrabban intézzük mobiltelefonon, újabb és újabb kommunikációs helyzetek fogalmi megjelenítéseibe ágyazottan válik mind összetettebbé közösségfogalmunk. Ez az összetettebb fogalom az állandó elérhetőség érzésével párosulva egy új, az egyén elszigeteltségérzetét az elérhetőség folyamatos lehetőségében feloldó, globális közösség képzetét kelti a kommunikációs aktus adójában és vevőjében egyaránt.

Más szóval a mobilkommunikáció azzal válhat az Ong által is jelzett új csoporttudat forrásává, hogy közvetíti és felerősíti azokat a jelentéstani változásokat, amelyek közösségfogalmunk összetettebbé válásához vezetnek. Mégpedig elsősorban azzal, hogy e fogalmunk jelentéstartományát új típusú, az elektronikus médiumok használatához kötődő kommunikációs helyzetek fogalmi megjelenítésével gazdagítja.

Nem véletlenül került tehát a mobilkommunikáció hatásait vizsgáló kortárs elméletek közösségmeghatározásainak gyűjtőpontjába a kommunikációs szituációkban formálódó információ átadásának és befogadásának folyamata. Másképpen fogalmazva a másodlagos szóbeliség nyelvét jellemző képi tömörítés közösségfogalmunk információ-központú értelmezésének irányába hat, és e folyamat háttérében egyértelműen kimutatható a mobiltelefon mind gyakoribb használata is.

## II. Nyelvi konvergenciák a megújuló médiatérben

Az elektronikus kommunikáció tehát olyan új kontextust teremt, amelyben összetettebbé válnak a közösségről, társadalomról, emberi kapcsolatainkról, önmagunkról alkotott fogalmaink. Ezek az összetett fogalmak új dimenziókat tárnak fel gondolkodásunkban; minden eddiginél komplexebbé, de tudatosabbá is téve a kommunikációs folyamatainkat meghatározó közösségi szerepvállalásainkat.

Az elektronikus médiumok használata pedig elsősorban azáltal teszi összetettebbé a közösségről alkotott fogalmunkat, hogy egyúttal új típusú közösségeket is teremt. A hálózott személyiség

egyszerre válik egy, a globális kommunikációt lehetővé tevő, a nemzeti, kulturális határokon átívelő, virtuális közösség tagjává és egy, az elektronikus médiumok használatával megerősödő, sajátos belső normák alapján szerveződő, helyi közösség tagjává. Amikor például a televízió és az internet révén valamilyen tőle térben távol eső eseményről szerez információkat, akkor egy olyan kulturális és nemzeti határokon átívelő, virtuális közösség tagjaként viselkedik, amelynek globális kritériumait a hatékony információközvetítés szabályai határozzák meg. Amikor viszont az így szerzett információkat közvetlen környezetével mobiltelefonon vagy e-mail üzenetek formájában megosztja, akkor egy olyan helyi közösség tagjaként kommunikál, amelynek belső kohézióját épp az ilyen kommunikációs folyamatok, az azok keretében kialakuló nyelvhasználati, viselkedési szokások determinálják.

A lokális és globális társbérletből fakadó „glokálisban” azonban a helyi kötődés új, minden eddiginél erősebb formái is kialakulnak. Ennek oka pedig, hogy a globális nézőpont, az új médiateret jellemző viszonyítási keret révén minden eddiginél tudatosabb választás eredményeként érezzük, valljuk magunkat egy helyi közösség tagjának. Más szóval a globális kommunikáció révén megteremtődő, miként E. Relph fogalmaz, „objektív kívül levés” (*objective outsidersness*)<sup>13</sup> a lokálishoz való kötődés minden eddiginél tudatosabb, érzelmileg minden korábbinál erősebb formáját váltja ki. Az általunk több szempont mérlegelésével, tudatosan választott helyet és közösséget ugyanis sokkal inkább a sajátunknak fogjuk érezni, mint azt, amelyhez pusztán konvencionális kötelek fűznek bennünket.

Ez a lokálishoz való tudatos kötődés ugyanakkor elképzelhetetlen lenne az egyes helyi közösségeket összetartó nyelvhasználati módok tudatos alkalmazása nélkül. Ezek a helyi közösségekre jellemző nyelvhasználati szokások pedig manapság éppúgy konvergencia gyümölcsei, mint az új közösségiség irányába mutató társadalmi folyamatok. S ennek a konvergenciának a lényege az írásbeli és szóbeli nyelvhasználat manapság egyre világosabban érzékelhető közeledésében rejlik. Miként egyre nyilvánvalóbb számunkra az is, hogy ez a kép, szöveg, beszéd közvetítésére egyaránt alkalmas elektronikus

13 E. Relph: *Place and Placelessness*. London, Pion Ltd., 1976, 51–52.

médiumok terében kibontakozó, új nyelvi kultúra voltaképpen feltétele is a hagyományos kategóriák közötti határok elmosódásának. Egy időben jelentü ugyanis az eredményes globális kommunikáció és ezáltal az új közösségséget megszilárdító globális nézőpont feltételét, valamint a tudatos választások révén megerősödő helyi közösségek kohéziójának alapját, mely épp az emberi csoportokat valódi közösségekké tevő kapcsolatokat tartja elevenen.

Ebben a megújuló nyelvhasználati közegben egyre inkább érzékelhetővé válik a nyelv közösségi kohéziót fenntartó, erősítő szerepe. Ami azért fontos, mert ez a nyelv eredeti funkciójának tekinthető szerep a szövegalapú társadalmakat jellemző orális-literális kétnyelvűség árnyékban mindinkább elhalványult. Az írásbeliség megjelenésével és elterjedésével az egyes közösségekre, csoportokra jellemző és elsődlegesen a szóbeli kommunikáció közegében szerveződő nyelvi világot erőteljesen háttérbe szorította az egyedül helyesnek vélt és az alapvetően az írásbeli kommunikáció sajátosságait mutató sztenderd nyelvhasználat. Miután azonban a kisebb közösségek tagjai továbbra is szóban osztották és osztják meg egymással az általuk fontosnak tartott információkat, a közösségekre jellemző nyelvhasználati szokások fennmaradtak a szövegalapú társadalmakban is. E közösségek tagjai annak ellenére, hogy a hivatalos nyelvváltozathoz képest „helytelenek” érezték saját nyelvhasználatukat, ragaszkodtak hozzá. Mégpedig elsősorban azért, mert a külső, társadalmi értékrendet megjelenítő szabályok ellenére továbbra is saját, helyi hagyományait jelben megjelenítő és ezáltal a közösségi kohéziót erősítő nyelvi szokásokat tekintették és tekintik irányadónak. Ez a jelenség elsődlegesen az erős társas kapcsolathálózatra épülő, pl. falusi vagy elővárosi közösségek esetében érzékelhető, ahol a nem hivatalos nyelvváltozat tekintélye egyúttal a közösségi identitás szimbólumává is vált.

Az elektronikus médiumok használatával megszülető új kommunikációs térben egyre erőteljesebben csökken a sztenderd nyelvváltozatok súlya, és nő az egyes közösségeket, csoportokat jellemző és a közösségi összetartozást erősítő nyelvhasználati módok jelentősége. A hivatalos nyelvváltozatok dominanciáját erősítő írásbeliség mellett mind nagyobb teret nyernek az új kommunikációs

technológiák, amelyek az egymásnak telefonáló, SMS, MMS vagy e-mail üzeneteket küldő emberek által előnyben részesített és a mindennapi információcsere szempontjából hatékonyabbnak tartott, nem kötött nyelvhasználat elterjedését segítik elő.

Ezt az írásbeliség tekintélyének csökkenéséhez vezető folyamatot gyorsítja fel az írásbeliség és szóbeliség új médiatérben bekövetkező konvergenciája, amely a rádiózás, televíziózás teremtette másodlagos szóbeliség megjelenése, de még inkább az internetes, mobiltelefonos és ezen belül is a kép, szöveg, beszéd egyidejű komplementer transzmisszióját feltételező, multimédiás kommunikációs, üzenettovábbítási technikák elterjedése óta hagy egyre nyilvánvalóbb nyomokat a nyelvben.

A szóbeli és írásbeli nyelvhasználati sajátosságok közeledésének vannak egészen konkrét, már most jól érzékelhető jelei. Gondoljunk például azokra a kapcsolattartó szövegekre, amelyeket ugyan írásban rögzítünk, mégis közelebb állnak az élőnyelvi megnyilatkozásokhoz! Az e-mail, SMS vagy MMS üzenetek grammatikai, stilisztikai jellemzői egy különös, az írásbeliség köntösébe bújtatott szóbeliség jegyeit mutatják.

Ezek a szóbeliségre jellemző grammatikai, stilisztikai eszközök azonban sokkal tudatosabban épülnek be a szövegekbe nemegyszer bonyolult jelentéstartalmak kifejezésére, mint az orális megnyilatkozások esetében. Az írásbeli kommunikáció során ugyanis minden időbeli korlát ellenére képes arra a közlő, hogy áttekinthe a megfogalmazottakat, reflektáljon a rögzített nyelvi konstrukciókra. A szóbeli kommunikációt jellemző elemeknek így komoly stilisztikai jelentése, értéke lehet: használatukkal az üzenetet megfogalmazó személy jelzi, hogy elfogadja és alkalmazni kívánja egy, az SMS-, MMS-, e-mail-kommunikáció köré szerveződő nyelvi közösség szabályait. Azaz nem pusztán azért kerül ki például az összetett mondat szerkezeteket, hosszabb szavakat, elvont kifejezéseket, mert az elektronikus üzenetküldés komoly időbeli korlátokat szab, és ily módon némiképpen reprodukálja a szóbeli kommunikáció sajátosságait, hanem azért is, mert ezáltal egyértelművé kívánja tenni valamely, a nyelvhasználat bizonyos formáit elfogadó közösséghez való tartozását s azt, hogy ez a kötődés nagyon is tudatos választás eredménye.

Az így elfogadott nyelvi szokások értelemszerűen erőteljes hatással vannak mindennapi nyelvhasználatára is. Az írásbeliség köntösében becsempészett szóbeliség nyomokat hagy az írásbeli kommunikáción, ami a szóbeli és írásbeli nyelvhasználat korábban már tárgyalt konvergenciáját idézi elő. Ennek eredményeként egyre inkább elmosódnak a határok a szóbeli és írásbeli kommunikáció között, s megteremtődnek egy új kommunikációs nyelv jelentéstani, grammatikai alapjai.

Ennek az új kommunikációs nyelvnek a megszületése és elterjedése az írásbeliség kínálta nyelvi és fogalmi lehetőségeket jól ismerő ember nagyon is tudatos választásának eredménye, aki úgy gondolja, hogy e nyelv használatával eredményesen kapcsolódhat be a mind jobban felgyorsuló és globálissá váló információáramlásba, és világosabban fejezheti ki a mindennapjait meghatározó fogalmi összefüggéseket vagy éppen emóciókat egy adott helyi közösség tagjai számára. Az elektronikus médiatérben megszülető kommunikációs nyelv tehát integrálja a szóbeli és írásbeli nyelvhasználat bizonyos jellemzőit. Alapvetően ebből fakad sajátos, képies jellege is, amelynek persze komoly jelentéstani és szintaktikai ismérvei vannak.

Ezek közül talán a legfontosabb az olyan nyelvi elemek mind gyakoribb használata, amelyek jelentése fogalmi összefüggések széles képzettársítási tartományát képes átfogni, konceptuálisan nem elemzett „képekbe” tömöríteni. Ez a másodlagos szóbeliség dominanciájából fakadó képiség azonban nemhogy leegyszerűsítene, de tovább is árnyalja nyelvi világunkat, amely ezáltal egyfelől újabb fogalmi összefüggések feltárásának válhat az eszközévé, másfelől a szemiotikai globalizáció hatásait felerősítve hozzájárulhat a globális információáramlás felgyorsulásához is.

Egy új kommunikációs nyelv van tehát születőben, amelynek alapos és részletes leírása még várat magára. Egyet azonban biztosan tudunk: az elektronikus médiumok használata révén globálisan érvényesülő nyelvi korlátok, jelentéstani változások egy olyan nyelvi galaxis irányába mutatnak, amely hozzájárulhat az emberi kapcsolatok magasabb szintjének létrejöttéhez és megerősödéséhez. Az új kommunikációs nyelv jelentéstani alapjainak létrejöttével

egyúttal biztosítottá válnak a nyelvi, konceptuális feltételei is az eddig átjárhatatlannak hitt, kulturális és társadalmi megkülönböztetéseket jelző határok megnyitásának, új közösségi formák kibontakozásának és megerősödésének. E jelentéstani változások eredményeként teremődnek meg a fogalmi fundamentumai a globális információközösségre jellemző nyitottságnak és bizalomnak, egy, a tudástársadalom kiteljesedését biztosító új csoporttudatnak.

## Conținut

### Limбай, media, integrare globală

*Cuvinte cheie: comunicarea electronică, oralitatea secundară, globalizarea semantică, perspective conceptuale globale, glocalități, limbaj ilustrativ, convergențe verbale*

Cu răspândirea mediei electronice s-a născut o nouă cultură comunicațională. Una dintre cele mai importante caracteristici a acestei culturi este sinergia între imagine și limbă. Cu utilizarea limbajului cel nou a comunicării electronice se lansează convergența și sinteza însușirilor limbajului, care sunt tipice comunicării verbale și scrise. Cu răspândirea comunicației multimediale se șterg barierele între însușirile comunicării verbale și scrise. Toate acestea dau de înțeles, că deși trăsăturile sintactice și structura acestui limbaj nou ne amintesc de lumea comunicării verbale, structura semantică a acestui limbaj nou este mult mai complexă decât limbajul oralității. Walter J. Ong numește această cultură comunicațională oralitate secundară în lucrarea sa *Orality and Literacy*, considerată clasic în zilele noastre. Globalizarea semantică este un proces mondial, care duce la nașterea limbajului ilustrativ, care se relaționează cu utilizarea tehnologiei electronice ale comunicației. Faptul că, în studiu se descriu schimbările semantice globale ca și fenomene, care însoțesc revoluția informației, ne ajută să ne reîntoarcem la bazele noțiunii de globalizare, deoarece chiar aceste schimbări vor stabili condițiile fluxului informațional global și a dinamicii pozitive a globalizării.

## Abstract

### Language, Media, Global Integration

*Keywords: electronic communication, secondary orality, semantical globalization, global conceptual perspectives, glocalities, pictorial language, linguistic convergences*

The expansion of electronic media has led to a new kind of communication culture. One of the most characteristic features of this culture is that the advent of multimedia communication has resulted in

a strong interaction between picture and language in the processes of oral and written exchanges. With the use of new language of electronic communication, the process of the convergence and synthesis of the linguistic features of oral and written forms of communication is accelerated. As multimedia technology expands, the dividing line between the linguistic characteristics of oral and written communication becomes increasingly indistinct. This means that though the syntactic features and structure of this new language of communication remind us of the linguistic world of oral communication, the new language seems to be more complex in terms of its semantic characteristics. The new communication culture is referred to as *secondary orality* by Walter J. Ong in his classic work, *Orality and Literacy*. Semantic globalization can be regarded as a world-wide process which leads to the development of a specific, pictorial language that can be connected with the use of the new, electronic technologies of communication. In this paper, when considering these global semantic changes as concomitant phenomena of the information revolution, I actually return to the conceptual bases of globalization, since it is through these changes that the linguistic and mental conditions for the global flow of information and the acceptance of the positive dynamics of globalization have been created.

**Dr. Szécsi Gábor** (1966–) a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézetének igazgatóhelyettese, tudományos főmunkatársa, a Pécsi Tudományegyetem tanára, a PTE Filozófiai Doktori Iskolájának témavezető tanára. Vendégkutató és -tanár volt Helsinkiben, Londonban, Heidelbergben és Szegeden. Több magyar és nemzetközi tudományos társaság tagja, elnöke vagy elnökségi tagja. Főbb kutatási területei: a nyelvi kommunikáció és a gondolkodás kapcsolata, a kommunikációs technológiák nyelvre, mentális világra és társadalmi viszonyokra gyakorolt hatása, az analitikus nyelv-, cselekvés- és tudatfilozófia. Könyvei: *Tudat, nyelv, kommunikáció* (1998), *A kommunikatív elme* (2003), *Az emberiség anyanyelve* (2004), *Kommunikáció és gondolkodás* (2007, második kiadás 2009). Szerkesztett kötetei: *Szóbeliség és írásbeliség* (Nyíri Kristóffal közösen, 1998), *A filozófia keresztútjain* (Szabó Tiborral közösen, 1998).

E-mail cím: [szecsi@webmail.phil-inst.hu](mailto:szecsi@webmail.phil-inst.hu), [szecsi.gabor@feek.pte.hu](mailto:szecsi.gabor@feek.pte.hu)

## A telekommunikatív demokrácia felé

### Telekommunikációs konvergencia mint a társadalmi igazságosság lehetősége<sup>1</sup>

*Kulcsszavak: a telekommunikációs konvergencia filozófiai jelentősége, igazságosság, transzcendentális és közvetlen igazságosságelmélet, demokrácia, mobilkommunikáció*

#### **A telekommunikációs konvergencia filozófiai jelentősége**

Ha valaki kifejezetten igazságról, igazságosságról vagy szépségről beszél, biztosak lehetünk abban, hogy az illető tanult vagy született filozófus. Ez az a három nagy téma, amely végső soron minden filozófust foglalkoztat Szókratész és Platón óta. Hogyan tudhatjuk, hogy állításaink igazak? Mi az igazság? Melyek a jó cselekvés jellemzői, és mitől jó egy társadalom? A jóság és az igazságosság történelmi koroktól, civilizációktól függetlenek, avagy kultúra- és társadalomfüggők? És mi tesz valamit széppé, egyáltalán mi a szépség? Természetesen a filozófusok rengeteg fajta kérdést feltesznek, részt vesznek különféle tudományos, társadalmi vagy esztétikai vitákban, de mint egy nem szervezett, rejtett szekta, szünet nélkül, kifejezetten vagy sem, e három fogalom elméleti és gyakorlati státusa iránt érdeklődnek.

A telekommunikáció és a demokrácia kapcsolatának elemzésekor mind a három kérdés vizsgálható, ahogy ennek tanúi is lehettünk azokon a telekommunikációs és filozófiai konferenciákon, melyeket a 2000-es években Nyíri Kristóf szervezett a Magyar Tudományos Akadémián. Az igazság kérdése rejlik az olyan kérdések mögött, mint a kép és a szöveg kapcsolata, a tér és az idő viszonya: hogyan is szerveződnek ezek ténylegesen a gondolkodásban és a „valóságban”. A demokrácia és a mobilkommunikáció közti viszony, a mobil oktatás, a fiatal generáció mobilhasználatának kérdései mögött az a

<sup>1</sup> A szöveg eredeti változata elhangzott 2007-ben a Magyar Tudományos Akadémián Nyíri Kristóf által a mobilkommunikáció filozófiájáról szervezett konferencián.



kérdés rejlik, vajon jók-e ezek a gyakorlatok, vajon elősegítik-e egy jobb közösség vagy társadalom létrejöttét. A nyelv használata vagy a mobil szórakoztatóipar összefüggéseinek vizsgálata mögött ott van a szép, a tetsző iránti régi kérdés, még ha ezt nem is kifejezetten teszik föl manapság. Ha a telekommunikációs konvergenciáról beszélünk, kifejezetten vagy bennfoglaltan, tudatosan vagy sem, a filozófusok ilyen jellegű kérdéseket tesznek föl.

A következőkben nem a telekommunikációs módozatok és eszközök technikai konvergenciájáról kívánok beszélni, hanem filozófiai értelemben egy szélesebb konvergenciát kívánok megvizsgálni: az emberek lehetséges konvergenciáját egy újfajta mobil társadalomba. Alapvető kérdésem, vajon a mobil közösség hozzájárulhat-e ahhoz, hogy a demokratikus társadalmak mint demokráciák megerősödjenek és stabilak maradjanak, vagy akár ahhoz, hogy nem demokratikus társadalmak demokráciákká váljanak. Vajon állíthatjuk azt, hogy a telekommunikációs konvergencia teleközösségi (*telecommunity*) konvergenciához vezet, amely a társadalmi igazságosság kialakításának egy újabb lehetőségét jelentené? Úgy vélem, hogy a feltételes módban feltett kérdésre feltételes módú igenlő választ adhatunk, és ennek megfelelően fogalmazom meg első tételtem, amely mellett érvelni kívánok:

(1) Amennyiben a törvényi támogatás és akár kényszerítés helyesen működik, a demokratikus berendezkedésű országokban a telekommunikációs ipar a demokrácia aktív támogatója és megerősítője lehet.

A demokrácia kialakítása és fenntartása mellett olyan személyek és erők mozdultak meg, mint az antik Athénban a politikusok és a nyilvánosságban gondolkodók, a modern időkben a nagy politikai filozófusok és az amerikai alkotmány létrehozói, a huszadik században filozófusok, mint John Dewey, John Rawls, Jürgen Habermas, Jacques Derrida és Richard Rorty, továbbá a demokratikus alkotmányok. Amiként a demokrácia létrehozásához és fenntartásához fogalmi fejlődésre, társadalmi kommunikációra és infrastruktúrára, technikai előrehaladásra van szükség, a huszonegyedik században talán éppen a mobilkommunikációs technikák fogják azokat a lehetőségeket nyújtani, melyek hozzájárulnak a demokráciák biztosításához és új demokráciák létrehozásához. A mobilkommunikációs eszközök a demokrácia és a társadalmi igazságosság érvényesülésének hordozóivá válhatnak.

Nem arról van szó, hogy a mobilkommunikáció vállalatai az igazságosság vagy a demokrácia elméleteit dolgoznák ki. Céljuk, hogy minél több készüléket és szolgáltatást adjanak el. A mobiltársaságok haszonnal dolgoznak, de nem szabad elfelejtenünk, hogy e haszon feltétele a szabad kommunikáció, és ez leginkább a demokráciában lehetséges. A mobiltársaságok üzleti érdeke, és valójában ez mindannyiunk érdeke is, hogy biztosítsuk a demokráciát, és hogy a demokratikus beállítódások a nem demokratikus országokban is terjedjenek. Ebből adódóan fogalmazom meg a második tézisemet:

(2) Nincs mobilkommunikáció hosszú távon demokrácia nélkül és nincs demokrácia a jövőben mobilkommunikáció nélkül.

Ezzel a tétellel természetesen nem azt kívánom állítani, hogy mindenütt, ahol mobiltelefont használnak, demokrácia van. De azt igen, hogy a mobiltelefonok létrejöttét egyáltalán a demokráciák tették lehetővé, ilyen berendezkedésű országokban fejlesztették ki, és azok a nem demokratikus országok, amelyek engedik területükön a mobiltelefonok használatát, egy darab demokráciát engednek be országukba. Ez a darab az adott ország demokratizálódása érdekében élesztőként működhet.

Manuel Castells szerint „megfigyeltük, hogy az emberek egyre nagyobb mértékben használnak különféle összefüggésekben vezeték nélküli kommunikációt, hogy kifejezzék elégedetlenségüket a regnáló hatalmakkal”. Három esetet ír le, „a Fülöp-szigetek elnökének, Estradának az elűzését 2001-ben, a spanyol Partido Popular 2004-es választási vereségét, és a koreai elnök Moo-Hyun 2002-es megválasztását”.<sup>2</sup> A félelem érzékelhető a demokratikus országokban, hogy a gyors mobilkommunikáció segítségével bandák, politikai csoportosulások, terrorszervezetek vagy klánok átvehetik a hatalmat a társadalom vagy a gazdaság bizonyos területei fölött – és ez a veszély helyes, ha

2 Castells, Manuel – Mireia Fernández-Ardevol – Jack Linchuan Qiu – Araba Sey, *Mobile Communication and Society: A Global Perspective*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2007. 185. „We have observed a growing tendency for people, in different contexts, to use wireless communication to voice their discontent with the powers that be” és „the ousting of President Estrada in the Philippines in 2001, the electoral defeat of the Spanish Partido Popular in 2004, and the voting into power of Korean President Moo-Hyun in 2002.” Annak részletes leírását, hogy mi történt, l. 185–214.

óvatosságra és éberségre készítet. Mint a technológia minden újabb eredménye, ez is használható jó vagy rossz célokra. De a felsorolt példák bizakodásra adhatnak okot. Ha pedig a filozófusok jogosan mondják, hogy az embereknek érzékük van a társadalmi igazságosságra, akkor a mobilkommunikáció segíthet, hogy átalakulások várhatók a társadalmi igazságosság szélesebb körű megvalósulása irányában. A bandák vagy politikai csoportok elleni küzdelemben esélyt jelenthet, ha nagyszámú gyorsan kommunikáló embert kapcsolunk össze, akik éppen a nagy kommunikációs hatalom segítségével sokkal sikeresebben tudják befolyásolni a politikai változásokat, mint a társadalom szövetére veszélyes hordák, amelyek mindenképpen kisebbséget jelentenek a társadalomban és a közösségekben.

Régi meggyőződése nem csak filozófusoknak, de társadalomtudósoknak, empirikus kutatóknak és az olyan nagy demokráciák létrehozóinak is, mint az Amerikai Egyesült Államok, hogy az emberek nagy része a lehető legnagyobb igazságosságot kívánja a társadalomban, és nem érdekelt bünszervezetek alakításában és működésében. Bünszervezetek – legyenek azok a terrorizmust nyíltan vállaló pártok (mint például történelmük folyamán nem csak a saját országaikat, de az egész világot rettegésben tartó kommunista pártok), bűnbandák, maffiák, korrumpált államhivatalnokok informális hálózatai – soha nem tudnák a közösségeket és a társadalmakat biztosítani és stabilizálni, természetüknél fogva állandóan ellenségeskedést és feszültséget eredményeznek, nem biztosítják a gyermekek felneveléséhez szükséges körülményeket, és a következő generációnak is csak bizonytalan és biztonság nélküli világot tudnának továbbadni. Mindezek mellett, mint ahogy közgazdászok is hangsúlyozzák, az emberek szeretik az igazságosságot, érzékük van az igazságos és becsületes társadalmi viszonyokhoz.<sup>3</sup> Mindezzel elérkezünk harmadik tételünkhöz:

(3) A minden egyes emberben feltételezhető morális érzék, az igazságosságot szolgáltató népmesék racionalitásának általános elfogadottságában manifesztálódó széles körű igazságosságmegerősítés képessége segíthet abban, hogy a nagyszámú ember mobilkommunikációja révén a társadalmak a nagyobb igazságosság felé haladjanak.

3 Compare D. Coyle, *The Soulful Science. What Economists really do and why it matters*, Princeton University Press, 2007; N. Häring, O. Storbeck, *Ökonomie 2.0 – 99 überraschende Erkenntnisse*, Stuttgart, Schäffer-Poeschel Verlag, 2007.

Ha feltesszük a kérdést, „mit várunk el a telekommunikáció konvergenciájától?“, valószínűleg sokan elfogadjuk a választ, hogy több társadalmi igazságosságot, a demokrácia biztosítását és ezek révén biztonságosabb és kevésbé kegyetlen világot az ember élete számára.

A társadalmi igazságosság feltétele a nyilvánosság, ahol az emberek tagolhatják és kommunikálhatják nézeteiket, érdekeiket, és olyan megállapodásokat tudnak kötni, amely optimális mindenki számára. Az igazságosság a társadalmi jó mindenki számára, mely létrejöttét vagy megvalósulását a mobilkommunikáció által soha nem látott hatékonyságra jutó nyilvános viták generálhatnak.

A következőkben kísérletet teszek arra, hogy kidolgozzak és értelmezzek egy lehetséges viszonyt a mobilkommunikáció, valamint az igazságosság és a demokrácia közt. Bár az igazságosság széles körben vitatott fogalom, számos értelmezéssel, Amartya Sen két fő vonalat különböztet meg a fogalom értelmezésében: a „transzcendentálist” és az „összehasonlító” (*comparative*) – az első a Kant- vagy Rawls-féle, a második a Smith vagy Sen szerinti igazságosság. Nem kívánok választani előre a két fogalom közt, hanem először Amartya Sen segítségével vizsgálom a két fogalmat. Sen bírálja Rawls elméletét és helyette a sajátját ajánlja. Azt a kérdést teszem föl, mely fogalom felel meg jobban a mobil demokratikus kornak. Kísérletet teszek arra, hogy a két értelmezés közti választás során mind a filozófiai, mind a mobilkommunikáció által megnyílt lehetőséggel számoló szociológiai érvelést is figyelembe vegyem. Ezzel egy időben érvelek is a korábban említett három tétel mellett.

Amikor Amartya Sennel megkérdézem, „Mit akarunk egy igazságosságelmélettől?”<sup>4</sup> akkor arra a kérdésre is keresem a választ, hogy „Mit akarunk a mobilkommunikációtól?”.

### Mit akarunk egy igazságosságelmélettől?

Közismert, hogy John Rawls elméletében, amint ezt Amartya Sen megjegyzi, „az igazságosság értelmezése összekapcsolódik a nyilván-

4 A. Sen, „What do we want from a theory of Justice?” *The Journal of Philosophy*, Volume CII, Number 5, May 2006, 213–238.

nos gondolkodással”.<sup>5</sup> Rawls pozíciója természetesen ennél erősebb követelményeket támaszt. Sen interpretációjában a nyilvános gondolkodás és véleménycsere nem eredményez általános igazságosságot, sőt egyáltalán nem vezet igazságosságra, pusztán arról lehet szó, hogy a nyilvános gondolkodás összekapcsolódik az igazságossággal. Ezzel szemben Rawls azt állítja, hogy „a méltányosságként felfogott igazságosság számára az egyenlőség eredeti helyzete ugyanazt a szerepet tölti be, mint a társadalmi szerződés hagyományos elméletében a természeti állapot”.<sup>6</sup> Rawls elismeri, hogy igazságosságelmélete a társadalmi szerződés elméleteinek hagyományához tartozik. E hagyomány gondolkodói, mint Locke, Rousseau vagy Kant szerint elgondolhatjuk a társadalomfejlődés nulla pontját, amikor az emberek, pártok vagy csoportok kijelentik, „alapítsunk társadalmat”, és ennek érdekében állapodjunk meg, „kössünk szerződést” arról, hogy milyen módon kívánunk együtt élni. A résztvevők meghatározzák a számukra fontos fő értékeket, és szerződésben kijelentik, hogy mely kiválasztott értékek alkotják a társadalom alapját. A megegyezés után mindenkinek tiszteletben kell tartania a megállapodásban létrehozott jogot és rendet. Az elmélet képviselői nem feltételezik, hogy ténylegesen létezett volna eredeti vagy történeti helyzet, amikor az emberek szerződést kötöttek, hanem azt javasolják, hogy ez megfelelő modell ahhoz, hogy megértsük, hogyan működik a társadalom, a politika és a jogrend.

Rawls szerint még csak el sem kell képzelnünk történeti helyzetet ahhoz, hogy megvalósítsuk az igazságosságot és létrehozzuk az igazságos társadalmat. Elegendő, ha feltételezzük a törvényhozó jelen helyzetét, aki „eredeti helyzetben” van, amely állapotban nem tudja, ő maga hol helyezkedik el a társadalomban. „Ez pusztán egy elgondolt helyzet, amely az igazságosság valamely felfogásának elérését szolgálja. E helyzet lényeges vonásainak egyike, hogy senki sem ismeri társadalmi pozícióját, osztályát és rangját, amint azt

5 A. Sen, „What do we want from a theory of Justice?” *The Journal of Philosophy*, Volume CII, Number 5, May 2006, 213–238, 215.: „the interpretation of justice is linked with public reasoning”.

6 J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997, 31. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, 12. „In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract.”

sem, hogy miként kedvezett neki a szerencse az olyan természetes javak és képességek megosztásában, amilyenek például az értelem vagy a fizikai erő. Meg azt is felteszem majd, hogy senki sem ismeri a jóra vonatkozó saját felfogását, illetve sajátos attitűdjeit. *Az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla mögött választják ki.*<sup>7</sup>

Nem tekinthető ez bevezetésnek vagy meghívásnak, hogy az igazságosság elveit vagy fogalmait megalkossuk a mobil társadalomban vagy a mobilkommunikáció társadalmában, ahol senki nem tudja – sem a saját, sem más – *valódi* helyét a társadalomban? A mobil társadalomban a legtöbb embernek nincs rögzített helye, minden mozog és változik, az emberek, az áruk, a források, az eszmék, az érzések. Az osztálypozíciókat és a társadalmi státusokat hosszabb távon csak mozdulatlan társadalmakban lehet megőrizni: a modern mobil társadalomban senki nem tudja, mi fog vele történni a jövőben, hol lesz néhány év múlva. Az ilyen társadalomban az osztályhelyzetek és a társadalmi státusok folyamatosan változnak. Amennyiben az emberek és csoportok nem tudják a régi határozottsággal, hogy mi jó nekik hosszabb távon, hogy mit fog nekik jelenteni és hogy fog rájuk vonatkozni egy-két éven belül egy előreláthatatlan helyzetben az igazságosság elve, akkor újfajta megállapodásra, újfajta, az igazságosságban megalapozott társadalmi viszonyokra van szükségük. Ebben a helyzetben a tudatlanság fátyla nem marad egyszerű konstrukció vagy vértelen elméleti entitás, hanem aktív része lesz a törvényalkotásnak és az emberek közti megállapodásoknak. A mobil társadalomban az emberek érdeke, hogy alkalmazzák a tudatlanság fátylát, miután ebben a társadalomban mindenki a legtöbb dologgal kapcsolatban a tudatlanság fátyla mögött van, és erre egyre többen rá is jönnek. A mobilitás a

7 Rawls, *Az igazságosság elmélete*. 33. (kiemelés tőlem – B. J.). *A Theory of Justice*, 12. „It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to certain conception of justice. Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. *The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance.*” (My emphasis J. B.).

tudatlanság egy új forrása és formája, ugyanakkor a lehetősége is egy újfajta tudásnak és társadalomnak.

Rawls az igazságosság modern társadalombeli kialakításának elméleti és procedurális lehetőségét dolgozza ki. A „tudatlanság fátyla” műtárgynak tűnik, konstruált, képzeletbeli helyzetnek, és ténylegesen az is egy mozdulatlan társadalomban és annak számára. Egy mozdulatlan társadalomban igazságosságot alkotni a méltányosság elve és a tudatlanság fátyla segítségével elméleti képzelődés, az igazságosság elgondolásának lehetősége, de gyakorlati lehetetlenség – még ha hosszú távon procedurális értelemben itt-ott meg is nyílhat az igazságosság lassú kialakításának lehetősége. Ez volt a Rawls elméletén gyakorolt kritika legnagyobb ellenvetése. Amartya Sen állítja, hogy Rawls elmélete transzcendentális, mellyel szemben közvetlen elméletre van szükségünk. Sennel vitázva azt a feltételezést szeretném megvédeni, hogy egy mobil társadalomban és egy ilyen társadalom számára Rawls teóriája nem transzcendentális, hanem közvetlenül elfogadható elmélete az igazság elgondolásának és megvalósításának. Az embereknek közvetlen élményük, hogy a „tudatlanság fátyla mögött” élnek és gondolkodnak. A mobilitás alapvetően járul hozzá a tudatlanság érzéséhez, és ezáltal is biztosítja az újfajta tudás és az újfajta társadalom lehetőségét.

Ahhoz, hogy megválaszoljuk a kérdést, mi *most* az igazságosság, Rawls procedurális eljárását kellene követnünk, és Sennel a kérdést föltennünk: „Melyik a megfelelő nyilvánosság?” és „Mely kérdésekre kellene a nyilvános gondolkodásnak összpontosítani?”<sup>8</sup> E kérdések pedig a korábban megfogalmazott kérdésre utalnak, hogy mit akarunk egy igazságosságelmélettől. Rawls procedurális útját követve a „tudatlanság fátylát” alkalmaznánk, nem tudva, hol vagyunk a társadalomban, mely társadalomban vagyunk (hogy ki-élegítsük Sen globalitási követelményét).

Első látásra nyilvánvaló, hogy a mobilkommunikáció különböző fajta nyilvánosságokat, közösségeket és közönségeket hoz létre, amelyek igen gyakran nem illeszkednek a nemzetállamok határaihoz. Ugyanakkor Castells szerint a legtöbb mobilkommunikáció az

8 Sen, i. m. 215. „*What is the relevant public?*” „*On what questions should the reasoning concentrate?*”

ugyanazon területen vagy közegben (család, barátok, munkahely) élők közt történik, amiből az is következik, hogy az új közösségek és nyilvánosságok létrehozása határok között marad. Hangsúlyozza, hogy bár a mobilkommunikációnak vannak nemzeteken átnyúló hatásai, inkább közeli kapcsolatban lévő emberek közt zajlik, és bizonyos társadalmakban (pl. Korea) a hagyományos családi és közösségi kapcsolatok megerősödéséhez vezethet. Családon belül folyamatos a kommunikáció, ezt segíti a mobilkommunikáció. Castells kiemeli, „a mobilkommunikáció iránti igény régóta megvan, miután a családtagok állandóan kapcsolatban kívánnak lenni és tevékenységeiket össze akarják hangolni, hogy biztosíthassák a családi egység működését. Ennélfogva, miközben az új technológiák a koordináció és a közösségi támogatás új eszközeit biztosítják, egyben megerősítik a létező családi kapcsolatokat ahelyett, hogy forradalmi változást okoznának.”<sup>9</sup> További kérdés itt természetesen, hogy milyen közösségeket hoz létre a mobiltelefon, és vajon ezek közössége-e a hagyományos értelemben. Mindenesetre a mobilkommunikációval nem lesz egyszerűbb meghatározni, milyen nyilvánosságot vagy közösséget értünk az igazságosság és a demokrácia szubjektumaként, és milyen kérdéseket kellene megvizsgálni az igazságosság megvalósításához.

### Az igazságosság megközelítései

Mint említettem, Sen az igazság fogalmának kétfajta megkülönböztetéséről beszél, melyek szerinte egymásra visszavezethetetlenek. A transzcendentális elv hívei a „tökéletesen igazságos társadalmi berendezkedést” (*perfectly just societal arrangements*) próbálják meghatározni. Ezzel szemben állíthatjuk, hogy a transzcendentálisizmusnak és a tökéletességnek nem kell kéz a kézben haladniuk. Ezt a megközelítést, mely Kanttól származik,

9 Castells, i. m. 88. „The demand for mobile communication has long existed, as family members always want to stay in touch and adjust their activities to ensure the functioning of the family unit. Thus, while the new technologies bring new means of coordination and of social support, they are appropriated in a way that strengthens existing family relationships instead of causing any revolutionary change.”



napjainkban Hilary Putnam is képviseli, és ő egyetértene, hogy ezzel a módszerrel nem kell tökéletességre jutnunk. Miközben Putnam visszautasítja Kant transzcendentálisizmusát, mégis helyeslően állítja, hogy „mint két korábbi felvilágosodás, a pragmatikus felvilágosodás értékeli a visszaható transzcendenciát, vagy, hogy Dewey kifejezését használjuk, a kritika kritikáját. (A 'kritika kritikáját' Dewey *Human Nature and Conduct* művében egyenlővé tette a filozófiával, és nem csak a hagyományozott eszmék kritikáját értette rajta, hanem a magasabb szintű kritikát is, a 'hátra lépést' és kritizálást, még azokat a módokat is, ahogy az eszméket szoktuk kritizálni, saját kritikánk módjának a kritikáját.)”<sup>10</sup> Ebben Putnam még a modern anti-transzcendentálisnak, az állandó változás és evolúció filozófusának, John Deweynek is transzcendentális metodológiát tulajdonít. Dewey kritizizmusa kevésbé egy lépéssel hátrébb lépő, mint inkább azokba a változásokba és folyamatokba belebocsátkozó, melyek szerinte a társadalmat, a tudományt és a személyiséget alkotják. Szerintem az olyan Deweyhez és Rortyhoz hasonló komparativisták nem hátrébb lépnek, hanem inkább részt vesznek az eseményekben és a mozgásokban, és összehasonlítják a különféle társadalmi berendezkedéseket és folyamatokat.

Sen azt állítja, bár nem tudjuk megvalósítani a teljesen igazságos rendszert, mégis értékelnünk kell a különféle társadalmi gyakorlatokat és képesek vagyunk egyetemes vagy ideálisan igazolt egyetértés nélkül is megállapítani, hogy mi jó vagy igazságos számunkra. Például „összehasonlító perspektívában ki lehet mutatni, hogy azon társadalmi politikák bevezetése, mely elveti a rabszolgatartást vagy kiküszöböli a széles körű éhséget vagy megszünteti a nagy

10 Hilary Putnam, „Philosophy and Life”, *Manuscript*, 2003, 11. (Előadás a Pécsi Tudományegyetemen, 2003.) Az előadás megjelent H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, 2004, ezzel a címmel: „The Three Enlightenments”, 89–108. „Like two previous enlightenments, the pragmatist enlightenment valorizes reflective transcendence, or, to use an expression Dewey himself once used, *criticism of criticism*. (By “criticism of criticism”, which, in his *Human Nature and Conduct*, Dewey equated with philosophy, he meant not just the criticism of received ideas, but higher level criticism, the 'standing back' and criticizing even the ways in which we are accustomed to criticize ideas, the criticism of our ways of criticism.)”

fokú írástudatlanságot, az igazságosság előrehaladását jelenti”.<sup>11</sup> Sen pragmatikus, akárcsak ebben az értelemben Singer is, aki azt hangsúlyozza, hogy tedd azt, amit jónak érzel, szabadítsd föl a rabszolgákat, szüntesd meg az éhséget, az írástudatlanságot, és mindannyian egyetértünk, hogy éppen ez a helyes cselekvés, ami egyben igazságosabb társadalomhoz is fog vezetni.<sup>12</sup>

Szakadék van a transzcendentális és a komparatív igazságosság közt, állítja Sen. Úgy fogok érvelni, hogy nincs itt szakadék, hogy bizonyos értelemben a kettő összekapcsolódik, egyik sem lehet érvényes és nem működhet a másik nélkül.

### Komparatív következtetések és transzcendentális identifikáció

Sen úgy érvel, hogy a transzcendentális identifikációnak nem lehet szükségszerűen komparatív következménye. Ezt senki nem tagadja. Kant azt állítja, hogy bár a tudás a tapasztalattal kezdődik, nem minden tudás ered a tapasztalattól. Úgy vélem, hasonlótl mondhatunk itt is: annak ellenére, hogy az igazságosságról szóló beszéd célja az igazságosságra vonatkozó következtetés, és komparatív következtetésekkel kezdődik, de nem minden igazságosságról szóló beszéd ered az összehasonlításból. A Sen által megidézett transzcendentalisták valószínűleg soha nem léteztek, vagy ha igen, nevüket nem ismerjük. Sen úgy tekint a transzcendentalistára, mint aki tisztán dedukcionista, aki azért építi a maga transzcendentális épületét, hogy az igazság tiszta és abszolút fogalmát kidolgozza. De az olyan klasszikus transzcendentalistáknál, mint Kant és Rawls, egyáltalán nem ez a helyzet. Az egyszerű rawlsi transzcendentális érv pusztán eszközt ad kezünkbe, hogyan közelíthetjük meg az igazságos társadalom eszméjét, és hogyan kellene róla gondolkodnunk. Nem „egy nagy forradalmár teljes kézikönyve”, hogy felforgassa a társadalmat vagy hogy az igazságosság jegyében újra

11 Sen, i. m. 217. „In a comparative perspective, the introduction of social policies that abolish slavery, or eliminate widespread hunger, or remove rampant illiteracy, can be shown to yield an advancement of justice”.

12 L. Peter Singer számos művét, például híres írását, *Famine, Affluence and Morality*, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1 (Spring 1972), 229–43. Magyarul: Éhség, bőség, és moralitás, *Iskolakultúra*, 2007/3, 73–83.

megalkossa annak valamennyi intézményét. Így nem tudna társadalmi igazságosság kialakulni, hiszen a felforgatás igazágtalan lenne. Sen azt állítja, a legjobb, a legigazságosabb keresése nem segít a rangsorolásban, hiszen soha nem tudjuk, mi a legjobb. Még ha azt állítjuk is, hogy a *Mona Lisa* a világ legjobb festménye, akkor sem gondoljuk ezt szó szerint úgy, mintha az értékek csúcsán állna. A transzcendentális igazságosság fogalma Sen szerint nem segít, hogy a „sokféle társadalmi berendezkedés komparatív érdemeit” (*the comparative merits of many societal arrangements*) megállapítsuk, holott a transzcendentalisták soha nem állították, hogy ezt meg tudnák tenni. Kant sehol nem írt olyant, hogy amit tesz, az helyettesíti a tudományt. Kritikáiban a tudomány lehetőségének feltételeit vizsgálja – amit újra meg újra meg lehet tenni anélkül, hogy megzavarnánk a tudomány munkáját. Rawls pedig az igazságosságnak a világban való megvalósítása racionális lehetőségfeltételeit keresi, és nem többet. Nem zárja ki a komparatív megközelítéseket.

Sen feltételezi, hogy az igazságosság transzcendentális elmélete gyakorlati megvalósításához erős államra és intézményekre van szükség. Thomas Nagelre utal, aki csak a globális államban tud globális igazságosságot elgondolni, amikor azt állítja, „ha Hobbesnek igaza van, akkor a globális igazságosság eszméje világkormány nélkül pusztán agyrém”.<sup>13</sup> Rawlsnak is szüksége van egy „második eredeti helyzet”, mely aligha valószínűsíthető meg versengő nemzetállamok közt.<sup>14</sup> Sen azt állítja, hogy miközben a rawlsi vagy nageli transzcendentálisizmusnak szüksége van globális instanciára vagy államra a globális igazságosság megteremtésére, addig a komparativista megközelítés segíthet, hogy elkerüljük ezt a helyzetet. De Sen eltúlozza és ontológiai abszolútumokként tételezi a transzcendentálisizmus módszerének eredményeit, miközben az pusztán gondolkodási módszer. Nagyon is lehet a rawlsi megfontolásokat olyan eszközökként felfogni, mint amelyek hozzásegítenek ahhoz, hogy a különféle helyzetekben megállapítsuk, mi az igazságosság. A lokális szituációkban lehetséges, hogy a parla-

13 Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, *Philosophy and Public Affairs*, XXXIII, 2005, 113–145, 115. (citation Sen, i. m. 227.) „if Hobbes is right, the idea of global justice without a world government is a chimera”.

14 J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard, 1999. (idézi Sen, uo.)

mentben a törvény mellett vagy ellene szavazzanak, mint ahogy azt is el lehet dönteni, hogy melyik gyermek kapja meg a fuvolát.

Úgy vélem, a kétféle igazságosságkeresés erősíti egymást. Nem kell transzcendentalistának lenni, de ha valaki nem az, akkor el kell magyarázni, hogyan és miért érezzük egy adott helyzetben, hogy mely megoldás igazságosabb. Ilyenkor az igazságosság felismerését megfontolás nélküli pusztá intuíciónak kell tartanunk, bizonyos értelemben hasonlóknak, mint ahogy G. E. Moore a jó fogalmát definiálhatatlannak és pusztán intuícióval felismerhetőnek tartotta. Ebben az esetben azonban azoknak a komoly elemzési kritikáknak lesz kitéve, mint amelynek Moore elmélete, ahogy azt például Scott Soames bemutatja.<sup>15</sup> Az igazságosság megállapításához a konkrét társadalmi gyakorlatban ráadásul pszichológiai, nyelvi, szociológiai, gazdasági, etnikai és más empirikusan orientált megközelítésekhez van szükség. Nem kell *prima facie* szituacionistának vagy komparacionistának lenni, de ha valaki az igazságosság problémáit transzcendentalista módon kívánja megközelíteni és az igazságosság megvalósulási lehetőségeit vizsgálni, kidolgozni és helyzetekre alkalmazni, akkor a transzcendentalistának egyben szituacionistának is kell lennie.

Soha nem volt lehetséges és nem is lenne humánus (ahogy ezt a huszadik század tapasztalatai mutatták), ha a globális igazságosságot a társadalom valamely pontjáról próbálnák megvalósítani, vagy egy állam, egy elmélet, egy embercsoport felől.

A te igazságosságod nem az én igazságosságom. A komparativista csak ennyit tudna mondani, vagy ennyit kellene mondania. A komparatív igazságosság megvalósítása nem lehetséges a világban, mivel mindig empirikus tartalmakra vonatkozik (éhség, újraelosztás stb.), ami lehetetlenné teszi az általánosabb tárgyalásmódot és a társadalom egészére kiterjeszhető fogalom- és törvényalkotást. Ezzel szemben nem csak lehetséges, hanem szükséges is az igazságosság általános meghatározása (amit Sen transzcendentálisnak nevez): ekkor kísérletet teszünk arra, hogy a hagyományos etikai paradigmát alkalmazzuk, mely szerint önmagunkat (a képviselőt, a jogalkotót, az egyént, a

15 S. Soames, *The Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 1. The Dawn of Analysis, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003. 34–89.

polgárt) azon személy helyébe képzeljük, aki számára vagy aki felé az igazságosságot az adott helyzetben gyakorolni kell vagy kellene. Ha a törvény előtti egyenlő emberek és kulturális értelemben homogén emberi közeg társadalmában vagyunk, akkor kevésbé nehéz ez, mint amikor a társadalomban nagy kulturális, gazdasági és ebből következő jogalkalmazási és jogértelmezési különbségek vannak.

### Nyilvános gondolkodás<sup>16</sup>

Az önmagunk behelyettesítése egyszerű elvével (amely a „tudatlanság fátyla” megfelelője) az igazságosság kérdéseit megoldhatnánk, és ezt az elvet minden további nélkül alkalmazni lehet az igazságosságról szóló nyilvános gondolkodásban, hiszen, ahogy Sen is hangsúlyozza, „a nyilvános gondolkodás fontossága a globális igazságosságproblémákkal való foglalkozás során kiemelkedő jelentőségű”.<sup>17</sup>

A nyilvános gondolkodás akkor alakul ki, amikor egyedek közösségeikben, a nyilvánosság előtt megformálják véleményüket, melyet természetesen, az individuum által akarva vagy sem, az adott közösség alapvetően meghatároz. E vélemények ugyanakkor szabadok is, mivel a véleményüket megformáló individuumok nézeteiket és hiteiket különféle alternatívák közt válogatva alakítják ki, melyeket ilyen vagy olyan módon a közösségük alakított ki és közvetített számukra. Számomra úgy tűnik, helyesen állíthatjuk Richard Rortyval, hogy a demokrácia polgárai azt mondhatják, amit kortársaik megengednek

16 A *nyilvános gondolkodás* fogalma ellentmondásnak tűnhet, hiszen eredetileg mindenki magában és nem a nyilvánosság előtt gondolkodik. Ám az elterjedt *public reasoning* fogalmát mégis inkább így érdemes magyarul használni, hiszen például a „nyilvános okoskodás”, ahogy e fogalmat időnként fordítják, nyilvánvalóan nem megfelelő konnotációkat hordoz a magyar nyelvben. A fogalom egyszerűen arra a jelenségre hivatott utalni, hogy a közös nyelvet beszélő emberek társadalmában a közeg tagjai képesek megfogalmazni saját, a közösségre tartozó gondolataikat, mások pedig képesek azt meghallgatni, annak tartalmát megérteni, és a logikus gondolkodás szabályai, valamint az érthető kommunikáció törvényei szerint válaszukat mint saját közösségre vonatkozó gondolataikat megfogalmazni.

17 Sen, i. m. 228. „[t]he importance of public reasoning for dealing with global problems of justice is a subject of importance on its own.”

nekik, és kifejezetten vagy sem, hallani akarnak tőlük (Rorty ezt egyébként a filozófusokra mondja). A nyilvános gondolkodásban a tagok megfogalmazzák véleményüket és társaik válaszolnak nekik, saját véleményüket megfogalmazva – és a beszélgetés folytatódik.

A nyilvános gondolkodás klasszikus helyei egyes antik görög poliszok, később a tizenhetedik-tizennyolcadik században Új-Anglia telepeinek nyilvános beszélgetései vagy a középkori svájci közösségek véleményalkotásai. Rawls elméleti optimizmusa ezen történelmi helyek sikeres fejlődéséből veheti teoretikus optimizmusát, mely szerint a görög vagy nyugati (ez nem eurocentrizmus, hanem inkább nyugatcentrizmus, vagy még inkább egyetemes értékközéppontúság) emberek Athénban, Schwyzben, Uriban, Obwaldenben, Unterwaldenben, Új-Angliában és Philadelphiában képesek olyan szabad közösséget kialakítani, melyeket nem kényszerít vagy nem nyom el sem külső, sem belső politikai erő, és amelyekben megnyílik az esély, hogy a fő politikai szereplők félreteszik saját személyes, helyi vagy pillanatnyi érdekeiket, és közösségük számára igazságosságon alapuló demokratikus politikai struktúrát képesek kialakítani és jogilag lehorgonyozni – vagyis védeni a szét-töredezéstől (*corruption*) és hosszú távon sikeresen működtetni.

Valamennyi régi és modern demokráciát megfontolásokra, tárgyalásokra, szabadságra és a közös igazságosság közös felfedezésére alapozták. Ez a meglátás Rorty etnocentrizmusának alapja is: Rorty etnoszába mindazok a demokratikus és a felvilágosodás folyamatának elkötelezett emberek tartoznak, akik demokráciát akarnak. És Rawls igazságosságelmélete mint normatív elmélet egyszerre történeti és normatív teoretikus leírása annak, hogy mi történt azokban a közösségekben. (A történeti normatív-deszkriptív annyit jelent, hogy egy történeti eseményt leírunk úgy, mint ahogy az legjobb tudomásunk szerint történt, és hozzátesszük, ennek így kellett általunk elfogadott jó elvek szerint történnie, jó, hogy ez így történt.) Sen normativitás nélküli leírást ad, miközben Rawls elmélete történelemtől tanult normativitás: ha lehetséges volt, akkor lehetséges most is, hogy nyilvános gondolkodás és viták segítségével igazságos társadalmat alkossunk, akkor van értelme, hogy e létrehozások racionális struktúráját ne csak leírjuk, de normatív bázissal is ellássuk.

Ráadásul az amerikai alkotmány nem egy, kettő vagy száz zseniális ember alkotása volt. Az alkotmányt létrehozók magát az alkotmányozás aktusát egy hosszú folyamat lépésének tartották, amely a régi görögökkel (vagy talán még korábban) kezdődött, és amely folytatódott középkori gondolkodókkal és művekkel (mint például Dante *Monarchiája* vagy Páduai Marsilius *Defensor Pacis* című írása), egészen Hobbesig, Locke-ig, Kantig (aki az amerikai konstitúciós atyák kortársa fizikai és szellemi értelemben is), majd Rawlsig, Rortyig – és *hozzánkig*.

Itt érkezhetünk el a mai mobiltelefont használó társadalomig. Ha ez a kommunikáció a közösségeket hozzá képes segíteni a nyilvános gondolkodáshoz, és az emberek szabadságukban kifejezik „az igazságosság nyilvános érzékét” (*public sense of justice* – Rawls), akkor valódi esélyük van, hogy a világot biztonságossá tegyék a demokrácia számára és jól berendezett társadalmat hozzanak létre helyi és globális szinten. Ahogy Rawls kifejti, „a társadalom [...] akkor jól berendezett, ha úgy van kialakítva, hogy nem csupán tagjai javát szolgálja, de hatékonyan szabályozza az igazságosság közös felfogása is”.<sup>18</sup> Nem csak fontos, hogy támogassuk azt, ami jó az emberek számára a társadalomban, és egyáltalán nem fontos, sőt demokráciaellenes, hogy a társadalmi struktúrákat az individuumok ténylegesen elvárt és megvalósított „morális jóságára” alapozzuk (ez abszurdításokra, diktatórikus rendszerekhez, a szabadság elvesztéséhez vezetne, mely utóbbi a demokrácia lételeme, éltető nedve, első mozgatója, *conditio sine qua non*-ja) – az számít elsősorban, hogy *az igazságosság nyilvános és közösen kialakított és elfogadott fogalma hatékonyan szabályozza a társadalom intézményeit*.

Rawls segít abban, hogy felismerjük, hogyan találhatjuk meg a közösen elfogadható igazságosságot, ami társadalmunk alapja lehet, és hogy ezen a bázison hogyan alkothatók meg az intézmények. Nem adja az igazságosság jól definiált vagy abszolút fogalmát, pusztán azt mondja el, hogyan találhatjuk meg az igazságosságot folyamatos beszélgetésben, a kommunikatív racionalitás

18 Rawls, *Az igazságosság elmélete*, 23., i. m. 4–5. „A society is well-ordered when it is not only designed to advance the good of its members but when it is also effectively regulated by a public conception of justice.” A következő idézetek Rawlstól innen vannak.

(Habermas kifejezése) segítségével. Szemben Sennel, ez az igazságosság nem abszolút és előre gyártott fogalom lesz, hanem a nyilvános gondolkodás által közösen formált és ezáltal elfogadott fogalom. Rawls azt állítja a jól rendezett társadalomról, hogy „1. az igazságosság bizonyos elveit mindenki elfogadja, és mindenki tudja, hogy mások is ugyanezt teszik, illetve 2. az alapvető társadalmi intézmények általában megfelelnek ezeknek az elveknek, és ezt általában ugyancsak mindenki tudja”.<sup>19</sup> Alapvető kérdéseket vehetünk föl ezzel kapcsolatban. (a) Hogy és honnan képes bárki elfogadni és tudni, hogy mások ugyanazt az igazságosságelvet fogadják el? (b) Radikálisabban: hogy képes mindenki *érezni*, hogy a közösen elfogadott elvek azok, amelyeket ő maga, egyénileg szintén a legjobb elveknek fogad el? (c) Hogyan képes érezni, hogy a közösen elfogadott igazságosságelvek sajátjai is? (d) Hogyan tudhatjuk, hogy a társadalmi intézmények eleget tesznek az igazságosság elveinek?

Ezeket az egymással összefüggő kérdéseket egyenként megválaszolhatjuk, ahol a válaszok maguk is összefüggenek. (a) Az említett „mindenki”, a „mások” ugyanannak a társadalomnak a tagjai, ahogy Rorty fogalmaz, „nyugati liberális demokraták”, akik elfogadják a másik szabadságát, és akik maguk szabadságban és demokráciában kívánnak és akarnak élni. Ezek az emberek értik és megértik egymást, hiszen a demokrácia megalkotásának, vagyis alkotmányának szintjén általános igazságosságelveik azonosak. A demokrácia nyilvános közegében, mivel ennek játékszabályait ismerik és tisztelik, ismerik egymást akkor is, ha személyesen nincs köztük ismeretség. A demokrácia annál erősebb, minél több ember részt vesz a demokrácia nyilvános vitáiban, és az ilyen viták elterjedésének és megerősödésének technikai lehetőségét jelenti a mobilkommunikáció és az internet. Ha emberek országuk vagy a világ más részeiről származó vagy ott élő emberekkel kommunikálnak, felfedezhetik konkrétan is, hogy közös a demokráciafelfogásuk, és egymást támogatva léphetnek föl érvényesüléséért. Természetesen e két közeg a demokráciával ellentétes hatás kifejtésére is alkalmas lehet, amikor csoportok saját érdekeikben téves, nem átlátható,

<sup>19</sup> Rawls, *uo.* „It is a society in which (1) everyone accepts and knows that the others accept the same principles of justice, and (2) the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles.”



manipulatív információkat terjesztenek, amikor személyek internetes vitafórumokon anonim módon a társadalom vagy a politika szintjén *kiszárolagos* csoportérdekeket próbálnak meg érvényesíteni. A közös, nyilvános kommunikációnál azonban nincs jobb a demokrácia számára. Addig, amíg az emberek kommunikálnak, nem ölik egymást, elfogadják egymást legalább úgy, mint a demokrácia egyenrangú polgárait. Nyilvánvalónak látszik, hogy a globális kommunikáció a globális demokrácia megvalósításának globális esélye.

(b) A jól berendezett társadalomban elveinket nem csak saját lelünkön vagy eszünkön kiindulva alakítjuk ki. Rawls azért mondhatja, hogy az igazságosság közös érzéke teszi lehetővé, hogy az emberek biztos és biztosított közösségeket és szervezeteket hozzanak létre, mivel egyre több ember nő föl a nyugati demokráciák nevelési és oktatási intézményeiben, akiknek már nem kell külön és újra meg újra elmagyarázni, „milyen is az igazságos társadalom?” (*what is a just society?*).<sup>20</sup> Az igazságosság semmi, ha így kérdezzük. Annak ellenére, hogy Sen azt állítja, a Rawlshoz hasonló transzcendentalisták ilyen kérdéseket tesznek föl, Rawls maga nem kérdez ilyesmiket. Igencsak óvatosan fogalmaz, mint például „felvázolom az igazságosság kidolgozandó elméletének bizonyos alap gondolatait”, vagy „ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye”.<sup>21</sup> Rawls nem csak azért körültekintő, mert nem akar esszencialista lenni, hanem mivel normatív-procedurális elmélete egyben történeti teória is. Itt vannak olyan társadalmak a szemünk előtt, melyeket az igazságosságra alapoztak, és megpróbálja ezt a tényt fogalmilag megragadni. Rawls elmélete egyszerre normatív racionális elmélete és történeti deskripciója annak, ami a nyugati emberiséggel történt, annak, hogy „váratlanul”, évezredek után ez az emberiség szabadságban és demokráciában él és élhet. A történelemben (például csak az elmúlt négyezer évben) nem túl sok demokráciát találunk. A fölvetett kérdésre adható deweyánus válasz szerintem az, és ezzel megválaszoljuk a harmadik (c) kérdést, hogy demokráciában neveltek bennünket, és ezáltal személyesen *érezzük*, mi a közösségi és a személyes élet *legjobb*

20 Sen, i. m. 216. és 226.

21 Rawls, i. m. 21., i. m. 3. „I sketch some of the main ideas of the theory of justice”, vagy „[j]ustice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.”

módja. Ezért írhatja a történeti leíró és a racionális normatív filozófus Rawls egyszerre történeti és normatív módon: „Eltérő célokat követő egyének között az igazságosság közös felfogása teremti meg a polgártársi kötelekeket, s az igazságosság általános vágya korlátozza, hogy ezeken túl milyen célokat követhetnek. Azt is mondhatnánk, hogy a jól berendezett emberi egyesülésnek az igazságosság közös felfogása az alapokmánya”.<sup>22</sup>

(d) Úgy tűnik, hogy két módja van annak, hogy az intézmények eleget tegyenek az igazságosság elveinek (valójában három módja van, de a harmadik csak azután alakul ki, ha az első kettőnek formát adunk). Először, a társadalmi igazságosság közösen elfogadott elveire alapozott intézmények mindenki számára érthetőek. Egyetérthetünk Richard Rortyval, hogy *prima facie* nagyon könnyen láthatjuk és megérthetjük, hogy egy helyzet vagy egy intézmény igazságosságot hordoz-e vagy sem. Ha egy intézményt igazságosságban alapítottak, még nem jelenti, hogy igazságosságban is működik. Ezt az igazságosság naiv vagy ravasz megalapozásának fogom nevezni. Ekkor a helyzet vagy az intézmény verbálisan igazságosságon alapul, valójában nem működik automatikusan abban vagy aszerint. Egy intézmény *elvileg* csak akkor igazságos, ha megalapozása egyben azokat a folyamatokat is megalapozza, melyek garantálják igazságos működését. Az ajándékozás vagy az alamizsnálkodás punktuális akciói nem hordoznak igazságosságot, hiszen nem hoznak létre olyan eljárásokat, melyek ugyanazon javakat juttatják mindenkinek. Ezt jelenti Rawls idézett fogalmában a jól berendezett társadalom hatékonysága, melyet az igazságosság közös fogalma szabályoz (*effectively regulated by a public conception of justice*).

Ez további ponthoz vezet bennünket. Egy intézmény vagy egy cselekvés csak akkor jó vagy igazságos, ha működési formáiba két hatékonyságkényszert építenek be. Ezek a hatékonysági kényszerek *szerűségek* az igazságosság szerinti működéshez és az ily módon

22 Rawls, i. m. 23., uo. 5. „Among individuals with disparate aims and purposes a shared conception of justice establishes the bonds of civic friendship; the general desire for justice limits the pursuit of other ends. One may think of a public conception of justice as constituting the fundamental charter of a well-ordered human association.”

történő hosszabb fennálláshoz. Az első a *sikerkényszer* (*success constrain*) vagy *hatékonyságkényszer* (*effectivity constrain*), amely biztosítja, hogy az intézmény képviseli és megvalósítja az igazságosságot úgy, ahogy azt az alapításakor meghatározták. Az amerikai alkotmányban a sikerkényszer a politikai hatalom hármas felosztása.

A másik sikerkényszer a demokráciában minden intézményre érvényesítendő procedurális-kommunikatív nyitottság kényszer (*procedural-communicative openness constrain*). Igazságtalan lenne olyan politikai vagy társadalmi intézményt létrehozni, amely szigorúan az alapító eszméjét valósítja meg erős végrehajtó hatalommal ellátva, és amelynek struktúrája nem engedi meg az alkalmazott és konkrét igazságosságfogalom és igazságosságmegvalósítás változtatását. Az igazságosság általános elmélete talán nem változik, de a technológia és az új életmódok változtathatják annak módozatait, hogy az igazságosság miként valósítható meg. Ráadásul sok olyan eset van és lesz, amikor az általános és mindenkit kielégítő igazságosság nem lesz megvalósítható. (Az olyan kérdések, mint például „a három rászoruló várakozó közül melyik kapja meg a beültethető vesét?”, nem válaszolhatók meg előzetesen. Az igazságosság ilyen kérdéseit nem lehetett akár még ötven évvel ezelőtt sem előre látni.) Rawls procedurális igazságosságelmélete olyan teljesítmény, amely azon procedurális igazoló és igazságosságtermelő világban *történhetett meg*, melyet az amerikai alkotmány hozott létre és tart fenn. Ha mindaz, amit itt mondtam, transzcendentális megközelítés, akkor vajon igaza van Sennek, amikor azt állítja, „a világ kevésbé igazságtalanná tételének kihívására a transzcendentális megközelítés nem tud válaszolni?”<sup>23</sup>

### **Mit akarunk a mobilkommunikációtól? – Mobiltelefon**

Mi történhet a demokráciával, milyen esélyei lehetnek a demokráciának a mobiltelefonok korszakában? Talán egy szélesebb, sokkal inkább részvételen alapuló, átfogóbb demokrácia küszöbén állunk. Három olyan korábban idézett példánk van e század elejéről, amikor az emberek gyors, mozgékony és hálózatosan

23 Sen, i. m. 228. „[t]he challenge of making the world less unjust, thus, remains unaddressed within the transcendental approach”.

összekötött kommunikációval megváltoztatták a politikai választások kimenetelét. Kiemelendő, hogy egyik sem az Egyesült Államokban történt. Egészen biztosnak tarthatjuk, hogy a kommunikáló emberek nem saját közös érdekük ellen telefonáltak és szavaztak. Képesek voltak megegyezni, melyik politikai vezető jó számukra, és ebben az esetben a „jó” egészen bizonyosan egyenértékű a „remélhetőleg több igazságosságot hoz társadalmunkba” kifejezéssel. Ezek talán nem arra voltak példák, hogy procedurálisan igazságos intézményeket vagy új procedurális alkotmányokat hoztak létre. De lehetségesnek kell tartanunk, hogy valamely országban, Ázsiában, Afrikában vagy Latin-Amerikában egy politikai váltás után az új megválasztott vezető túl tud lépni saját személyes vagy pártbéli érdekeinek árnyékán és olyan folyamatot indít el, mellyel a korábban említett történeti-normatív értelemben új intézmények és új alkotmány létrehozását kezdeményezi. (Egy ilyen kezdeményezés vagy folyamat egyik akadálya lehet például, hogy a politikai ellenfelét ellenségként értelmező ellenzék – az ellenségkép és annak fenntartása mélységesen antidemokratikus – követőit mozgósítja, hogy eltávolítsák a bátor vezetőt. A szélesedő körű nyilvános gondolkodás azonban megakadályozhatja a demokrácia- és igazságosságellenes erők visszatérését.) Ha olyan helyzetben van, hogy ellenségei nem tudják kezdeményezését megakadályozni, és ha a mobilkommunikáció által kialakítható agora diszkussziói megvédik, akkor az igazságosság megalapítása ezekben az országokban is lehetségessé válhat. Mint Koreában vagy a Fülöp-szigeteken, az emberek részt tudnak venni saját új alkotmányuk és intézményeik megalkotásában. Milliónyi ember tud reagálni és politikai eseményeket befolyásolni. Miután ilyen csodák a nyílt kommunikációs terekben már történtek, nem zárható ki, hogy az új kommunikációs médiák által lehetővé tett új agorák ezeket a fejleményeket ismét és új helyeken lehetővé teszik. Ugyanolyan előreláthatatlanul, váratlanul megtörténhet ez, ahogy az első modern demokrácia létrejöttét sem lehetett várni vagy előzetesen biztosan állítani. Ekkor létrejönne a mobilkommunikációt használó emberek első demokráciája, *Mobiltelefonia*. Ezt akarhatjuk a mobilkommunikációtól.

### A globális aspektus

Hangsúlyozni kell, hogy Mobiltelefon nem globális, hanem lokális közösség lesz, egy állam. Ahogy a mobiltelefon-használók legtöbbet családtagjaikkal beszélgetnek, ugyanúgy a legtöbb politikai telefonhasználat a saját közösségben és országban történik. Ha a mobilkommunikációs politikai evolúció megtörténik valahol, akkor Rawlsnak a nyilvános gondolkodásra vonatkozó állítólagos szkepticizmusa táptalaját vesztheti, hiszen tért nyerhetnének a procedurális demokrácia hívei. Sen írja, „még ha Rawls a nyilvános gondolkodás fontossága elvének vizionárius vezetője volt is, erősen szkeptikus volt a nyilvános gondolkodás globális szintű használatával kapcsolatban”.<sup>24</sup> E szkepticizmusnak két egymással kapcsolatban lévő indoka lehet, a kulturális és politikai hatalmi viszonyok különbsége, valamint a nyelvek különbsége. A kultúrák különbsége ma drámaibb lesz, egy olyan korban, amikor a mobiltelefonálók demokráciáját a mobiltelefonálók globális terrorja is fenyegetheti. De antropológiai és irodalomtörténeti kutatások akár optimistává is tehetnének bennünket. Ezek szerint a legtöbb kultúrában, jól láthatóan a népmesékben erős társadalmi igazságosságérzés jelenik meg. Ha ez a megállapítás helyes, akkor akár az is elgondolható, hogy pusztán idő és a megfelelő nevelés kérdése (amit a mobilkommunikáció is támogathat), hogy az emberek igazságosabb társadalmi feltételek kialakítására fognak törekedni, és talán egyre több helyen a procedurális demokrácia kialakítására. Másrészt a nyelvi eltérés okozta nehézségek lehet, hogy csökkenni fognak az angol nyelv általános elterjedésével. (Ez az elterjedés valószínűleg akkor is igaz, ha Manhattan jóléti rétegei kisgyermeküket a mandarin nyelvre tanítják.) Amint Dewey írta, a demokrácia megalapozása, fejlesztése és fenntartása időigényes, és természetesen a jövőbeli fejlemények kérdése, vajon a terrorizmus vagy az időjárás felmelegedés hagynak-e elég evolúciós időt a demokrácia fejlődése számára. Habermas európai összefüggésben a közös nyelvi alapról beszélt, ami elengedhetetlenül szükséges az európai közélet kialakulásához, ahol a nyilvános gondolkodás kialakulhat, és elősegítheti az

24 Sen, i. m. 229. „Even though Rawls was a visionary leader of thought on the importance of public reasoning, he had considerable skepticism about the use of public reasoning at the global level.”

európai szintű társadalmi igazságosság kialakítását, ami feltétele az európai demokráciának.<sup>25</sup>

Sen Rawls szkepticizmusának két további indokát is azonosítja, a globális intézmények hiányát, és azt, hogy Rawls a nyilvános gondolkodásban globális szinten kívánja alkalmazni az „eredeti helyzetet”. De vajon Rawls munkájának egésze a szkepticizmus megnyilvánulása? Az egész világon olvassák, és a procedurális demokrácia fogalma és megvalósításának kérdései éppen neki is köszönhetően tagolt fogalmi készlettel világszerte a viták középpontjában állnak. A globális intézmények hiánya, ahogy ezt az imént leírtam, nem szükségszerűen akadályozza az igazságosságtól irányított politikai struktúrák kialakításának.

A globális igazságosságot nem érhetjük el azon emberek mentális és kulturális fejlődése nélkül, akik mindmáig nem demokratikus vagy áldemokratikus politikai berendezkedésű kultúrákban vagy országokban kénytelenek élni. Egyébként a folyamat nem lesz demokratikus, a *demos*-tól jövő, melynek tagjai éppen ezáltal válnának nemcsak saját demokráciájuk alkotójává, de annak fenntartó polgáraivá is. A nép tagjai akkor lesznek polgárok, amikor maguk hozzák létre saját procedurális igazságosságukat és demokratikus intézményeiket. Más társadalmakból érkező nevelési, intézményi és kulturális támogatás csak a saját országbeli emberek egyetértésével és hozzájárulásával, elsajátítási törekvésével válhat érvényessé és járulhat hozzá a demokratikus viszonyok kialakításához. Egyébként nem fogják azt saját teremtményüknek, saját demokráciájuknak tartani – és nem fognak valódi demokráciában élni, még ha étellel, pontosabban morális hozzájárulással való feltöltés nélkül importálnák is más országok intézményeit. Azon országok számára, melyek elindultak a demokrácia felé, nincs visszaút: a demokrácia a történelem utolsó szava. Azon országok, melyek még nem indultak el ezen az úton, valójában más nyelvet beszélnek, mint a nyugati demokráciák sőt, Rorty erősebben fogalmaz: más etnoszhoz tartoznak.

Ma a nyugati demokráciákban „egy lehetséges alternatív társadalom fogalma kizárt”.<sup>26</sup> Demokrácia csak a saját hosszú történelmi,

25 J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, 155.

26 Robert Cox, idézi Habermas, i. m. 91. „...the concept of a possible alternative [...] society is excluded”.

kulturális, filozófiai és politikai fejlődés eredménye lehet, melyet éppen a társadalmi igazságosság fokozatos, folyamatos és eljárászerű felfedezésével és megalkotásával lehet elérni. Nem feltételezhetjük, hogy más közösségek egy nap alatt elvek alapján megalkotják saját demokráciájukat. De ha megalkotják valóban, az belülről procedurális módon történik, ahogy azt Mobiltelefonia lehetséges fejlődéseként leírtuk.

Sen második érve Rawls szkepticizmusára nem tartható Mobiltelefonia lehetséges fejlődése esetén, hiszen itt mindenki „eredeti helyzetben” vagy a „tudatlanság fátyla mögött” van, amikor befolyásolja a diszkussziók során a politikai véleményalkotást. Nem vehetjük komolyan Sen állítását, mely szerint, „egy elgondolt tanácskozási gyakorlatot nehezen lehetne alkalmazni egy sajátos társadalom határain túl.”<sup>27</sup> Amint érveltem, minden sajátos társadalomnak először önmagán belül kellene kezdenie az elgondolt tanácskozási gyakorlatát, amit a mobilkommunikáció eszközei soha nem látott módon tesznek lehetővé. Az is lehetséges, hogy mobiltelefonokkal és telekommunikációval kívülről segítsünk, és ez akár kifejezett támogatási program nélkül, magától is történhet, bárhol a világban, ahol emberek kapcsolatba lépnek egymással vagy hozzáférnek a televízióhoz. (Elterjedt vélemény, hogy Amerikából nagyszámú nem túlságosan magas színvonalú film kerül a világ nem demokratikus részébe is, melyek nem szolgálják a demokrácia terjedését. Ugyanakkor ezek a filmek egy olyan világot mutatnak a maga épületeivel, szokásaival, életmódjával, amely a világ minden pontján kívánatos lehet. Egyetlen ország filmjei sem jutnak olyan érvényességre, mint az Egyesült Államok filmjei: mintha mindenki értené az egyetemes fogalmakra épülő demokráciát. Ezért is akarnak oly sokan az Egyesült Államokba bevándorolni, és nem annyira más fejlett országokba, mint például Japánba vagy akár Kínába.)

Sen megjegyzi, hogy a reflektált tárgyalások résztvevői csak akkor tudják a közvéleményt befolyásolni, ha valamely párthoz vagy csoportosuláshoz tartoznak. Ez talán igaz a pre-mobiltelefon korszakára. Ma azonban nem csak személyek kapcsolódnak pártokhoz, de a pártok is egyre inkább kapcsolódnak a társadalomhoz, hiszen

27 Sen uo.: „...a devised deliberative exercise that would appear to be hard to apply beyond the limits of a particular society”.

a társadalom és a polgári viselkedésmód egyre nagyobb szerepet kap az intenzívvé váló kommunikációban. Ha pedig a mobil agora nagy intenzitással működik politikai válságok vagy változások idején, akkor képesek befolyásolni a vezető politikusok véleményét és viselkedését, miközben éppen a felgyorsult kommunikáció húzza rá a döntéshozók tudatára is a tudatlanság fátylát, és növeli a döntések igazságosságtartalmát.

Sen az igazolási folyamatban a méltányos tárgyalás helyett egy pártatlan bíró „méltányos döntéstét” javasolja, ahol „a döntőbíróknak maguknak nem kell a vita résztvevőinek lenniük”.<sup>28</sup> Smith „pártatlan szemlélőjének”, „érdek nélküli megfigyelőjének” kellene állítólag a társadalmi döntéseket meghoznia. Sen ugyan elismeri, hogy ez is gondolatkísérlet, de nem csak azt nem veszi észre, hogy a pártatlan és érdek nélküli bíró vagy döntéshozó nemkívánatos a demokráciában mint az átfogó, az egész társadalmat érintő döntések meghozója, hanem azt sem, hogy demokratikus szempontból az ilyen megfigyelő normatív értelemben nem is létezhet, és az ideális vagy elgondolt demokratikus realitásban ténylegesen nem is létezik, és ha a demokrácián kívül létezhet is ilyen, az nem lehet a demokrácia számára releváns. Ha Dewey-nek igaza van, a demokráciában élő emberek az emberiség új társadalmi fajtáját, az alkotmányos demokratát (Habermas „alkotmányos hazafiaknak” nevezi őket) jelenítik meg, amely a társadalmi igazságosságot és a demokráciát az első és legfőbb értéknek ismerik el, amelyet nem kell a továbbiakban megalapozni vagy igazolni. A demokraták nem fogadják el a maguk és saját társadalmi valóságuk számára a nem demokratikus országokból származó, az ő valóságukra vonatkoztatni szándékozott érveket és gondolatmeneteket, mivel úgy vélik, azok az érvek olyan emberektől jönnek, akik még nincsenek a demokrácia vagy a demokratikus gondolkodás megfelelő kognitív vagy kulturális állapotában. Mindebből következik, hogy a pártatlan szemlélő döntésének nem lehet normatív ereje a demokraták társadalma számára, amennyiben ez a szemlélő kívül van a demokrácián. Ez a fajta szemlélő *kívül* van a demokrácián,

28 Sen i. m. 230. „fair arbitration”, „the arbitrators need not themselves be parties to the dispute”.



ahol a demokráciát úgy értjük, hogy az egy olyan *demoson* alapul és egy olyan *demos* tartja fenn, amelynek tagjai képesek nyilvánosan gondolkodni, véleményt formálni, állást foglalni, mások véleményét meghallgatni, mérlegelni és a többi demokratával együtt érvelésekkel és mérlegelésekkel előkészített közös döntéseket hozni. A demokráciában élni egyben a demokrácia melletti kifejezett vagy bennfoglalt állásfoglalást jelent, és a demokraták nem kívánhatnak és nem is fogadhatnak el senkit döntőbírónak vagy törvényhozónak, aki nem demokrata. Ha viszont a döntőbíró demokrata – éljen akármelyik országban is a világban –, akkor már nem külső szemlélője a demokráciának, és nem teljesül rá Sen pártatlansági elvárása.

A pártatlan néző nemkívánatos nézővé válik, aki inkább a megfigyelő „nagy testvérhez” hasonlít, semmint a demokrácia döntéshozóihoz. A pártatlan néző lehetetlenné tenné az igazságosság fejlődését a társadalomban, és pusztá létevel értelmetlenné tenné a demokrácia létfeltételét, a nyilvánosságot, az agorát – és legújabb közeget, a mobilkommunikációt.

Bizonyos hasonlóság van a tudatlanság fátyla és a pártatlan szemlélő közt, ugyanis mindkettő absztrakció. A tudatlanság fátyla ugyanakkor mentális vagy kognitív aktus, és mint ilyen, ahogy Sen állítja, „transzcendentális”. A pártatlan szemlélő ugyanakkor elvonatkoztatás a demokráciában való részvételtől, és mint ilyen „transzcendens” pozíció. Míg a „tudatlanság fátylának” hatásai lehetnek a demokraták tudatában és gondolkodásában, addig a pártatlan szemlélő nem képes bensővé és a demokrácia részévé válni. Ha a pártatlan szemlélő elfogadja a demokrácia játékszabályait, törvényeit, és részt vesz a racionális vitákban, a nyilvános gondolkodásban, akkor viszont már maga is részese, tagja lesz a formális demokráciának.

Ha a külső megfigyelő nézeteit és döntéseit kommunikálja a demokraták felé, akkor el kell fogadnia a „belső” kommunikációs módját és szabályait, és az ő nyelvükben, az ő gondolkodási struktúrájuknak megfelelően kell döntéseit megfogalmaznia. Ekkor viszont a szabályok betartásával, a szóhasználat megválasztásával, a döntés érthetővé tételével *részt vesz* a demokráciában, sőt *állást foglal – pártatlansága eltűnik*.

## Conținut

### Spre democrația telecomunicativă

*Cuvinte cheie: importanța filosofică a convergenței telecomunicative, dreptatea, teoria transcendențială și directă a dreptății, democrație, comunicația mobilă*

Studiul abordează efectul comunicației mobile în cadrul funcționării democratice a societății, în primul rând din perspectiva dreptății sociale, a posibilității prefigurării și realizării ei. Studiul dezvoltă ideea conform căreia comunicația mobilă poate contribui la întărirea democrației și răspândirea acesteia în întreaga lume. Argumentul filosofic constă în observația că, odată cu lansarea comunicației este posibilă discuția în rețea a unui cerc mare de oameni, care în cazul fericit conduce la o mai mare dreptate și înțelegere socială reciprocă. Argumentul se sprijină pe comparația teoriei lui Amartya Sen și John Rawls, totodată prezintă și exemple istorice contemporane în legătură cu răspândirea rapidă a dreptății sociale.

## Abstract

### Toward Telecommunicative Democracy –

### Telecommunications Convergence as Tool of Social Justice

*Keywords: the philosophical significance of telecommunicative convergence, justice, transcendental and direct theory of justice, democracy, mobil communication*

In the paper I analyze the effect of mobile communication on the functioning of the modern democracy, especially from the point of view of the possible realization of justice in the society. My thesis is, that mobil communication can support democracies internally and its worldwide spread. My philosophical argument is, that with the fast communication huge number of people can communicate very fast, and this realizes the network discussion of people, which in a happy case can help to develop greater social justice and mutual understanding. I support my argument with the comparison of the theory of justice of Amartya Sen and John Rawls, and I instance some contemporary historical cases.

**Boros János** (1954), egyetemi tanár a Pécsi Tudományegyetemen, PhD-t szerzett 1987-ben a fribourgi (Svájc) egyetemen, az MTA doktora 2000-ben. Az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója. Doktoriskolát vezet Pécsen, kutatási területe: filozófiatörténet, huszadik századi filozófia, kortárs filozófia, Kant, pragmatizmus, analitikus filozófia, tudományfilozófia, etika, nyelvfilozófia, politikafilozófia, demokrácielméletek. Könyvei:

*Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998; *A demokrácia filozófiája*, Pécs, Jelenkor, 2000; *A demokrácia antropológiája*, Pécs, Jelenkor, 2010.

### **Bibliográfia**

- M. Castells, M. Fernández-Ardevol – J. Linchuan Qiu – A. Sey, *Mobile Communication and Society: A Global Perspective*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2007
- D. Coyle, *The Soulful Science. What Economists really do and why it matters*, Princeton University Press, 2007
- J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998
- N. Häring, O. Storbeck, *Ökonomie 2.0 – 99 überraschende Erkenntnisse*, Stuttgart, Schäffer-Poeschel Verlag, 2007
- Th. Nagel, „The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs*, XXXIII, 2005, 113–145.
- H. Putnam, „Philosophy and Life”, *Manuscript*, 2003
- H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, 2004
- J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997, 31. *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971
- J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard, 1999
- A. Sen, „What do we want from a theory of Justice?” *The Journal of Philosophy*, Volume CII, Number 5, May 2006, 213–238.
- P. Singer, „Famine, Affluence and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1 (Spring 1972), 229–243. Magyarul: Éhség, bőség, és moralitás, *Iskolakultúra*, 2007/3, 73–83.
- S. Soames, *The Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003

## Média és politikai kommunikáció. Politikai diszkussziók a sajtóról a rendszerváltozás első éveiben Magyarországon

*Kulcsszavak: sokcsatornás kommunikáció, kommunikációs kényszer, instrumentálizálódás, sajtószabadság*

Az elektronikus médiumok (rádió, televízió, internet, mobiltelefon) használata mellett, hogy átalakítja a politikai kommunikáció technikai mozgásterét, erőteljesen megváltoztatja a politikusi szereppel kapcsolatos társadalmi elvárásokat is.

A sokcsatornás kommunikáció megszületésével kiszélesedik, mind több befogadót érint a nyilvánosság. Az újabb és újabb kommunikációs technikák újabb és újabb nyilvánossági fórumokat nyitnak meg a kommunikáló felek között, aminek eredményeként nem pusztán a nyilvánosság szerkezete változik meg, de a kommunikációban részt vevők képzete is magáról a nyilvánosságról.

Ezek a különböző kommunikációs technológiák révén működő fórumok természetesen kapcsolatban vannak egymással, erőteljesen befolyásolják, formálják egymást, s ezáltal rendkívül összetetté teszik a közéleti kérdésekben állást fogláló politikus kommunikációs szerepét is. Ráadásul az új kommunikációs technológiák megjelenése és elterjedése egy új nyelvi kultúra és fogalmi világ forrásává is válik, amely éppúgy hatással van a politikai kommunikációra, mint a sokcsatornás tömegkommunikáció teremtette fórumok komplex rendszere.

A meggyőzési technikák alkalmazásakor ezért olyan, sokirányú megfelelési kényszer vezérli a politikust, amelynek lényege, hogy a különböző kommunikációs technológiák különböző nyelvi és képi világa révén a különböző, de egymással valamilyen kölcsönhatásban lévő kommunikációs fórumokon ugyanolyan hatékonysággal tudja üzenetét a befogadókhöz eljuttatni. Ez az összetett kommunikációs szituáció egyrészt minden eddiginél bonyolultabb kommunikációs

stratégiát igényel a politikustól, másrészt viszont óhatatlanul is az üzenet tartalmának leegyszerűsödéséhez, illetőleg a kommunikáció során érintett témák, értékek stb. instrumentalizálódásához vezet. Ez az új kommunikációs szituáció egyre kevésbé tűri meg az árnyalt megfogalmazásokat és egyre kisebb teret kínál a politikus személyiségének megjelenítésére. „Miután manapság a politikusok számos különböző emberhez juttatják el egy időben üzeneteiket”, írja a kiváló médiakutató, Joshua Meyrowitz, „egyre nehezebben tudják árnyalni mondandójukat”.<sup>1</sup>

Ennek a kommunikációs változásnak nyomait fedezhetjük fel a tömegkommunikáció lehetőségeit kiaknázó politikus erkölcsi dilemmákra és értékekre vonatkozó kijelentéseiben is. Ezek a kijelentések ugyanis mindenki által feldolgozható kommunikációs panelekként épülnek be a politikus közlendőjébe, amelyek rendeltetése, hogy valamennyi, a politikus által számba vett kommunikációs szituációban egyforma hatékonysággal igazolják a hatalom megszerzéséért vagy megtartásáért tett lépéseket. Ez a kommunikációs kényszer kizárja a valódi erkölcsi dilemmákkal és értékekkel kapcsolatos, bonyolult eszmefuttatások lehetőségét, s akarva-akaratlanul instrumentalizálja a döntési szituációkat és a velük kapcsolatos erkölcsi megfontolásokat.

Napjaink politikai gyakorlatában az értékek, a dilemmák mindinkább a meggyőző kommunikáció eszközeivé válnak, nem pedig valódi döntési szempontokká. Ezért van az, hogy noha valamennyi, a politikai programok, stratégiák ismertetésére irányuló kommunikáció értékcentrikus, a politikusok nem vagy csak ritkán térnek ki az értékek jegyében fogant döntési dilemmákra, s még kevésbé a programokban ígért értékmegvalósítás diszharmóniájára és annak erkölcsi vetületeire.

A sokcsatornás tömegkommunikáció közegében egy sajátos verseny alakul ki, amelyben a politikai ellenfelek célja egymás „túllicitálása” a hivatkozott értékek terén is, és amelynek lényege, hogy minél gyorsabban, minél hatékonyabban, minél meggyőzőbben juttassák el a célszemélyekhez a meggyőzésükre szánt információkat.

1 Joshua Meyrowitz: *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York–Oxford, Oxford University Press, 1986, 270.

Ennek a rendszerváltozás utáni magyar közéleti kommunikációt is jellemző gyakorlatnak a következményeként a politika szükség-szerűen populárisává vált. A szavazatok maximalizálására törekvő pártok valamennyi új kommunikációs csatornát kihasználva próbálják üzeneteiket eljuttatni a választókhoz. A többcsatornás kommunikáció hatékonysága érdekében viszont a politikai diskusziók stílusa és nyelve teljes mértékig igazodott a közvetítésre használt médiumok műfaji sajátosságaihoz. A politikusok szókincse egyre jobban leegyszerűsödik; a világos érvek, racionális magyarázatok helyét jelszavak, szlogenek veszik át. Átfogó, koherens programok helyett nagyobb teret kapnak a demagóg, szociális ígéretek, népszerű és ezért „eladható” javaslatok, közéleti megnyilvánulások.

Erre a folyamatra kínálnak szemléletes példát a sajtóval kapcsolatos magyar politikai diskusziók, amelyeknek egy kis szeletét, a rendszerváltozást követő évek sajtóvitáit fogjuk a következőkben vizsgálni. Ezeket a politikai elit és a sajtó fölöttébb ellentmondásos kapcsolatára utaló vitákat elemezve egyaránt érzékelhetjük a politika fentiekben tárgyalt mediatiszálódásának és popularizálódásának jeleit; a sajtóval, sajtószabadsággal kapcsolatos fogalmak instrumentalizálódását, a rájuk irányuló kommunikáció végtelenségig leegyszerűsített tartalmi és formai elemeit, a jelmondatokba sűrített mondanivaló dominanciáját.

\*

A magyar politikai elit sajtóval kapcsolatos kommunikációjának ellentmondásosságára számos példát találunk a 90-es évek elejének politikai vitáit elemezve. Ezek a diskusziók alapvetően két fő téma köré szerveződtek: a sajtó mint véleményformáló hatalom problémája, illetve a sajtószabadság kérdése köré. Előbbi főként jobboldali parlamenti képviselők felszólalásainak gyakori tárgya, és abból a helyzetből fakad, hogy a rendszerváltást követően a sajtó nagy része a balliberális eszmeiséget vallva főként az ellenzéki pártokat támogatta, s így aránytalanul nagy reprezentativitása lett az ellenzéknek a kormányoldallal szemben. A jobboldal így bár a társadalom nagyobb részének támogatását bírta, ez a nyilvánosság

területén nem mutatkozott meg. Ennek következtében a jobboldalon sorozatosan jelentek meg olyan vélemények, amelyek az ellenzék és a sajtó összejátszásáról, a tények sajtó általi elferdítéséről, a sajtó elfogultságáról szólnak.

A sajtószabadság értelmezése körül kibontakozó vita arról szól, hogy meddig terjed a sajtó, pontosabban a szólás szabadsága, s mikortól, milyen helyzettől mondhatjuk azt, hogy itt már tulajdonképpen uszításról van szó, ami már felhatalmazza, sőt bizonyos helyzetekben kötelezheti az államot arra, hogy a sajtó szabadságát valamilyen formában korlátozza.

Már a ciklus elején megjelennek olyan írások, könyvek, esszék, amelyek egy meghatározott csoport, a zsidóság ellen uszítanak. A kérdés bonyolult háttérrel rendelkezik, mert itt nem kizárólag a zsidóság áll a támadások középpontjában, hanem az ellenzék legnagyobb pártja, a Szabad Demokraták Szövetsége (SZDSZ) is, amelyet szélsőségesebb esetekben a zsidósággal azonosítanak.

A helyzet megértéséhez közelebb jutunk az 1920-as években elindult népi–urbánus vita révén, amelyet a jobboldal a társadalom politikai tagolásának szándékával elevenített fel és értelmezett újra.<sup>2</sup> A népi hagyományt először a jobboldali pártok kívánták követni, majd főként a Magyar Demokrata Fórumon (MDF) belül kialakult egy radikálisabb csoport, amely a népi irányzat egyedüli örökösének nyilvánította magát. Ezzel szemben a rendszerváltás utáni magyar politikai palettán az SZDSZ képviselte az urbánus oldalt, egyrészt mivel az eredeti vitának megfelelően egy hasonló eszmeiséget vallott, másrészt pedig mert tagjai között szintén több zsidó értelmiségi szerepelt. A zsidósággal kapcsolatos ellenérzések így két forrásból is táplálkoztak: 1. a zsidóság mint idegen elem főként a gazdaság területén gyakorol romboló hatást a magyar társadalomra nézve, 2. a zsidóság mint politikai elem hatalomra tör a magyarsággal szemben.

E két téma populáris köntösbe bújtatott, az elbulvárosodó médiumok műfaji elvárásaira hangolt taglalása határozza meg elsősorban a sajtóval kapcsolatos felszólalásokat. Az első példa, a ciklus

2 Fritz Tamás: *Rendszerváltásban Magyarországon (1990–1995)*. Budapest, Villányi úti könyvek, 1996, 60.

lelejáról, mindkét témához kapcsolódik. S ez nem más, mint egy, a parlament plenáris ülésén elhangzott közbekiabálás ügye, amely a „Hordót a zsidónak!” címszó alatt híresült el. A közbekiabálás 1990. szeptember 18-án hangzott el. Néhány nappal később a *Kurír* című folyóirat részletesen foglalkozott az esettel, amelyben megállapították, hogy a közbekiabálás a parlamenti patkó jobboldaláról hangzott el, és egy felszólaláshoz készülődő SZDSZ-es képviselőt címeztek meg vele, amely aztán az egész országos közvéleményt is megosztotta, sőt, külföldön is foglalkoztak vele. Szabad György, az Országgyűlés elnöke a legfőbb ügyészt kérte fel az eset sürgős tényfeltárási vizsgálatára, a hangfelvételekre támaszkodó vizsgálat pedig azt mutatta ki, hogy a közbekiabálás szövege tulajdonképpen „Hordót a szónoknak!” volt. Ezután az elnök megkérte a képviselőket, hogy a továbbiakban tartózkodjanak a közbekiabálásoktól, mivel az sérti a parlament méltóságát. Az ügy azonban ezzel nem zárult le. Több MDF-es képviselő, Csengey Dénes, G. Nagyné Maczó Ágnes a *Kurírban* megjelent cikket az egész magyarság elleni uszításnak fogta fel.<sup>3</sup> Csengey szerint a cikk a Magyar Országgyűlést és közvetve a magyar népet rágalmazta meg. A magyarokban bűnbakot akarnak kelteni azzal, hogy alaptalanul antiszemitizmussal vádolják meg, „aki ezt megpróbálja, hogy nem a magyar Kormányt támadja, nem a magyar kormánykoalíciót támadja, hanem Magyarországot, a magyar nép érdekeit támadja”. G. Nagyné egyenesen magyarellenesnek ítélte a sajtót, amit felelősségre kell vonni, amiért magyarellenes hangulatot akar kelteni az országban. A sajtó egyoldalúságát is bizonyítottaknak tekinti: „Emlékeznek biztosan rá, én voltam az egyetlen képviselő, aki felállt és tiltakozott, amikor a magyar népi kultúrát itt kocsmái mételységhez hasonlította egy tisztelt képviselőtársunk. Nem ordított fel a magyar sajtó”. De a másik két jobboldali párt képviselői is azt követelték, hogy a rágalmazás kapcsán vonják büntetőjogi felelősségre a *Kurírt*.

A későbbi években négy olyan jobboldali felszólalást is feljegyeztek, amely a sajtó rágalmaira, illetve a valóság sajtó általi el-

3 Országgyűlési Napló, Csengey Dénes, G. Nagyné Maczó Ágnes (MDF), 1990. október 24. napirend előtt.



ferdítésére hívja fel a figyelmet. 1992. elején Szűcs M. Sándor<sup>4</sup> a Magyar Rádió elnökét, Gombár Csabát vádolja meg azzal, hogy az egyházi adásokat hátrányos helyzetbe hozta azzal, hogy a Kossuth Rádió URH-sávjába tette őket át, s ezzel nemcsak a magyar társadalom nagy részét alkotó vallásos embereket, de a határon túli magyarságot is sérelem érte. Egy évvel később Mózs József<sup>5</sup> azt a kérdést fogalmazza meg, hogy „a törvény mennyire képes elriasztani a rágalmozással ellenfeleiket kikapcsolni igyekvő embereket, illetve azon orgánumokat, amelyek ezeknek helyt adnak... Van-e egyáltalán törvényes védelem a félretájékoztatás, az uszító közlésmód ellen?” 1994. elején Kulin Ferenc<sup>6</sup> egy, a Nap TV-ben sugárzott, Hajdú Jánossal készített interjú kapcsán szintén a sajtó elfogultságáról ad tanúbizonyságot, s a Hajdú által bírált Csoóri Sándort méltatja. Végül Dénes János<sup>7</sup> a Kék Szalag Bizottság nevében egyenesen cionfasizmussal vádolja a sajtót, amiért az nem vette tudomásul a parlamenti választások eredményét. Talán arra gondolt ezzel, hogy a választások eredményének megfelelő arányban kellene reprezentálniuk magukat a pártoknak a médiában.

A sajtószabadság korlátozását első látásra ellentmondásos módon éppen a liberális SZDSZ képviselői szorgalmazták már a ciklus elejétől kezdve.<sup>8</sup> A kérdés tisztázására konkrét esetek miatt került sor. A rendszerváltással új folyóiratok jelentek meg, köztük néhány szélsőségesen jobboldali beállítottságú lap is, mint a *Hunnia* és a *Szent Korona*, illetve rádiós műsorok, mint a *Vasárnapi Újság*, amelyekben az ellenzéki képviselőket támadták („a parlamentben csupa judeoplutokrata gazember ül”). Ezenfelül néhány kimondottan fasiszta szellemiségű könyv is napvilágot látott röviddel a rendszerváltást követően. E kiadványok, műsorok szélsőséges

4 Országgyűlési Napló, Szűcs M. Sándor (MDF), 1992. január 20. napirend előtt.

5 Országgyűlési Napló, Mózs József (KDNP), 1993. február 2. kérdés.

6 Országgyűlési Napló, Kulin Ferenc (MDF), 1994. február 15. napirend előtt.

7 Országgyűlési Napló, Dénes János (független), 1994. március 7. napirend előtt.

8 Országgyűlési Napló, Derdák Tibor (SZDSZ), 1990. augusztus 2. alkotmánymódosító vita.

megnyilvánulásairól Gadó György<sup>9</sup> számolt be a Parlamentben, amelyekben a magyarságvédelem erőteljes antiszemitizmussal párosul, s közösség megsértése, valamint felekezet elleni izgatás címén eljárás kezdeményezésére szólította fel a kormányt.

A szélsőséges megnyilvánulásoktól néhány parlamenti képviselő sem rettent vissza, Bogdán Emil MDF-es képviselő, az Emberi Jogi, Kisebbségi és Vallásügyi Bizottság tagja például a Vasárnapi Újság műsorában az SZDSZ-t szexklubokhoz és rablóbandákhoz hasonlítja, biológiai érveléssel bizonyítja a feketék alsóbbrendűségét, közvetett módon Aczél György és Péter Gábor levadászásának indokoltságára utal, végül a kirekesztést veszi védelmébe a túlzott toleranciával szemben.<sup>10</sup> Miklós Árpád pedig védelmébe veszi Kunszabó Miklóst, a *Hunnia* című lap főszerkesztőjét, aki korábban szabadon elhelyezhette az újság megjelenő számait a Parlament sajtóasztalán, ahol egyéb más újságok is megjelentek, mint a *Beszélő*, a *Magyar Fórum*, a *Magyar Narancs*, a *Zsidó Szombat* vagy az *Amaro Drom*, az 1992. év elejétől azonban előzetesen átnézték volna, mielőtt kiteszik, amit Kunszabó méltatlannak tartott. Ez Miklós Árpád szerint a szabad tájékozódás elvét sérti.

A sajtó túlzott szabadosságával szállt szembe Torgyán József<sup>11</sup> is az *Új Hölgyfutár* művészeti magazin<sup>12</sup> 1990/1991-es különszámának címlapjával kapcsolatban. A címlap a magyar címer két oldalán álló angyalokat obscén, pornografikus pózban ábrázolja. Emiatt Torgyán a lapot az ezredéves államiságot szimbolizáló Szent Korona meggyalázásával vádolja, valamint az azt nem elítélő SZDSZ-es képviselőket is bírálja. A büntető törvénykönyvre hivatkozva szólítja fel a legfőbb ügyészt, hogy „ne csak egyes faji

9 Országgyűlési Napló, Gadó György (SZDSZ), 1991. május 7. interpelláció, 1992. február 11. interpelláció.

10 Országgyűlési Napló, Kállay Kristóf (független), 1991. június 10. napirend előtt.

11 Országgyűlési Napló, Torgyán József (FKgP), 1990. május 20. napirend előtt.

12 Az *Új Hölgyfutár* művészeti magazin elhíresült illusztrációjával és a lap eszmeiségével részletesen foglalkozik Havasréti József *Alternatív regiszterek* című könyvében. (Havasréti József, *Alternatív regiszterek*, Typotex, 2006, 121–125. Univerzalizmus fejezet).

csoportok, hanem az egész nemzet sérelmére elkövetett bűntett esetében is járjon el [...] azokat zúzassa össze, a felelős kiadó s a grafika szerzője ellen indítson büntetőeljárást, szorgalmazza nevezettek példás megbüntetését”.

Végül a sajtó összefüggésében következik egy olyan példa,<sup>13</sup> amelynek megértésében a pártok sajtóhoz való viszonya csak egy szempontot képvisel, megértéséhez szükséges még ismerni a kormányoldal és az ellenzék elmérgesedő viszonyának körülményeit, valamint a rendszerváltást követő állampolgári politikai kultúra alakulásának folyamatát, amely többek között az utcai politizálásban is kezd megmutatkozni. Antall József az 1992. október 23-i ünnepséget követő parlamenti ülésen bejelenti, hogy a köztársasági elnök, Göncz Árpád nem mondta el beszédét, mert a tüntetők ebben megakadályozták. Az ellenzék szerint a tüntetőket semlegesítenie kellett volna az ünnepséget biztosító rendőrségnek, ez azonban nem történt meg. Orbán Viktor szerint a rendőrségnek azért kellett volna fellépnie az ünnepségen a tüntetők ellen, mivel ez egy nemzeti és állami ünnep is egyben, Kónya Imre viszont úgy ítélte meg, hogy a rendőri beavatkozás egyenlő lett volna a diktatúrával. E mögött az ellenzék konspirációt sejtve azt a feltevést is megkockáztatja, hogy a köztársasági elnök elleni tüntetést maga a kormány szervezte. Illetve Tölgyessy elismeri, hogy az SZDSZ hagyta magát „kiutálni” a nemzeti ünnepekről, amit részben a népi–urbánus vita feléledésével magyaráz. Mindezek háttérében az áll, hogy a köztársasági elnök több esetben a kormányoldallal szemben beavatkozott a napi politikába, hozzájárulva ezzel az MDF és az SZDSZ közötti viszony elmérgesedéséhez. E közbeavatkozások egyike volt, amikor nem volt hajlandó aláírni a Magyar Televízió és a Magyar Rádió elnökeinek visszahívását, s ezzel hosszabb időre megakadályozta, hogy a kormány egyértelműen átvegye a hatalmat a közszolgálati média felett. A köztársasági elnököt nagy valószínűséggel a tüntetők ezért akadályozták meg beszéde elmondásában.

13 Országgyűlési Napló, 1992. október 26. napirend előtt, felszólaló képviselők: Antall József, miniszterelnök, Tölgyessy Péter, Kónya Imre, Orbán Viktor, Szabó János, Katona Béla, Surján László, Oláh Sándor, Szűcs István, Gál Zoltán, Torgyán József, Csurka István, Király Zoltán.

Az esettel később több tévés műsor is foglalkozott, amelyekkel kapcsolatosan ismét megjelent a sajtó elfogultsága. Az ellenzék álláspontját az *Össztűz*<sup>14</sup> és az *Egyenleg*<sup>15</sup> című műsorokra alapozza, a kormányoldal befolyásolta *Hét* című műsorral szemben, amely az eseményt Gadó György személyén keresztül a zsidósággal és az SZDSZ-szel hozza kapcsolatba, s arra enged következtetni, hogy az október 23-i események háttérében az SZDSZ állt, amely elvtelen szövetséget kötött Torgyánnal, a Magyar Szocialista Párttal és a Fiatalkor Demokraták Szövetségével, hogy az MDF-et a szélsőjobboldallal hozza kapcsolatba.

\*

A fenti példák is egyértelműen rávilágítottak arra, hogy a politika mediatiszálódása és popularizálódása új kihívások elé állítja az alapvetően a tömegkommunikáció szférájában mozgó politikumot, amely akarva-akaratlanul alkalmazkodni kényszerül ezekhez a változásokhoz, és amely ugyanakkor nem távolodhat el azoktól az értékektől sem, amelyek hitelessé és ezáltal meggyőzővé tehetik ma is a politikai kommunikációt.

De hogyan őrizhető meg ebben az új kommunikációs gyakorlatban a meggyőző politikai érvelés egyik kritériumának tekintett hitelesség?

A hitelesség megóvása érdekében egy politikus nyilvánvalóan akkor járna el helyesen, ha a kommunikált döntései háttérében rejlő erkölcsi dilemmákat feltárná az őt befogadó közösség előtt. Ha világossá tenné a döntési szituáció lényegét, a cselekedeteit motiváló valós indítékokat és tettei lehetséges következményeit. A politikai kommunikáció úgy válhatna hitelesebbé és ezáltal meggyőzőbbé, ha az állampolgárokat nem pusztán a döntésekkel, már elfogadott programokkal, de magukkal a döntési helyzetekkel, dilemmákkal is szembesítené, s ha eközben pontosan érzékeltethetné a politikus cselekedeteit átható felelősségérzetet is. Ilyen módon a politikai

14 Országgyűlési Napló, Szili Sándor (MSZP), 1992. november 3. kérdés, Kelti György (MSZP), 1992. november 10. interpelláció.

15 Országgyűlési Napló, Iványi Gábor (SZDSZ), 1993. július 2. napirend előtt, Eörsi Máttyás (SZDSZ), 1993. július 13. interpelláció.

kommunikáció során megszólított polgárok joggal érezhetik, hogy a dilemmáit feltáró politikus bevonja őket a probléma megoldásába, a célok kijelölésébe, az azok megvalósítását szolgáló eszközök kiválasztásába. Az emberek a meggyőző kommunikáció eredményeként morálisan egyenlő személyek közösségének tekintik az őket befogadó politikai közösséget, s nem a választókat pusztán eszközként nyilvántartó hatalmi harcok terepének.

A demokratikus politikai gyakorlat – mint azt a rendszerváltozás utáni Magyarországon a sajtóval kapcsolatos politikai polémikák esetében is láthattuk – azonban ettől az ideálistól merőben eltérő képet mutat. Ennek legszembetűnőbb jele a kommunikációs helyzetek gyújtópontjába kerülő témák instrumentalizálódása. A politikai kommunikáció során hivatkozott értékek, „dilemmák”, döntési szituációk mint témák pusztán kommunikációs eszközként jelennek meg, nem a politikus cselekedeteit valóban meghatározó értékként, dilemmaként, döntési szituációként. A velük kapcsolatos kifejezések használata a meggyőzés hatékonyságát hivatott biztosítani az egyre bonyolultabbá váló politikai kommunikációs szituációkban. E kifejezések manipulációs kellékekké válnak, ami, ahogy azt például a „sajtószabadság” szó esetében is láthattuk, óhatatlanul is a hivatkozott értékek egyfajta inflációjához vezet.

## Irodalom

- A Magyar Országgyűlés Naplója, 1990–1994*
- Fritz Tamás: *Rendszerváltásban Magyarországon (1990–1995)*. Budapest, Villányi úti könyvek, Politikatudományi sorozat, 1996
- Góralczyk, Bogdan: *Magyar törésvonalak*, fordította Dávid Csaba, Budapest, Helikon Kiadó, 2002
- Keane, John: Structural Transformation of the Public Sphere. *The Communication Review*, 1995, 1–22.
- Meyrowitz, Joshua: *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York–Oxford, Oxford University Press, 1986
- Sparks, Colin – Tullock, John (ed.): *Tabloid Tales. Global Debates over Media Standards*. Lanham, Rowman and Littlefield, 2000

**Conținut****Media și comunicația politică**

*Cuvinte cheie: canale multiple, comunicare, comunicare silită, instrumentalizare, presa liberă*

Media electronică (radioul, televiziunea, internetul, telefoanele mobile) și lumea tot mai largită a acestora a transformat spațiul tehnic al comunicării politice. Publicul, publicitatea s-au transformat în dimensiuni multistructurate, personalitățile publice au fost silită să trăiască într-o reducere comunicativă. La utilizarea tehnicilor de persuasiune, politicienii sunt ghidați de o dorință de congruență silită, a cărei esență este ca prin diferite tehnologii ale comunicării și prin forumurile diferențiate prin universul lingvistic și vizual să aibă posibilitatea de a transmite mesajele la receptori cu aceeași eficiență. Scopul acestui studiu este de a confrunta întrebările actuale ale comunicării politice, tendințele, direcțiile asupra încercărilor în perioada regimului nou, care s-au concentrat asupra interpretării presei libere. Cu acest exemplu se accentuează importanța schimbărilor peste care a trecut comunicarea politică în ultimii douăzeci de ani.

**Abstract****Media and Political Communication**

*Keywords: multi-channeled communication, communication constraint, instrumentalisation, press freedom*

The expanding space in use of electronic media (radio, television, internet, mobile phone) has converted technical latitude of political communication. Structure of publicity has become multidimensional, public actors got into a peculiar communication constraint. When politicians use persuading techniques, such as multidirectional correspondence constraint control them that by various linguistic and visual perspectives of various communication techniques on various communication forums, but in a close interaction with each other they are able to pass their messages to receivers with the same effectiveness. The aim of this essay is to oppose today's questions and trends of political communication in Hungary with initial attempts of the period right after the change of regime that focused mostly on the interpretation of press freedom to picture the significant change political communication went through in the recent twenty years with this very example.

**Koller Inez** felsőfokú tanulmányait filozófia, művészettudomány és politikatudomány szakokon folytatta a Pécsi Tudományegyetemen, ahol jelenleg is e területeken oktat és végez kutatásokat. A doktori képzést is az egyetem Interdiszciplináris Doktori Iskolájának Politikatudományi Programjában végzi, disszertációját a politikai kommunikáció témájában tervezi megvédeni.

## Média- és kultúraváltás a magyar évtizedfordulón

*Kulcsszavak: kultúraváltás; mediatiszáció; posztmodern médiaparadigmák; globalizáció; nemzeti kultúra*

Kultúra és média viszonya elméleti, illetve gyakorlati megközelítésben is olyan széles sávot ölel át, hogy felelőtlenség lenne itt és most nekivágni e kapcsolat egész spektruma elemzésének – akár csak egy problémavázlat erejéig is. Tovább hizlalná e kérdéskör taglalását a *globalizáció és a nemzet* relációjának kelet-közép-európai, illetve magyar és magyarországi sajtószerűsége, különös tekintettel a romániai, szlovákiai, kárpátaljai, posztjugoszláviai, valamint a burgenlandi magyar kultúra gyökeresen eltérő helyzetére, a magyar anyanyelv és kultúra több helyütt – különböző, nem csupán állampolitikai okokból – tapasztalható veszélyeztetettségére. Ami pedig a magyarországi kultúra, média és művelődés jelenét illeti: bőven sorolhatók lennének a magyar művészet és a tágon vett hazai kultúra, valamint a médiaipar értékei és ellentmondásai. Cseppben a tenger, hogy Pécs, az egyik legszebb magyar város *Európa 2010-es kulturális fővárosaként* lépett a kontinens nyilvánossága elé, igen sokféle tanulságot hozva kultúra és média, tradíció és innováció, demokrácia és szakszerűség terén.

Mindeközben Magyarországon néhány hónap alatt *radikális politikai kurzusváltás* tanúi vagyunk: olyan mértékű ideológiai, szervezeti, jogi, humánpolitikai változások mennek-mentek végbe, amelyenre húsz év óta nem volt példa. E változások 2010 szeptemberében még nem is értek véget, óriási vitákkal és várható konfliktusokkal együtt járva előttünk áll például egy *új médiaalkotmány* parlamenti elfogadása és számtalan strukturális jellegű kulturális intézkedés. Bár következményeik igazából csak hosszabb távon ítéelhetők meg, részben már most is jól láthatók: a politikatudomány nyelvén fogalmazva a *politikus* félelmetes dinamikával tör a *policy* elfoglalására,<sup>1</sup> miközben az előbbi ezt természetesen az utóbbi érdekeire hivatkozva teszi. Még a radikális

1 Vö. Bayer József: *A politikatudomány alapjai*. Budapest, Napvilág, 1999. 9–25.



fordulatot hozó 2010. tavaszi országgyűlési választások előtt, 2009-ben írta egy pártfelfogultsággal igazán nem vádolható médiaszakember, Polyák Gábor: „Magyarországon valójában nem létezik médiapolitika. Politikai alkukban formálódó (párt)politikai döntések születnek, amelyek mögött szakpolitikai megfontolások alig fedezhetők fel. Mégpedig ahol médiapolitika (policy) helyett médiapolitizálás (politics) van, ott az eredmény a médiarendszer tudatos, valamilyen közérdek alapján történő alakítása helyett csak a részérdekek mentén való sodródás lehet.”<sup>2</sup> Azóta ez a trend sodródásból céltudatos és rapid hatalmi döntéssorozattá intézményesült, s ez a váltás a média világa mellett a szűkebben vett, „hagyományos” oktatás- és művelődéspolitikára is áll. Értelmiségi aligha lehet közömbös, „pártatlan” ezekkel a folyamatokkal kapcsolatban, még ha megkísérlé is tárgyilagosan szemlélni és minősíteni – zárójelbe téve saját közvetlen politikai és kulturális érték-elkötelezettségét – a folyamatokat. Ripp Zoltán szerint hazánkban „az 1989-es demokratikus köztársaság alapjait megrengető közjogi ellenforradalom érlelődik, a korábbinál is gátlástalanabb hatalmi térfoglalással, a szellemi életben megkezdett hirtérítő agresszióval párosulva”. Egy olyan autoriter, populista, „keresztény-nemzeti mázzal bevont»demokratúrás« rendszer felé megyünk, amelynek modernizációs potenciálja és tényleges stratégiája (még akár tekintélyelvű keretben is) meglehetősen kétséges.”<sup>3</sup>

E sorok írója is tett már kísérletet egy-egy időszak kultúr- és médiapolitikájának szakmai indíttatású, tárgyilagosságra törekvő kortársi bírálatára.<sup>4</sup> Meglenne az indokltsága egy ilyen áttekintésnek most is, de helyütt mégsem a jelen időben kibontakozó kormánypárti, illetve állami művelődés- és médiapolitika koncepciójának, intézkedéseinek és a mögöttük rekonstruálható kulturális világképnek, médiafelfogás-

2 Polyák Gábor: Előszó. In: uő (szerk.): *Médiapolitikai szöveggyűjtemény*. Budapest, AKTI–Gondolat, 2010. 7.

3 Ripp Zoltán: Jobb- vagy balmagyar. Az ungváryzmus téziseiről. *Mozgó Világ* 2010. 7. sz., 66–83.

4 Agárdi Péter: *A kultúra sorsa Magyarországon 1985–1996*. Budapest, Új Mandátum, 1997; Bródy Sándor u. 5–7. *Rádió és médiapolitika a századforduló Magyarorszáján*. Budapest, Új Mandátum, 2005; *Magyar kultúra és média a XXI. század elején*. Pécs, FEEK, 2005; Vezetők, káderek és intellektuek – avagy elitváltás a tudományos-kulturális életben. *Egyenlítő* 2010. 3. sz., 47–52.

nak az elemzésére tesztek kísérletet, hanem a *hazai média kulturális közegének* a bemutatására. Persze ez is paradox célkitűzés, hiszen lehetetlen a két szférát elkülöníteni: a *kultúra egyre inkább médiakultúra* (függetlenül minőségétől), s „fordítva” is: a média – beleértve természetesen a politikai médiát – mind érzékelhetőbben kultúrateremtő vagy/és -alakító. Nincs mód ehelyütt foglalkozni az elektronikus média világán belüli – szűkebben értett – kulturális profillal, az ilyen igényű műsorok, modellek szemlészésével. Arra sem vállalkozom, hogy a *modern, a posztmodern és az ún. késő modern médiának*<sup>5</sup> a társadalmi szerepéről, a demokratikus vagy éppen az antidemokratikus politikai kultúrát, diskurzust, magatartásmintákat szolgáló, kultiváló funkciójáról fejtssem ki álláspontomat, akár néhány példán keresztül is. Tanulmányomban egy másik megközelítést bontok ki: a *művelődés- és médiapolitikáknál sokkal tágabb* dimenzió, az ország *műveltségi állapota, szellemi környezete* foglalkoztat. Teszem ezt már csak azért is, mivel ez a szempont, azaz a makrokulturális tények és trendek olykor sajnos „nem szokták zavarni” a mindenkori kulturális ideológiákat, a tevéteges kormányzati és/vagy ellenzéki művelődés- és médiapolitikákat.

Természetesen csupán néhány tendencia felmutatására, sarkított kiemelésekre törekedhetek; tanulmányom nem helyettesítheti a magyar nemzeti kultúra és média állapotának, intézményrendszerének, ágazatainak sokoldalú felmérésére hivatott tudományos szintéziseket. Amúgy nem túl bőségesen állnak a rendelkezésünkre ilyenek, bár az elmúlt években, ha töredezetten is, de folytatódott a kulturális folyamatokat elemző szisztematikus művelődés-<sup>6</sup> és médiaszociológiai

5 Császi Lajos: Médiakutatás a kulturális fordulat után. *Médiakutató* IX. évf. 3. sz. 2008. ősz, 93–108.

6 Időrendben: Vitányi Iván: *A magyar társadalom kulturális állapota*. Az 1996-os vizsgálat zárójelentése. Budapest, Maecenas, 1997, uő: *Kultúraelméleti és művelődésszociológiai írások*. Pécs, FEEK, 2005; uő: *A magyar kultúra esélyei*. Kultúra, életmód, társadalom. Budapest, MTA Társadalomkutató Központ, [2007] 2006; Falussy Béla: *Az időfelhasználás metszetei*. Budapest, Új Mandátum, 2004; Hunyadi Zsuzsa és más szerzők tanulmányai a *Találkozások a kultúrával* c. sorozatban: Budapest, Magyar Művelődési Intézet–MTA Szociológiai Intézet, 2004–2005. 1–7. füzet; Glatz Ferenc, Marosi Ernő, Szabó B. István (szerk.): *Kultúra*. Magyar tudománytár 6. kötet. Budapest, MTA Társadalomkutató Központ–Kossuth Kiadó, 2006; Kovách Imre (szerk.): *Társadalmi metszetek*. Hatalom, érdek, individualizáció és egyenlőtlenség a

kutatások.<sup>7</sup> Közben a társadalomtudományokban Magyarországon is végbement egy ún. *kulturális fordulat*, a hagyományos irodalom- és

mai Magyarországon. Szociológiai tanulmányok. Budapest, Napvilág, 2006; Polónyi Katalin, Székely Gáborné (szerk.): *Társadalmi ellátórendszerek*, 2006. Oktatás. Kultúra. Budapest, Központi Statisztikai Hivatal, 2007. 83–101. Kolosi Tamás–Tóth István György (szerk.): *Társadalmi riport* 2008. Budapest, TÁRKI, 2008; Antalóczy Tímea, Füstös László, Hankiss Elemér (szerk.): *[Vész]jelzések a kultúráról*. Jelentés a magyar kultúra állapotáról. No. 1. Budapest, [2009], MTA Politikai Tudományok Intézete; Uők (szerk.): *Mire jó a kultúra?* Jelentés a magyar kultúra állapotáról. No. 2. Budapest, 2010. Magna Produkció stb. – Tanulmányom során többször is használom ezeket a forrásokat, de terjedelmi okokból nem mindig hivatkozom újra az egyes konkrét tanulmányokra.

- 7 Időrendben: Vásárhelyi Mária: *Újságírók, sajtómunkások, napszámok*. Budapest, Új Mandátum, 1999; uő: „A sajtó ingatag...” Újságíró-kutatás 2000. *Élet és Irodalom* 2000. december 22. 5. Terestyéni Tamás (szerk.): *Magyarországi médiumok a közvélemény tükrében*. Budapest, ORTT, 2002; Dessewffy Tibor: *Bevezetés a jelenbe*. Az Információs Kor szociológiája. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 2004; Vásárhelyi Mária: *A szavak elviselhetetlen könnyűsége*. Budapest, Irodalom Kft., 2004; *Médiapolitika*. [Tematicus összeállítás. Tanulmányok, cikkek, dokumentumok.] Médiafüzetek 2004. 1. sz. [2004. május]; Dessewffy Tibor–Fábián Zoltán–Z. Karvalics László (szerk.): *Internet.hu*. A magyar társadalom digitális gyorsfényképe 2. Budapest, Gondolat – Infonia Alapítvány, 2005; Gálik Mihály: *A média átváltozásai – visszatekintés és jövőkép*. Jel-kép 2005. 4. sz. 44–52. Balázs Géza–Bódi Zoltán (szerk.): *Az internetkorszak kommunikációja*. Budapest, Gondolat–Infonia, 2005; Bayer József–Bajomi-Lázár Péter (szerk.): *Globalizáció, média, politika*. A politikai kommunikáció változása a globalizáció korában. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, 2005; Antal Zsolt et al. (szerk.): *Magyar médiabehézet*. Budapest, Századvég, 2005; Bajomi-Lázár Péter: *Média és társadalom*. Budapest, Antenna Könyvek, 2006; Szekfű András: *Kommunikáció, nyilvánosság, esélyegyenlőség Magyarországon*. A távirótól a Web 2.0-ig. Budapest, Gondolat–MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, 2007; Urbán Ágnes: Az új médiaszolgáltatások terjedése. *Információs Társadalom* 2007. 2. sz. 31–53. Jenei Ágnes: *Tárguló televízió*. Interaktív műsorok és szolgáltatások. Budapest, Antenna Könyvek, 2008; Vásárhelyi Mária: Jelentés a médiamocsárból. *Élet és Irodalom* 2009. márc. 6. 5. Uő: Balliberális médiaharakiri. *Élet és Irodalom* 2009. június 19. 8–9. 9.; Uő: Médiafronton a jövő elkezdődött. *Mozgó Világ* 2009. 11. sz. 61–67. Csepeli György–Prazsák Gergő: *Örök visszatérés?* Társadalom az információs korban. Budapest, Józsoveg, 2010.; Bajomi-Lázár Péter: *Média és politika*. Budapest, PrintXBudavár Zrt., 2010.; Sipos Balázs: *Média és demokrácia Magyarországon*. A politikai média jelenkortörténete. Budapest, Napvilág, 2010. – Tanulmányom során többször is használom ezeket a

művészettudományokban pedig egy ún. *mediális nyitás* tapasztalható. Általában is: a *cultural studies* típusú vizsgálatok egyre szélesebb és újszerűbb témaköröket, illetve multidiszciplináris megközelítéseket vonnak be a kutatásokba.<sup>8</sup> Ezek eredményei fontos innovációkat eredményeztek a kortárs kultúra – benne mindenekelőtt a populáris és tömegkommunikációs szféra, a média természetének – megértő feltárásában, s egyúttal nemzetközileg is karakterizálhatóbbá tették a hazai tendenciákat.

### Kultúraváltások gyakor és ma

A legtöbb elemzés és összegezés *ellentmondásos arculatúnak, kétpólusúnak* láttatja a hazai műveltségi és médiaviszonyokat, illetve kultúrát;<sup>9</sup> igaz, vannak, akik inkább a pozitívumokra, a modernizációs és

forrásokat, de terjedelmi okokból nem mindig hivatkozom az egyes konkrét tanulmányokra.

8 Pl. Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Budapest, Osiris, 1997; Kulcsár Szabó Ernő–Szirák Péter (szerk.): *Történelem, kultúra, medialitás*. Budapest, Balassi, 2003; Balázs Géza–Bódi Zoltán (szerk.): *Az internetkorszak kommunikációja*. Budapest, Gondolat–Infonia, 2005; Oláh Szabolcs–Simon Attila–Szirák Péter (szerk.): *Szerep és közeg*. Medialitás a magyar kultúratudományok 20. századi történetében. Budapest, Ráció, 2006; Jency Éva–Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *A kultúra átváltozásai*. Kép, zene, szöveg. Budapest, Balassi, 2006; Szécsi Gábor: *Kommunikáció és gondolkodás*. Budapest, Áron, 2007; Havasréti József – Szijártó Zsolt (szerk.): *Reflexiók vagy mélyfúrások? A kultúrakutatás változatai a „kulturális fordulat” után*. Budapest–Pécs, Gondolat–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 2008; Császi Lajos: Médiakutatás a kulturális fordulat után. *Média-kutató* IX. évf. 3. sz. 2008. ősz 93–108. Kulcsár Szabó Ernő: *Megkülönböztetések*. Médium és jelentés az irodalmi modernségben. Budapest, Akadémiai, 2010; Vitányi Iván: Mire jó a kultúra? In: Antalóczy Tímea, Füstös László, Hankiss Elemér (szerk.): *Mire jó a kultúra? Jelentés a magyar kultúra állapotáról*. No. 2. Budapest, 2010. Magna Produkció. 6–13. – A „kulturális fordulat” értelmezésében támaszkodhattam Kleisz Teréz 2010. tavaszi pécsi egyetemi előadásaira is, amelyért ezúton is köszönetet mondok.

9 Legutóbb például: Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor: A kultúra változása – változások kultúrája. In: Antalóczy Tímea, Füstös László, Hankiss Elemér (szerk.): *[Vész]jelzések a kultúráról*. Jelentés a magyar kultúra állapotáról. Budapest, [2009.], MTA Politikai Tudományok Intézete. 18–84.

globalizációs eredményekre, mások pedig a negatívumokra, a nemzeti kockázatokra és a minőségi süllyedésre tesznek erősebb nyomatékot. „Benne élve” igen nehéz elkülöníteni a makrostrukturális és nagyobb távlatú, illetve a konkrét és nemzeti dimenziójú minőségi változásokat; annál is kevésbé, mivel hazánkban az elmúlt negyedszázad folyamatait (napjainkig) *a politikai világrendszerváltás, a digitális-technológiai váltás és a kultúraváltás* egyidejűsége, pontosabban összetorlódása határozta-határozza meg. *Merre megy tehát hazánk kultúrája és médiamilvánossága?* Egy nemzetietlen, posztkulturális társadalom, valamiféle mediatisztált újbarbárság felé, avagy a műveltségi javaknak, kompetenciáknak és innovációknak az információs társadalom kínálta korlátlan terjedése, egy igazi demokratikus nyilvánosság és kulturális pluralizmus irányába?

A jelen idejű művelődési folyamatokban vannak *egyértelmű degradálódási tendenciák* (visszatérek még rájuk), mégis: e negatív tünetekkel párhuzamosan, sőt azoknál talán *erősebb, maradandóbb tendenciaként* kell számba vennünk azokat az *objektív és szükségyszerű műveltségi innovációkat*, amelyek egy nagy hatású, *távlatos kultúraváltás* globális dimenziójára vallanak, s amelyeket nem szabad romlásként, degradálódásként minősíteni. A kultúrák történetében minden kultúraváltás roppant megpróbáltatásokkal jár, mindig vannak „vesztesei” és „nyertesei”, mégsem ítéltethők meg egy konzervatív eszmény felől. A magyar nemzeti kultúra történetében az ez idáig *legradikálisabb kultúraváltás a kereszténység fõlvétele, az államalapítás* volt, amelynek során a félnomád törzsi társadalomból és gazdálkodásból, az animista-mágikus hitvilágból, értékrendből, rítusból és szokásrendből – szinte átugorva egy-két fejlődési fokot – át kellett térni a hierarchikus hűbéri társadalmi szerkezet, a birodalmi zártságú nyugati királyság keresztény univerzalizmusába, a katolikus egyistenhit megszabta teljesen új vallási, kulturális, morális, szokásjogi és vizuális értékrendbe. A múlttal való gyökeres szakítás, a soktényezős *diszkontinuitás* volt az ára annak, hogy mégis csak megmaradt, sőt megerősödött a magyarság és a magyar nyelv *kontinuitása*, s hogy az új hagyományok teremtése és egyes régi hagyományok újraalkotása révén a közép- és újkor világába is átmentődtek a finnugor kor és a népvándorlás korának etnikai, szellemi, folklorisztikus, sőt még egyes vallási tradíciói is. Mindez Szent István *befogadó európeér államsfel-*

*fogásában*, egy későbbi integráló nemzetfelfogás előképében kapott ideológiai formát.

Ha nem is ilyen heveségű és mélységű, de szintén gyökeres kultúráváltást hozott a *humanizmusból is táplálkozó reformáció, a protestantizmus* hazai expanziója. Ez a kultúráváltás az anyanyelvi írásbeliség és kommunikáció ugrásszerű elterjedésében, a könyvnyomtatás révén a köz- és irodalmi nyelv kialakulásában és fokozatos egységesülésében, a műveltség terjedése terén hozott gyökeres fordulatot. Harmadik kultúráváltásként a *felvilágosodástól a reformkor végéig* ívelő évtizedeket nevezném meg, amelyek a valóságos nemzet és nemzeti tudat „megképződésének” periódusát alkotják: a vallási dominanciájú, késő feudális rendi értékkanon kizárólagosságát ekkor bontotta meg s lazította föl a szabadságközpontú, laicizált, polgáris és racionális patrióta világkép paradigmája. A negyedik kultúráváltás a 20. század eleji modernizációs fordulatban öltött testet: az Ady Endre és a *Nyugat*, a Jászi Oszkár, a nagybányai iskola, a szecesszió és a *Nyolcak*, a Bartók és Kodály, a század eleji Lukács György, az ún. második reformnemzedék fémjelezte művészi és tudományos forradalomban, illetve a polgáris tömegkultúra (tömegsajtó, mozi, operett, kabaré stb.) rohamos terjedésében.

Melyek a 20. század végi–21. század eleji, eszerint *ötödik kultúráváltás* legfőbb összetevői? A tudományos szakirodalom ma már nagyjából egybehangzóan írja le őket, „legföljebb” az értelmezésben és az értékelésben vannak komoly viták. A legfontosabb a sommásan *globalizációnak* nevezett tendencia, amely a tőkék és a kultúrák, a nemzetgazdaságok és a közlekedés, az információk és a viselkedésminták *bálozatos* összekapcsolásával, egyidejűségével, határnélküliségével ténylegesen is eggyé formálták glóbuszunkat. Pozitív és negatív értelemben, jó esélyekkel és súlyos kockázatokkal egyaránt. (Ami az utóbbiakat illeti: elegendő utalni arra a sokkra, amely az amerikai jelzálogpiaci krachból egyetemes pénzügyi és gazdasági világválsággá terebélyesedett, s amelynek jelenleg, 2010 kora őszén még nem látjuk a végét.) A tudományos-technikai innováció globalizálódásától elválaszthatatlan a kommunikáció és a művelődés belső szerkezetének gyökeres átalakulása: a *mobil-digitális technikájú elektronikus tömegkommunikáció* dominánssá válása a kultúráközvetítésben is. Sajnálatos vagy sem, de tény: a hagyományos papíralapú könyvkultúra csillagzata (amely

azért sosem világította be az egész emberiség égboltját) a korábbinál kisebb fényt áraszt. Az *ún. másodlagos szóbeliség*<sup>10</sup> és az *ikonikus fordulat*<sup>11</sup> kora köszöntött be, ami látványosan és sok decibellel meg-, illetve újraerősítette a vizuális és az akusztikus kultúrák szerepét a nyelvi-fogalmi kommunikációhoz képest.

Ez az új multimediális paradigma és műveltségi modell, amely az egykori autonóm és populáris, továbbá a heteronóm kultúra valamiféle hibridjének látszik, a maga „kevertségével”, fesztelenségével, tekintélyellenességével, asszociatív gazdagságával nemcsak szétveti a hagyományos normák egy részét, hanem újfajta struktúrává áll össze, s az értékek nemzeti és egyetemes demokratizálásával is jár. A sokat szidott *plázakultúra* sem az ördögtől való, főleg ha a csellengő fiatalok számára naponként választást jelentő szabadidő-alternatíva rosszabbik pólusával, az aluljárós, bandázó, kábítószerező, lecsúszó, erőszakos életformával szembesítjük.<sup>12</sup> Magam nem rokonszenvezem a szappanoperák globalizációjával, az *infotainment*, a *kulturtainment*, az *edutainment* kommercializálódott műfajaival, csonka fogyasztói értékkinálatával, lefelé nivelláló sztárkultuszával, esetenként felháborító (az emberi méltóságot is áruba bocsátó) televíziós és internetes manipulációival, izléstelenségével, hirdetésdömpingjével. Viszont nap mint nap megtapasztalható, hogy milyen termékeny (sőt „nevelő”) szerepe van a világ és a haza közügyeinek tömegkommunikációs, internetes átláthatóságában, megvitathatóságában, esetenként demokratikus intézésében; továbbá a hagyományos és vadonatúj kulturális minőségek, formák digitális elérhetőségében. A web 2.0, a blog, a digitális képregény, az SMS és zenei fájlcsere (túl a szerzői jogi problémákon), a skype-olás és a chatelés az egyéni művelődés és az önkifejezés, az interaktivitás és kreativitás, a sokoldalú *véleményformálás, izlésszakítás és közösségépítés új formáinak* nyit teret – a legtradicionálisabb kultúráközvetítő intézményekben, a

10 A 7. sz. jegyzetben említettek mellett: Nyíri Kristóf: *A hagyomány filozófiája*. Budapest, T-Twins Kiadó–Lukács Archívum, 1994; Z. Karvalics László: *Bevezetés az információtörténelembe*. Budapest, Gondolat–Infonia, 2004. Szécsi Gábor: *Kommunikáció és gondolkodás*. Budapest, Áron, 2007.

11 Balázs Géza–H. Varga Gyula (szerk.): *Ikonikus fordulat a kultúrában*. Budapest, Eger, Magyar Szemiotikai Társaság – Líceum Kiadó, 2009.

12 Demetrovics Zsolt–Paksi Borbála–Düli Andrea: *Pláza, ifjúság, életmód*. Budapest, L'Harmattan, 2010.

könyvtárakban is. A legújabb szakirodalom egyenesen „a net-generáció új tudásáról” beszél.<sup>13</sup> Okos társadalmi megrendelés, kontroll és állami-közösségi-civil „politika” esetén ez a mobilkommunikációs fordulat új lendületet adhat a hagyományos élő kultúrának, még az olvasásnak is (pl. *A Nagy Könyv*-projekt), avagy a különböző amatőr mozgalmak újraerősödésének. Vagy utalok a digitális kreativitással is népszerűsített budapesti *Művészetek Palotája* kínálatának és atmoszférájának mintaadó szerepére a legtöbb klasszikus művészeti ágban.

Olyan nagyságrendű globális és egyúttal hazai kultúraváltás tanúi és részesei vagyunk, amely tehát sok vonatkozásban analóg funkciójú a *korábbi nagy történelmi kultúraváltásokkal*. Egyes megfogalmazások szerint a *médiaműveltség*, az *információs műveltség*, illetve *írástudás*, sőt legújabban az ún. *posztkulturális* vagy a *multimodális műveltség* korába érkeztünk.<sup>14</sup> A globális kultúraváltás – sok fájdalmas kísérőjelenséggel ellentétben – a nemzeti kultúra gazdagodását, demokratizálódását és nemzetköziesedését, azaz ismertségének és presztízsének növekedését eredményez(het)i, ha innovatívan élünk lehetőségeivel s nem csupán sodródunk vele. Az internet, a web 2.0 bővíti az interperszonális kapcsolatokat is, erősíti a kreativitást és a közösségi jelleget, igaz, közben – s ez kétségtelenül a kockázati tényező – nivellál és széles nyilvánosságot teremt a szélsőséges, demagóg nézeteknek is és a kommentelés anonimitása révén eszkalálja a felelőtlenséget.<sup>15</sup> Az SMS-nyelv – szemben a purista hangulatkeltéssel – gazdagítja a kommunikációt, rengeteg találó nyelvi kódot, ötletes szimbólumot, szellemes alakzatot ültet át anyanyelvünkbe, a szubkultúra számos elemét teszi köz- és irodalmi

13 Ságvári Bence s mások tanulmányai, kutatási jelentései a fiatalok médiahasználatáról: <http://www.ithaka.hu/>; Székely Levente: A jövő médiafogyasztói. *Ifjúsági Szemle* 2007. tavasz 82–92. Bessenyei István: A net-generáció új tudása. *Élet és Irodalom* 2009. február 6. 15. Tari Annamária: *Y-generáció*. Budapest, Jaffa, 2010.

14 L.: Balázs Géza–Bódi Zoltán (szerk.): *Az internetkorszak kommunikációja*. Budapest, Gondolat–Infonia, 2005. 25–57. Varga Katalin (szerk.): *A 21. század műveltsége*. E-könyv az információs műveltségről. Pécs, FEEK, 2008. <http://mek.oszk.hu/06300/06355>; Bókay Antal: Posztkultúra és irodalomtanítás. *Iskolakultúra* 2002. 11. sz. 79–86. Koltay Tibor: Médiaműveltség, média-írás-tudás, digitális írástudás. *Médiakutató* 2009. 4. sz. 111–116.

15 Ehhez l.: Csepeli György: Álarcosbál a blogteremben. A névtelenség hatásai az új médium révén történő kommunikációban. *Kritika* 2009. 6. sz. 3–5.



nyelvivé. Másrészt kétségtelenül több ponton szűrkít is, homogenizál és esetenként vulgarizál, durvít. A kettősségekre és paradoxonokra, a nyereség–veszteség egyenleg hullámvásáira jó példa a nemzetközi és hazai *könyvtárhasználati trendek* tapasztalata is.<sup>16</sup>

### Kétarcúság – értékvesztés – degradálódás

Reálisan megítélve a „posztmodern” vagy „késő modern” *mediális, digitális és mobilkommunikációs kultúraváltás* termékenyítő pozitívumait: minden súlyos tünet ellenére meg kell tehát védeni a jórészt a fiatal generációkra jellemző, esetenként radikálisan új kulturális életformákat, szokásokat, értékrendeket – szemben az avított konzervativizmussal, a régi kánonok számonkérésével, a nemzeti bezárkózással, a sérelmi és panaszkulturával vagy éppen az arisztokratizmussal, a sznobizmussal, a tévé- és internet-ellenességgel. Mindazonáltal 2010 nyarán, az évtizedfordulón – miközben fönntartom a nem elvtelen békítgetésnek szánt „egyrészt–másrészt” árnyalásnak az igényét – ma *súlyosabbnak és rapidabbnak látom a negatív tüneteket*, mint korábban. A tanulmányom elején jelzett konzervatív, jobboldali politikai kurzusváltástól függetlenül is; ez utóbbival kapcsolatban „csak” az a kérdés, hogy milyen irányú korrekciót, radikális fordulatot hoz, hogy vajon nem mélyíti-e tovább az eddig is megvolt súlyos ellentmondásokat, s nem egy torz, manipulatív, szabadságkorlátozó kulturális „rendcsinálást” eredményez-e az oktatásban, a művelődésben és a média világában.

A közelmúltban kerültek nyilvánosságra egy 3000 fős mintán végzett friss művelődésszociológiai kutatás (*Szonda Ipsos*, illetve az *MTA Politikai Tudományok Intézetének Érték- és kultúrakutató Műhelye*) összegezései.<sup>17</sup> Vannak jó jelek is; örömdetes, hogy kulturálisan mobilabbá váltak egyes társadalmi rétegek, csoportok, pl. nőtt a fesztiválok iránti érdeklődés és a különböző alternatív szubkulturák vonzereje. Számos tapasztalat bizonyítja: csökkentek az „elit” és a „tömegkultúra” közötti konzervatív, előítéletes ellentétek, a válaszfalak több területen kezde-

16 Balogh András: Közkönyvtár-használati trendek, kihívások itthon és a nagyvilágban. I–II. *Könyv, Könyvtár, Könyvtáros* 2010. 1. 3–15. és 2. sz. 3–14.

17 Mindenekelőtt: Antalóczy Tímea–Füstös László–Hankiss Elemér: Magyarország kulturális térképe. In: uők (szerk.): *Mire jó a kultúra?* Jelentés a magyar kultúra állapotáról. No. 2. Budapest, 2010. Magna Produkció. 15–52.

nek lebontódni, méghozzá igazi kvalitások révén; hadd utaljak csak az – igaz: éppen idén, 2010-ben felbomló – *Kispál és a Borzra*, továbbá a *Quimby*, a *30Y* vagy éppen a *Csik Zenekar* népszerűségére, a jazz-boomra, a *Sziget*-, az *EFOTT*- és a *Művészetek Völgye*-jelenségre vagy éppen az igényesebb crossover terjedésére. Adatok bizonyítják, hogy – legalábbis a *kulturális érdeklődés* vonatkozásában – némileg csökkentek a regionális különbségek; a megyeszékhelyen élők kulturális aktivitása erősebb a budapestiekénél (a községek, kisvárosok lakosságáé persze nem); vidéken a fővárosinál is sűrűbb a mobiltelefonias ellátottság. A 14 éven felüli lakosság internethasználata végre átlépte az 50%-ot, még ha ez továbbra is 10-15%-os lemaradást mutat az Európai Unió átlagához képest; s már nem az ún. csak passzív internetlátogatók, honlapolvasók vannak többségben, hanem az interaktívak, a nyitottak, a tudatosan keresők és főleg a közösségi oldalak elkötelezettjei.<sup>18</sup> A digitális szakadék általánosságban nem csökkent, de a kulturálisan is ösztönző *hálózatosodás* új társadalmi és lokális tereket is meghódított. Az alulról jövő, *civil kulturális kezdeményezések* erejét, kreativitását és konfliktustűrő képességét szintén számos bizonyíték támasztja alá. E pozitívumok közé tartozik a modernizálódó hazai múzeumi és kiállítási intézmények, illetve egyes rendezvényeik vonzerejének látványos növekedése is, hadd emlékeztessék csak a 2010. június 19-i *Múzeumok Éjszakája* kirobbanó sikerére.

A legújabb felmérések szerint ugyanakkor számos olyan veszélyes kulturális, illetve „antikulturális” *tendencia* tapasztalható (régiek és újak), amelyekre nem kínálhat magyarázatot s amelyekre nem is adhat fölmentést semmilyen kultúraváltás; a kommunikáció és a művelődés szerkezetének átalakulása, a kultúra mediatizációja, a szórakoztató funkció iránti igény kiszélesedése, a modernizáció, a globalizáció és az európai integráció sem. Nem menthető a mediális és digitális kultúraváltással a *szövegértés* és általában az *olvasáskultúra* riasztó hazai állapota; annál is kevésbé, mivel számos, nálunk mediatizáltabb és digitalizáltabb európai országban sokkal jobb a helyzet. Évek óta ismert adat, hogy a felnőtt társadalom 76%-ának gyenge az alfabetizáltsága (ezen belül a 33% súlyos szövegértési problémával küszködik). A 15

18 Ez utóbbiról l.: Csepeli György–Prazsák Gergő: *Örök visszatérés? Társadalom az információs korban*. Budapest, Jósözveg, 2010.

évesek háromévenkénti PISA-felmérési eredményei szerint átlag alatti, tartósan a 25. körüli Magyarország helyezése. Az elmúlt 40 év során 40%-ról 60%-ra nőtt a könyvet egyáltalán nem olvasó felnőttek aránya, rohamosan szűkül az igényes újság- és hetilapolvasás köre. Az elmúlt években tovább csökkent és szűkült az igényes, kreatív gyermek- és ifjúsági programok száma és műsorideje a közszolgálati rádió- és tévécsatornákon, hasonló a helyzet a gyermeklapokkal; a kereskedelmiek kínálata, illetve arculata pedig – enyhén szólva – igen sok kívánnivalót hagy maga után. A magyarok idegennyelv-tudása 25 európai ország közül az utolsók között van; a háztartások kb. 60%-ának lényegében nincs kulturális kiadása.

Míndezenek az adatok meglehetősen közismertek a művelődés- és médiászociológiai összegezésekből; hogy melyek az ide vezető mélyebb, szociális, társadalomlélektani, művelődéspolitikai okok, nincs itt módom elemezni. A reményt, hogy ezek a – több évtizede alig változó – trendek javulni fognak, a legutóbbi kutatások sajnos nem igazolták vissza. A korábbiaknál modernebb matematikai-statisztikai módszerekkel, ún. klaszterelemzéssel végzett 2008–2009-es felmérések szerint is a felnőtt lakosság közel 50%-a gyakorlatilag semmilyen aktív kulturális tevékenységben nem vesz részt (a tévénezés nem sorolható közéjük), 66% mostanában ténylegesen nem olvasott/nem olvas könyvet.<sup>19</sup> Egy dolog, hogy általában csökken a hagyományos olvasásra fordított szabadidő (a könyvbarátoknál is), ez összefügg a kultúráváltással is. Egészen más viszont (tehát „nem menthető”), hogy széles rétegek már az általános iskola elvégzése után kiesnek az olvasási kultúrából (sokaknál létre sem jön ez a kontaktus), nem kis mértékben azért, mert hat-nyolc év alatt sem sikerült alaposan és szenvedéllyel elsajátítaniuk az olvasás-írás képességét és örömét. Nem az internet s még csak nem is a televízió a fő „bűnös”. Aligha kell részletezni, hogy ennek milyen káros következményei vannak a munkavállalási és egyáltalán az életesélyek szempontjából, hogy fékezően hat a társadalom belső mobilitására, rombolja a közlevegőt és a politikai kultúrát, vagyis hogy *demokratikus deficittel*, illetve *a nemzeti integráltság súlyos zavarásával* jár. Miközben e tendenciákban van felelőssége a hazai televíziózásnak és

19 Antalóczy Tímea–Füstös László–Hankiss Elemér: Magyarország kulturális térképe. In: uők (szerk.): *Mire jó a kultúra? Jelentés a magyar kultúra állapotáról*. No. 2. Budapest, 2010. Magna Produkció. 15–52.

internetes nyilvánosságnak is, érvényesül egy *lefelé nivelláló visszahatás* is: a magyar kultúra e trendjei tovább rontanak a médianyilvánosság állapotán.

Riasztó, hogy – Kuti Éva vizsgálatai szerint – még a bevallott kulturális érdeklődés (tehát nem a realizált kultúrafogyasztás) adatai is romlottak, az ún. „nagyon érdeklődők” között szintén.<sup>20</sup> Érzékelhetően nem vált kedvezőbbé a *kulturális életmódok* – klaszterelemzés nyomán kialakított – struktúrája. Vitányi Iván 2006-os könyve (a történeti változásokat is kimutatva) így foglalta össze az akkor érzékelhető tipológiát: „kultúraorientáltak” tekinthető a felnőtt társadalom 15%-a; „felhalmozónak” (azaz nem stabil értékorientációjú, de vegyes kulturális affinitással azért rendelkezőnek) 15%; „rekreatívnak”, tehát magát kizárólag a szórakozás többnyire igénytelen formáiban otthonérzőnek 25%; „kulturálisan passzívnak” 30% és „teljesen depriváltak, társadalomalattinak” 15%.<sup>21</sup> Nem mutat pozitív változást a némileg más struktúrájú 2008-as *kultúrafogyasztói tipológia* sem, amelyet az Antalóczy–Füstös–Hankiss-féle tanulmány állít fel. Eszerint a kulturális elit 10,1%-nyi; hozzáteszem: ez lényegében fél évszázada változatlan arány, jóllehet közben kicserélődött ennek a rétegnek legalább a fele. A további csoportok: a „mindent fogyasztók”: 8,6%; a „könnyed szórakozók”: 13,8%; a „kulturálisan érdeklődők”: 20,5% és végül a „kulturálisan passzívak”: 47,1%. A kulturális *degradálódás*, *polarizálódás* és *fragmentálódás* e tendenciái nem írhatók a kultúraváltás rovására, még kevésbé magyarázhatók az otthoni szórakoztató elektronika és a mobilkommunikációs eszközök terjedésével. A súlyos foglalkoztatási, társadalmi és életesélyzavarok, a kirekesztettség, az anómia és a brutalizálódás terjedésének „kulturális”, pontosabban kultúrahiányos tünetcsoportjáról van elsősorban szó az esetükben.

Ami magát a *magyar médiát*, mindenekelőtt a *televíziózást* illeti: hónapról hónapra tetten érhető a színvonal, a tényleges választék és a kulturális

20 Kuti Éva: A kultúra iránti érdeklődés és a kultúrafogyasztás alakulása a Nemzeti Médiaanalízis adatai alapján. In: Antalóczy Tímea, Füstös László, Hankiss Elemér (szerk.): *[Vész]jelzések a kultúráról*. Jelentés a magyar kultúra állapotáról. Budapest, [2009.], MTA Politikai Tudományok Intézete. 151–199.

21 Vitányi Iván: *A magyar kultúra esélyei*. Kultúra, életmód, társadalom. Budapest, MTA Társadalomkutató Központ, [2007] 2006. 283.

minőség romlása, a bunkósodás és a celebesezés antihumánus mintáinak a terjedése – tisztelet a kevés kivételnek. Nem térek ki a *médiabátás-elméletek* legfrissebb vitáira és a velük kapcsolatos hazai gyakorlati tapasztalatokra, a szociális recepcióra;<sup>22</sup> arra sem, hogy az utóbbi évek talán legjellegzetesebb populáris műsorainak, a szappanoperáknak, a valóság-show-knak és a megasztár csináló vetélkedőknek melyek az esetenként súlyos társadalomlélektani-mentális kockázatai, sőt romboló erejű ideológiai következményei.<sup>23</sup> Külön tanulmányt érdemelne a *közszolgálatosság* fogalmának értelmezési diskurzusa és tényleges működése. Ez a szempont a műsorok túlnyomó többségében és a médiavitákban megengedhetetlenül leszűkül a politikai hír- és krónikaműsorok pártatlanságának, kiegyensúlyozottságának – egyébként tényleges – problémáira, holott a közszolgálatosság modernizált paradigmája is erős kulturális tartalmakkal rendelkezik.<sup>24</sup> A mai magyar televíziózás

22 Bajomi-Lázár Péter: *Média és társadalom*. Budapest, Antenna Könyvek, 2006. 113–144.

23 Néhány friss elemzés ezekről: Császi Lajos: A média tabloidizációja és a nyilvánosság átalakulása. *Politikatudományi Szemle* 2003. 2. sz. 157–179., uő: Császi Lajos: A talk-show története és műfaji sajátosságai. *Médiakutató* IX. évf. 1. sz., 2008. tavasz 17–32., uő: A Mónika-show kulturális szociológiája. *Médiakutató* VI. évf. 3. sz., 2005. ősz, 21–36., uő: Műfaj- és narratívaelemzés a médiakutatásban. Egy Mónika-show szövegének „közeli olvasata”. *Médiakutató* XI. évf. 1. sz., 2010. tavasz 69–81., uő: A valóságtelevíziózás társadalmi szerepe a késő modernitásban. *Médiakutató* 2009. 2. sz., 53–62. A celebek szerepe. Síklaky Istvánnal, Horányi Özsébbel és Karácsony Andrással Németh Tibor Máté és Tóth Péter István beszélget. *Médiakutató* 2009. 2. sz. 85–92. Kapitány Gábor: *A valóságshow szimbolikus üzenetei*. <http://www.socio.mta.hu/site/fileadmin/documents/>; Stachó László–Molnár Bálint (szerk.): *A médiaerősök. Tények, mítoszok, viták*. Budapest, Mathias Corvinus Collegium–Századvég, 2009; György Péter: Olyan, mint a magyar celeb. *Élet és Irodalom* 2009. december 18. 10. Uő: Egy celeb munkás szomorú vége. *Élet és Irodalom* 2010. május 21., 22. Sebők János: Tehetségtemetők, hulló csillagok. Megszületett a show-biznisz magyar modellje – álmodik a nyomor. *Népszabadság* 2010. augusztus 28. Hétféje 2–3. Böcskei Balázs–Kiss Viktor: Amikor az elit vigad... *Kritika* 2010. 10. sz., 26–28.

24 Csermely Ákos (szerk.): *A közszolgálatosság újrafogalmazása a digitális forradalom küszöbén*. Budapest, Média Hungária Könyvek 7., 2005.; György Péter: Közszolgálat a globális technokultúra korában. A Magyar Rádió lehetséges stratégiája. [2003. február] *Médiakutató* 2005. tavasz, 95–116. Csepeli György–Dessewffy Tibor–Hammer Ferenc–Kitzinger Dávid–Magyar

problematikus vonásai közül csupán egyetlen tünetet említek még: igazolhatatlan *a tudománytalan nézetek, okkult tanok, régi-modern szélhámos-ságok döbbenetes mértékű mediakonjunktúrája* is.

Nem részletezem s illusztrálom a magyar képernyőkön rendelő csodadoktorok és sámánok, jósok és asztrológusok, ezoterikusok, álomfejtők és babonamágusok, a pszichologizáló délutáni showmanek és -ladyk szellemi-erkölcsi (olykor emberi életeket kockáztató) „büntette-it” (esetenként idézőjel nélkül), melyeket természet-, orvostudományi és lélektani zöldségek gyanánt vagy éppen a „zöld”, azaz a környezeti problémák kapcsán terjesztenek. Ez a rombolás a nagyszámú gyereknézőkre különösen ártalmas, de általában is megingatja az (úgy-ahogy) megismert, elsajátított természettudományos világkép józan kereteibe, stabil alapjaiba vetett hitet – különösen tájékozatlan és védtelen, a hiszékenységre hajlamos, képernyő- és internetfüggő embertársainkban. A sarlatánságot népszerűsítő televíziós, rádiós műsorok, internetes honlapok (s akkor még nem beszélek a blogokról és a kommentekről) összekeverednek a „művészi” igényű fikciós műfajokkal, a sci-fik, horrorok, vámpírprodukciók, az erőszakban tobzódoó felnőtt- s gyermekrajzfilmek szériájával, azaz *egybecsúsztatják a reális és a virtuális valóságot*. Ez a tudományellenes, üzleti érdekektől vezérelt tendencia az egyébként nem túl népszerű közszolgálati csatornáknak is terjed, s nem kap meggyőző erejű, hatékony kritikát a szakmáktól, a tudományos ismeretterjesztéstől, illetve „alternatív” tévéműsoroktól, pl. alig van velük nyilvános stúdióvita. A populáris mediakultúrát védelmező, a *minden* tömegigényt, azaz fizetőképes látványt legitimáló posztmodern „teóriák” még igazolni is látszanak ezt a „sokszínűséget”.

Az elmúlt évtizedek során a nálunk fejlettebb országok lakosságának egy részében is megrendült a tudományokba vetett bizalom. Jócskán vannak egyelőre megválaszolatlan és megválaszolhatatlan kérdések; továbbá számos valódi tudományos polémia is borzolhatja a kedélyeket – például a globális felmelegedésről. A tudományos viták örvén azonban gyakran igyekeznek eladni tenyérbe mászóan tudománytalan, amatőr, sőt kontár „elméleteket”, amelyekkel szemben el-elmarad a szakmák, illetve a médianyilvánosság önérzetes föllépése.

Gábor–Monory Mész András–Rozgonyi Krisztina: Köszolgálat a digitális korban; Koltay András: A közszolgálati média fogalma. *Médiakutató* 2007. nyár, 8. évf. 2. sz., 7–33.

Azzal a – némileg érthető – arisztokratizmussal érvelnek, hogy ’nem szabad fölvenni ezt a koszos kesztyűt, mert ha vitába szállnánk ezekkel a nézetekkel, óhatatlanul ránk is ragad valami a szennyből’; avagy azzal az üzleti érveléssel, hogy nem akarják e viták révén csökkenteni a nézettségget, tehát a reklámvonzó-képességet. Az egyének gyakori stabilitás- és perspektívahiánya, a növekvő „össztársadalmi” szorongás (különösen a huszonéves korosztályokban), a családok, a közösségek, a nemzetek és a világ előtti félelmetes kihívások, a globális veszélyek és bizonytalanságok, a terrorizmus, az ökológiai és éghajlati katasztrófák – a világtörténelemben nem először – az évezredfordulón új ösztönzést adtak a *végítélet-pszichózisoknak és a megváltásteóriáknak* is.

Az okkult, tudománytalan és sarlatán nézetek jelentős része a múlt-ról szól. Az elektronikus médiumok programjait – szerkesztői felületek, normaszegések, műveletlenségek és felelőtlenségek miatt is (tisztelet a kivételeknek) elárasztja – az *áltörténelmi legendák és hazugságok* népbuútási és tömeglélektani szempontból veszélyes méreteket öltő konjunktúrája. Vásárhelyi Mária tudásszociológiai kutatásai, a pár év alatt is érzékelhető trendek rávilágítanak a *nemzeti önismeret megzavarodásának történelmi összetevőire*, a történelemismeret látványos romlására, amelyben a bulvármédiának is komoly felelőssége van.<sup>25</sup> Terjednek az őstörténelmi kontárkodások, a történelmi babonák, a dilettáns származástani nézetek, az amatőr nyelvészkedések, az okkult régészkedések „produkciói”. A szittyá–szkíta–hun–avar származástán „tudós” népszerűsítői (akiknek pozícióit vélhetőleg komoly szponzoráció is erősíti) osztrák–labanc–szovjet ármánynak tartják a finnugor nyelvcsaládhoz tartozás elméletét; de vannak ennél is „mélymagyarabb” víziók: a magyar nyelv és kultúra világegyetem voltáról, Jézus magyar származásáról, a pogány ősvallás és a kereszténység szintéziséről. Tipikus példája volt ennek a zavaros komplexitásnak Szaniszló Ferenc vizuális monológja az *Echo TV* 2010. január 10-i műsorában, amely a sumerológia melletti érveléstől az ún. „kisugárzások” népszerűsítésén át jutott el a szélső-jobboldali szellemiségű napi politikai állásfoglalásig.

25 Vásárhelyi Mária: *Csalóka emlékezet. A 20. század történelme a magyar közgondolkodásban*. Pozsony, Kalligram, 2007.; uő: Történelmi jobbra át. *Élet és Irodalom* 2008. december 19., 13.

Természetesen voltak, vannak szakmai viták ezekkel a torz nézetekkel,<sup>26</sup> sőt már a magyar katolikus egyház is rákényszerült arra, hogy nyilvánosan állást foglaljon az őspogány mítoszokat szakralizáló, illetve a magyar kereszténységet a sámánizmusig, a turul mitológiáig, a szkíta–pártus–hun legendáig antedatáló szélhámosságokkal, az ún. *ősmagyar színikereti-zmussal* szemben.<sup>27</sup> Olykor a népszerűbb hetilapokban is olvashatók ilyen, a történelmi babonákat vitató írások,<sup>28</sup> ám a populáris sajtóig, a bulvármédiáig, valamint a népszerű weblapokig alig jutnak el ezek a korrekciók. Amott ez nem üzlet, ellenkezőleg: éppen hogy *az okkultizmusnak és a történelemcsináló demagógiának van piaca*. Nem a nemzeti hagyományörzés játékos, közösségi, sportos formáit, öröm- és élményszerző ceremóniáit bírálom (ezek általában hasznosak), hanem a tudatos hamisításokat és ideologikus becsapásokat. A tudományos diskurzus teljes félreértése, visszaélés a történetelméleti vitákkal, amikor az ún. posztmodern történelemfelfogásra, a mikrotörténelemre és a narratív történettudományra hivatkozva vélik igazolni a kontár szemléletet. Ugyanez áll a posztmodern populáris médiaszemléletre is: az ezeknek a trendek való behódolás nem menthető az interaktivitással

26 Pl.: Romsics Ignác (szerk.): *Mitoszok, legendák, tévhitek a 20. századi magyar történelemről*. Budapest, 2002, Osiris; Honti László, Csúcs László, Keresztes László (szerk.): *A nyelvrokonságról. Az török, sumer és egyéb áfium ellen való orvosság*. Budapest, Tinta, 2010; Romsics Ignác: *Trianon okai. Népszabadság* 2010. június 5. Hétféje 1–3. *Trianon és a 20-as évek Magyarországa. Rubicon* 2010. 4–5. sz.; Lőrinc László (szerk.): *Egyezünk ki a múlttal*. (Műhelybeszélgetések történelmi mítoszokról, tévhitekről) Budapest, Történelemtanárok Egylete, 2010.; Sándor Klára kitűnő internetes sorozata a magyar nyelv és etnikum történetéről: [www.galamus.hu](http://www.galamus.hu) stb.

27 A Magyar katolikus Püspöki Konferencia körlevele a katolikus hit megőrzéséről... 2009. szeptember 21. <http://kdnp.hu>

28 Zsuppán István: Ifjú szívekben. Politikai okkultizmus Magyarországon 8. *Magyar Narancs* 2006. január 5. 20–21. Jeskó József: Gyorsan terjed a Jobbikhoz köthető ellenkultúra. *Heti Világgazdaság* 2009. november 27., Ablonczy Bálint: A táltosok már a spájzban vannak. *Heti Válasz* 2009. október 1., 40. sz. <http://hetivalasz.hu>; Sümegi Noémi: Menekülés az őstörténetbe. Pörzse Sándor, Müller Péter, Budapest TV. *Heti Válasz* 2009. október 15., 42. sz.; Nádasdy Ádám: A gonosz Budenz. [A finnugor nyelvrokonságról az újabb viták tükrében.] *Élet és Irodalom* 2010. április 23. 13. Szilágyi Ákos: Állam és forradalom. *Népszabadság* 2010. május 22. Hétféje 5. Nyerges András: Színrebotás. Forradalomdömping. *Élet és Irodalom* 2010. június 25., 5. stb.



és a bulvárosodással, a részvételi és plebejus médiafelfogással, az ún. *neotévé* arculatával. A posztmodern történelemszemlélet képviselője, Gyáni Gábor sem hajlandó releváns „elbeszéléseként” igazolni a tudománytalan sarlatánságokat. Kritikusan jellemzi a tömegkommunikációs kultúraváltás történelemismereti hatását a nyilvánosságra: „...a történeti diskurzus kezd mindinkább elszakadni az olvasáskultúra hegemoniáján nyugvó hagyományos történetírói beszédmódtól”, s a számítógéppel is szimulálható, vizualitásba áttett, szappanoperaszerevrűv szétmesélt *virtuális tévétörténelem* kezd az iskolai oktatásnál jóval hatékonyabbnak tűnni.<sup>29</sup>

Az újmitológiák és tévképzetek, az irracionális tanok és álvalóságok népszerűsége (amelyre az üzletileg, azaz hirdetésileg érdekelt média erősen rájátszik) nem csupán ismerethiányból vagy tudatos emlékezetpolitikai manipulációból származik, hanem mélyebb társadalomtudati motívumokból is. A rendszerváltozással kapcsolatos várakozások egy része illúzióknak bizonyult, a fiatalok jelentős tömegeinél pedig a perspektívátlanúság és a globalizációs frusztráció a domináns életérzés. Ezt a csalódást és életérzést sokak mitikus, „kelet felé forduló”, „Európa- és nyugatellenes” előjelű tudatváltással kompenzálják. A nemzetközi értékutatások eredményei szerint, Tóth István György megfogalmazásában *hazánk* – néhány nyugatos életvitelérték és modernizációs szükséglet elismerése mellett – *elindult „kelet” és a „Balkán”, az „ortodox kultúrkör felé*, különösen ami a zárt gondolkodásmódot, a bizalomhiányt, a tekintélyelvűség és vezérkultusz csábítását, a demokratikus szabadságjogok komolyan vételét illeti.<sup>30</sup> Nem elsősorban napi politikai

29 Gyáni Gábor: A történetírás újragondolása. In: uő: *Az elveszített múlt*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010. 28–31.

30 A TÁRKI *A gazdasági növekedés társadalmi/kulturális feltételei* c. 2008–2009-es kutatási anyagai, ezen belül Tóth István György elemzészáró tanulmánya. A kutatások elérhetősége: <http://www.tarki.hu/hu/research/gazdkult>; illetve: „A társadalom rendkívül bizalomhiányos”. Tóth István György szociológussal Rádai Eszter készített interjút. *Élet és Irodalom* 2009. december 4., 7–8. Vö. még: Niedermüller Péter: A nacionalizmus kulturális logikája a posztszocializmusban. *Századvég* 16. sz., 2000, 91–100.; Szabó Ildikó: *Nemzet és szocializáció*. A politika szerepe az identitások formálódásában Magyarországon 1867–2006. Budapest, L'Harmattan, 2009; Böcskei Balázs: Szorongók, tehát vagyok. Politikai tömegkultúrák és az ifjúság. *Beszélő* 2010. 1. sz. 44–51. Uő: *Vissza a jövőbe?* Szorongó ifjúság, radikális politikai szubkultúra

ügy ez (ha van is ilyen elágazása), hanem egy széles sodrású trend, amelyben a médiának is komoly felelőssége van, még ha nem is tekinthető e jelenségsorozat bűnbakjának.

Természetesen nem lehet a mostani mobilkommunikációs-multimediális kultúraváltást, valamint az oktatás-, a művelődés- és médiapolitikát *örökölt és friss társadalmi-tudati zavaraink* elsődleges és közvetlen okává kinevezni. A szellemi szférának, az intézményeknek, a politikai osztálynak és a médiaelitnek mégis meglehetősen nagy a felelőssége. Korrekcióként azonban nem valamiféle ideologikus, újrakanonizáló, centralizáló, sajtó- és médiaszabadság-korlátozó rendteremtésre lenne szükség (pedig érzékelhető az erre irányuló hatalmi hajlam), hanem *demokratikus médiaértelmiségi ethoszra*, amely magától értetődően meríthet erőt a kultúraváltás, az ikonikus és mobilkommunikációs fordulat, a késő modernitás kínálta új, frissülő technikai, mediális, digitális eszközrendszerből is.

A világtendenciáknak megfelelően hazánkban is megkezdődött a *digitális televíziózás és rádiózás korszaka*. 2012. január elseje „határnapp”: addigra az analóg helyett a digitális műsorterjesztésre kell átállnia a televíziózásnak és hamarosan a rádiózásnak is. A sugározható programok lényegesen nagyobb száma azonban egyáltalán nem garancia a tényleges és kulturált választék bővülésére. A *hazai média* előtt ebben a vonatkozásban is komoly kihívások tornyosulnak: meg kell erősítenie modern kultúráközvetítő szerepét. A magyar társadalom jelentős része számára ugyanis ma *csak az elektronikus média kínál (ha kínál) valamiféle kultúrát*, továbbá a határon túli kisebbségi magyarság és a diaszpóra számára különösen fontos a hazai média – akár „csak” internetes közvetítéssel elérhető – igényes kulturális kínálata. Regionális, országos és európai uniós projektek segítségével – építve az eddigi, bár felemásan sikerült kezdeményezésekre (NAVA, NDA, DIA stb.) – szisztematikusan, folyamatosan (esetenként több nyelven) digitalizálni kell a magyar kultúra (benne a média) egyetemes és lokális értékeit, „aranyalapját” és kurrens kínálatát. A *nemzeti kulturális emlékezet* digitális háttértárait és kreatív bázisait állíthatjuk föl ezzel.

és elismerés a jelenkori Magyarországon. *Egyenlítő* 2010. 6. sz., 20–24. Bayer József: Inkább okai, mint céljai voltak [a rendszerváltozásnak]. Hovanyecz László interjúja. *Tekintet* 2010. 3. sz., 9–22.

Ezeknek az igényeknek a megfogalmazása, illetve reménye persze könnyedén megbélyegezhető úgy, mint egy avult paternalista média-paradigma, a társadalmi felelősségből kiinduló médiafelfogás múlt századi, auklérista követelménye. A különböző *médiatörténeti narratívák és stratégiai paradigmák* valóban különböző értéktételezéseket és szcenáriókat involválnak.<sup>31</sup> Mindazonáltal e sorok írója azt vallja: csak a multimediális, digitális kultúraváltásban gyökeresen megújult érték-örzés és műveltségterjesztés mentheti át – de az, igenis, átmentheti – a 21. század második évtizedébe, illetve az egyetemes kultúrába a nemzeti kvalitást és identitást. Hogy a költő Nagy Lászlót parafrázeáljam: ez viheti „át fogában tartva / a Szerelmet a túlsó partra!”

## Conținut

### Schimbări în cultura și media din Ungaria în ultimul deceniu

*Cuvinte cheie: convertire culturală; mediatizare; paradigme postmoderne mediale; globalizare; cultură națională*

În primele decenii ale secolului 21 cultura maghiară, media, oferta și realitatea culturală au avut un aspect foarte echivoc. Opiniile despre acestea au fost extreme: există puncte de vedere care apără și totodată adevăresc existența conservatismului, vieții închise, paradigme care revendică canoanele „naționale”, tehnicile „postmoderne”, masificarea și comercializarea. Studiul se bazează pe literatura de specialitate a culturii și sociologiei mediatică. Dorește să separe două tendințe. Prima o identifică într-o voltă globală motivată de către istorie și o revoluție informatică, pe care o numește convertire culturală multimediatică, digitală, iar aceasta are multe consecințe pozitive. Cealaltă o vede în irecuperabilitatea, decăderea culturală nejustificabilă, nivelul scăzut al mediei, uneori în trenduri antiumaniste și antisociale.

31 Lásd például: György Péter: Neoliberális válaszképtelenség, avagy milyen társadalmi nyilvánosságot akarhatunk. In: Terestyéni Tamás (szerk.): *Médiakritika*. Budapest, Osiris – MTA–ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, 1997. 79–91.; Császi Lajos: Médiakutatás a kulturális fordulat után. *Médiakutató* IX. évf. 3. sz. 2008. ősz 93–108. Sipos Balázs: Média és demokrácia Magyarországon. A politikai média jelenkortörténete. Budapest, *Napvilág*, 2010. 109–111. és 211–215.

**Abstract****Media and Culture Change at the Hungarian Turn of Decade**

*Keywords: culture change; mediatisation; postmodern media paradigms; globalization; national culture*

At the very end of the first decade of the 21<sup>st</sup> century, the aspect of Hungarian culture, media and education shows itself to be rather Janus-faced. The colliding opinions judging it are not less extreme: conservative, introverted paradigms vindicating a “national” canon, and standpoints pampering and justifying globalization, “postmodern” tendencies, expansion of mass education and commercialization are equally apparent. The paper relies upon the comprehensive Hungarian cultural- and media-sociological specialist literature, and attempts to differentiate between two tendencies. The author considers one of these to be a universal turning point motivated historically and by the informatics revolution and globalization. This is what he calls a multimedial, digital, mobile communicational culture change, with various beneficial outcomes. The other tendency is outlined in the present paper as an unjustifiable cultural decay, irredeemable even by culture change, as well as a drastic drop in the standard of media with its occasional anti-human and antisocial trend.

**Agárdi Péter** művelődés- és irodalomtörténész 1946-ban született Budapesten. 1970-ben az ELTE-n szerzett magyar és könyvtár szakos diplomát, 1972-ben doktorált, 1983-ban kandidátusi fokozatot kapott és 1997-ben szintén az ELTE-n habilitált irodalomtudományból. Dolgozott az MTA Irodalomtudományi Intézetében, az MSZMP központjának tudományos-kulturális osztályán, a Magyar Rádióban és az MTA Lukács György Archívumában. 1992 óta tanít a Pécsi Tudományegyetemen, 2005 ősze óta intézetigazgató, tanszékvezető egyetemi tanár, az informatikus könyvtáros képzés szakfelelőse. Ez idáig 21 könyve, valamint kb. 530 tanulmánya és cikke jelent meg. Fő kutatási területei: a 20. századi magyar baloldali kultúrafelfogás és irodalomszemlélet története; a József Attila-kultusz; a kortárs művelődés és média helyzete. A Lukács György Alapítvány kuratóriumának elnöke.

Fontosabb kötetei: *Értéktrend és kritika. Fejtő Ferenc irodalomszemlélete a 30-as években* (1982); *Torló múlt. József Attila és kortársai* (1995); *Kunfi Zsigmond* (2001); *Magyar kultúra és média a XXI. század elején* (2005); *Bródy Sándor u. 5–7. Rádió és médiapolitika a századforduló Magyarorszáján* (2005); „...a multat be kell vallani.” *Nemzeti kultúra – baloldali tradíció* (2006); *József Attila, a közös ihlet. Egy irodalmi centenáriumi tükre és anatómiája* (2010).

Elérhetősége: agardipet@gmail.com