

ИНФОРМАЦИОННО ОБЩЕСТВО: АКТУАЛНА ЖИТЕЙСКА СИТУАЦИЯ И СОЦИАЛИЗАЦИОННИ ПРАКТИКИ

Ваня Серафимова

Минно-геоложки университет "Св. Иван Рилски", 1700 София

РЕЗЮМЕ. Текстът цели да операционализира понятието „информационно общество“, за да можем да проследи актуално случващото се; да покаже спецификите му през понятието за общност и по-скоро как се променя тя в процеса на глобализация и технологизация, за да разберем как е възможен процесът на социализация днес, стъпвайки на допускането, че социалната среда се нуждае от социализацията, за да възпроизвежда себе си отново и отново в относително равновесие. Променят ли се инструментите, с които борави социализацията и как е възможно конструирането на личностна идентичност в плоскостта на информационното общество са въпросите, пред които е изправен текста.

INFORMATION SOCIETY: CURRENT LIFE SITUATION AND SOCIALIZATION PRACTICES

Vanya Serafimova

University of Mining and Geology "St. Ivan Rilski", 1700 Sofia

ABSTRACT. The text aims to operationalize the concept of "information society" in order to follow what actually happens in our society. To show its specifics via the concept of community and more important how it changes in the process of globalization and technologization in order to understand how the process of socialization is possible today, stepping on the assumption that the social environment requires socialization to reproduce itself again and again in relative balance. Does the instrument of socialization change and how is possible the construction of personal identity in the area of the information society, are the questions this article faces.

С глобализирането на икономиката, с нарастването на значението на международните комуникационни потоци, с появата на нови медии и технологии, светът се превръща в поле на непрекъсната размяна и интеракция, което има последствия, когато става въпрос за организирането на социалния живот и културата. Някога идентичността е била обвързана с общността, към която индивидът принадлежи - принадлежност, която се определя от произхода, религията, расата, обща история и общи ценности, които окръглят вселената на индивида. Процесът на глобализация определя появата на нова и по-сложна реалност. Късна модерност, рефлексивна модерност, глобална епоха, постмодерност – независимо от оперативното понятие, което ще използват всички тези автори – Гидънс, Бек, Олброу, Бауман, Лиотар – всички те маркират съвкупност от променливи, нарастващ брой фактори, които влияят както на организирането на социалното цяло, на неговото възпроизвеждане и утвърждаване, така и на личностната идентичност, която престава да можа да се побере в една единствена матрица. Разбира се, всеки от тях има теоретичните си основания да избере как да нарича процесите, които изследва в тяхната съвкупност. Първите се придържат към убедеността, че модерният проект е монолитен и кохерентен, а появата на новите технологии и усилването на ролята на информацията не противостоят на модерността, не я подриват, напротив утвърждават нейните предпоставки, а именно - новото. Зигмунт Бауман например, пише за модерните процеси в рамката на глобалния ред. За него е от изключителна важност въп-

роса за идентичността и какво се случва с нея с разпада на националната държава и националната идентичност и появява ли се нов удържащ център на идентичността. Вторите пък провеждат аргументи в подкрепа на убедеността, че модерната епоха е приключила, започнала е една нова и съвсем различна, друга, епоха, в която обяснителните механизми, движещите индивида и възпроизвеждащите социалността механизми са други, а модерността е теоретически немоощна да ги обговори, затова имаме нужда от изграждане на нови понятия, които да ни покажат как новият опит преформатира старите понятия, от утвърждаване на истини за най-достъпното ни разбиране днес (Олброу). Роланд Робертсън, Ян Недервен Петерс, Джонатан Фридман и Тимоти Люк са обединени от опита да бъде преосмислено понятието "глобализация" във връзка с променените социални възприятия за време и пространство с невъзможността културните идентичности да бъдат традиционно удържани и с промените в речника на хуманитарните и социални науки, които се налагат от тези процеси. Петерс говори например за глобализация в множествено число, защото глобализиращите фактори са много. Тези процеси се простират исторически от търговията между отделни култури до съвременните мултинационални компании, транснационални банки и транснационални мрежи на социални движения, през глобализацията като политика и проект, като политика на подпомагане – всичко това говори за флуидността и отвореността на глобализацията, което прави глобализацията нееднопосочни процеси, структурно и културно. Използвайки

понятието “хибридизация”, Петерс поставя на дневен ред проблема за смесването на културните опити и ни препраща към голямата тема за конструирането на идентичността днес и едновременно това използва хибридикацията, за да критикува описанието на глобализацията на езика на модернизацията, защото това според него е емпирично тясно и исторически повърхностно описание.

Дебатът модерност – постмодерност е многопластов и дълъг, което прави и неговото детайлно проследяване невъзможна задача в рамките на този текст. За целите на изследването обаче той ни е необходим доколкото там се появяват понятия, които се опитват да маркират и обясняват съвременността, които вече щрихирах накратко. Тук ми се иска да направя още едно уточнение – избирам да използвам понятието „информационно общество”, което ще използвам като конструкция зад която ще разбирам съвкупност, заедност или множество заедности, която/които технологическите иновации променят социалните и културни структури, които придават облик на едно общество, където информацията се превръща във всеобщ еквивалент за размяна, в инструмент за упражняване на власт, в норма, в условие за възможност за конструиране на личностна идентичност. Технологични форми на живот, дигитални досиета, информационни потоци – описват взаимодействия – между индивиди, между индивид и някаква цялост, между индивид и технология и всички те основани на информацията, с която индивидът разполага, която циркулира (за него) в мрежата. Несигурност, свобода, бързина и какво означават те за индивида в епохата на комуникацията и информацията? Но нека първо видим как е възможна заедността, за да можем да отговорим и възможен ли е процес на конструиране на личностна идентичност, ако както Бауман казва изчезва удържащия център на идентичността в лицето на националната държава?

Общността и братството: човешка реалност

Какво ме накара, вместо да приема понятието за общност като подразбиращо се, да го тематизирам в рамките на по-тесните ми теоретичните занимания с процеса на социализация и конструиране на личностна идентичност в рамките на информационното общество?

Загубата на “епистимологичната основа” на общностния опит, т.е. загубата на точките на ориентация, “които внушаваха социално обкръжение”, загубата на дългата памет на обществото, която гарантираше сигурността, че ще се срещаме постоянно и дълго занапред, загубата на усещането, че последствията от нашите действия няма просто да изчезнат, кара много теоретици на съвременността, казва Бауман, да оценяват това “като “западане”, “пропадане” или “залез” на общността...” (Бауман 2003: 59). Бауман твърди, че семействата днес са неустойчиви - създават се и се разпадат прекалено бързо – децата имат по няколко “чифта баби и дядовци” и по няколко “домашни огнища”, никой от домовете, в които пребивават, не чувстват като собствен дом. “Лишени от всички първи прояви на Братство, все повече и повече деца ще бъдат по този начин лишени от детство, забравени, изоставени, ще им липсват нежност или просто

сигурност, понякога ще се превръщат в мъченици. Преждевременно съзрели, те ще страдат от самота, която няма да може да се компенсира от никоя от мрежите на традиционното общество” (Атали 2003: 163). Ако общността “запада”, държавата става все “по-слаба”, а семейството се оттегля от социалната си функция да въведе детето в социалната реалност на възрастните, то как е възможно изобщо да бъде мислен процесът на социализация днес? За разлика от Атали, аз смятам, че социализацията като възпроизвеждащ социалното механизъм в съвременния социален свят е възможна. Дефинирайки социализацията като процес на усвояване на норми и едновременно с това като процес на стратегическо целелогагане да изградя себе си като идентичност, предполагам наличието на форма на заедност, която задава правилата, както и възможността да се преживявам като идентичен и различен именно в рамките на тази социалност. Как обаче да дефинирам *заедността* в специфичния контекст на съвременността?

Тъй като Бауман е направил систематичен опит да предефинира понятието за общност в рамките на процесите на трансформация на социалността във всичките ѝ аспекти, ще приема, че *общност* е наричането, което смислено тематизира заедността, за която по-горе стана дума. Бауман мисли общността през опозициите *сигурност – свобода* и *индивидуалност де юре – индивидуалност де факто*. Ще се спра накратко и на теоретичната постановка на Атали, който пък мисли общността през опозициите *частие – самота* и *безкористно отдаване на другите – личен интерес*.

“Да загубиш общността, значи да загубиш сигурността; да спечелиш общността, ако това се случи, скоро би означавало да губиш свободата” (Бауман, 2003: 11). *Свободата*, казва Бауман, се е наричала по различен начин - “автономия”, “право на самоутвърждаване”, “право да бъдеш това, което си”. А *сигурността* се гарантира чрез участието ни в общност за сметка на свободата. Според Бауман свободата и сигурността са ценности еднакво “скъпи и жадувани”, които могат да бъдат повече или по-малко в равновесие, но никога примирени.

Бауман твърди, че съвременният човек ежедневно е изправен пред избора: да бъде свободен или да предпочете сигурността; да излезе от общността или да остане обвързан с нея.

“Да подкрепяш сигурността винаги означава да жертваш свободата и обратно, свободата може да бъде разширявана само за сметка на сигурността. Но сигурността без свобода е равна на робство (и в допълнение, без инжектиране на свобода, сигурността се проявява в крайна сметка като много несигурен вид сигурност). Същевременно свободата без сигурност означава човек да се чувства изоставен и изгубен (и в крайна сметка без инжектиране на сигурност този вид свобода се проявява като крайно несвободен)” (Бауман 2003: 28).

Във всекидневните си интеракции, казва Бауман, допускаме, че общността е онази форма на заедност, в която се разбираме, в която приемаме другия безвъпросно и на доверие. За да покаже тази специфика на общността, той се връща към теорията на Тьониъс. *Разбирането*, според Тьониъс, е основата на общността – то е

естествено, самоочевидно и поради тази причина остава незабелязано; това разбиране е “мълчаливо” – то е “реципрочно, обвързващо чувство”. Само такава разбиране удържа заедността – хората остават свързани, независимо от различията си. Затова и общността не е мотивирана да рефлектира, да бъде критична или да експериментира. Именно това разбиране, което предполага безвъпросността на живеенето ни с другите, ни кара да се стремим към общността. Дали допускането на съвременния човек, че пребиваването му в общност гарантира безопасността му в несигурния и постоянно променящ се свят, няма да се окаже илюзорно, пита се авторът?

Съвременното разбиране за общност, според Бауман, се различава от това, което конструира Тьонийс: вместо “остров на естественото разбиране”, “топъл кръг”, хората днес чувстват действително съществуващата общност като “укрепление в засада, което често е бомбардирано от (често невидими) врагове отвън, докато отново и отново е раздирано от несъгласия отвътре... Нито “естественият дом”, нито “топлият кръг” са налице в нашия набързо приватизиран и индивидуализиран, скоростно глобализиран свят” (Бауман 2003: 22,23). Днес общността не се удържа от разбирането, общността престава да се разбира като биографична вкорененост. Принадлежността към общност е въпрос на личен избор. А личният избор – въпрос на стратегическо целеполагане в процеса на конструиране на личностната идентичност.

Основната причина за дилемата, пред която е изправен съвременният човек – свободата или сигурността, – е стремежът на идентичността де юре де се превърне в идентичност де факто, стремежът да реализира себе си с всички подръчни средства, с които разполага. “Източниците на непоносимото чувство за несигурност са дълбоко заложили в разширяващата се пропаст между съдбата на индивидуалността де юре и задачата да се осъществи индивидуалността де факто” (Бауман 2003: 172). Бауман твърди, че сигурността и свободата са винаги неравно разпределени и винаги за сметка на другите.

Следователно, ако индивидът иска да реализира себе си и едновременно с това да бъде сигурен, той трябва в процеса на социализация да е усвоил нормите на общността или общностите, така че те да му гарантират свободата да бъде себе си. Реализацията де факто не е възможна вън от социалната заедност. Ще подкрепя това си твърдение с разбирането на Хана Арендт за съвършенството в по-широкия контекст на публичността като социалност. Съвършенството, казва Арендт, винаги е било приписвано на публичната сфера, където човек може да се отличи от другите. За съвършенството, по необходимост, твърди тя, се изисква присъствието на другите “и това присъствие се нуждае от формалната публичност, която му придават равните по привилегия”. Никая дейност, според авторката, не може да стане съвършена, ако не се упражнява на подходящото място. “Нито възпитанието, нито изобретателността, нито талантът могат да заместят съставните елементи на публичната сфера, които я правят подходящо място на човешкото съвършенство” (Арендт 1997: 60). Социалността в която и да е от нейните форми и наричания осветява личността и прави възможно превръщането ѝ от идентичност де юре в идентичност де

факто. Единственият начин да се усъвършенства човекът е да общува с другите, да споделя перспективите на другите към света, който обитават заедно и поотделно.

През концепцията за идентичност стават видими промените, които Бауман регистрира в онази форма на заедност, за която говори – общността. Авторът твърди, че с отварянето на границите и оттеглянето на държавата като регулатив в междуличностните отношения, се появява и по-голяма свобода. А невъзможността, както казва Улрих Бек, държавата да калкулира и предвиди риска, правят човек още по-несигурен. За да компенсира неспособността на държавата да се справи с риска, човекът се превръща от рефлексен в рефлектиращ. Индивидът започва да рефлектира върху всяко свое действие, за да се предпази, става отговорен за своите действия. Факторите в процеса на конструиране на личностна идентичност се променят, променя се и общността, като преживяване на социалната заедност. Общността, която се възпроизвежда в своята цялост от безвъпросното разбиране, престава да бъде възможна. Вече не можем да мислим общността като форма на заедност, която индивидът приема безвъпросно. Но не можем и да твърдим, че щом индивидът престане да преживява тази форма на социална споделеност без да я поставя под въпрос, тя започва да “зализва” като форма на заедност. Според Хана Арендт удовлетворението от заедността е удовлетворение от споделянето на множествеността на перспективите, от слушането на другия, който има поглед към същия предмет, но от различна гледна точка. Именно множествеността на перспективите, казва авторката е онази сила, която удържа публичността – мястото, на което индивидът може да се изяви, да се отличи. Заедността е невъзможна, твърди тя, когато множествеността се претопи в еднаквостта на масата. “Публичната сфера като наш общ свят ни събира заедно и все пак не ни позволява, така да се каже да се облъскаме един с друг. Това, което прави масовото общество толкова непоносимо не е (или поне не е на първо място) числеността на хората, участващи в него, а фактът, че света между тях е изгубил силата си да ги събира заедно, за да ги свързва и разделя” (Арендт 1997: 63). Социалната форма на заедност е единствено възможна ако индивидът има свободата да показва различието си в рамките на споделения с другите свят.

Както Бауман показва, от “топъл кръг”, в който не се разпитват хоризонти, общността се превръща в “укрепление”, раздирано от *битки за идентичности*. Така, Бауман въвежда проблема за конструиране на идентичността.

Конструирането на идентичността, според Бауман, е процес, който никога не завършва. Причината е, че хората, участващи в битките за идентичност, се страхуват повече от победата, отколкото от загубата. “В политиката на живота, кръжаща около борбата за идентичност, самосъздаването и само-утвърждаването са главните залози, а свободата да избираш е едновременно главното оръжие и най-жадуваната награда. Крайната победа би изместила с един замах залога, би изтеглила оръжието и би отменила награждаването. За да се избегне такъв развой на нещата, идентичността трябва да остава гъвкава и винаги в готовност за по-нататъшно експериментирание и промяна;

да бъде идентичност “до следващо нареждане” (Бауман 2003: 79).

Гъвкавото понятие за идентичност предполага и конструирането на гъвкаво понятие за общност. Основното предназначение на общността, казва Бауман, е да “легитимира” избора, да “надарява с тежест идентичността”. Общността, твърди той, за да е социалното образувание, което да отговаря на нуждите на идентичността, трябва лесно да се разделя, както е била и лесно конструирана. Тя трябва да е гъвкава и да съществува до тогава, докато носи на индивида удовлетворение от заедността. Създаването и разединението на общността зависят единствено и само от избора на онези, които са имали нужда от заедност или пожелаят да се оттеглят от нея. Изборът да бъдем част от общност, веднъж направен, не трябва да предзадава невъзможността да излезем от нея – лоялността към определена общност не трябва да е единствената причина да останем част от нея. Но ако няма какво да удържа общността и участието в нея е само въпрос на личен избор, опосредстван от стремежа на личността да реализира себе си, то как е възможна сигурността? И как е възможна свобода без сигурност?

Общността днес, казва Бауман, е сведена до заедност на преживяванията, където всеки решава проблемите си по свой индивидуален начин. Примерът, който Бауман дава в тази посока е общността от хора, които харесват определен идол; идолите извикват общностните преживявания – без човек да се чувства обвързан, се превръща в част от определена общност. Общност от този тип Бауман нарича *естетическа* – тя се разпада, защото самата общност предполага не-заедността си. Тези общности имат обща цел – преодоляването на зависимостта към алкохол или свалянето на излишни килограми, но не разполагат с инструменти, които да осигуряват работещи социални решения на индивидите, които се опитват да се справят с проблемите, породени от социалната среда, която обитават – насърчават индивидите да решават проблемите си индивидуално.

Друг тип общност, за който Бауман говори е *етическата общност*. “А обвързаностите, които правят една общност етическа, са от типа на “братската подялба”, потвърждаващи правото на всеки член на общността застраховка срещу грешките и несполуките, които са рискове неотделими от индивидуалния живот. Накратко, това, което индивидите де юре, но очевидно не и де факто, са склонни да видят в общността, е гаранцията за сигурност, определеност и безопасност – три качества, които те за нещастие са загубили в жизнените си перспективи и които не могат да си осигурят, докато са сами и разчитат на оскъдните ресурси, които само лично имат на разположение” (Бауман 2003: 88). Братската подялба, като регулиращ принцип на отношенията в общността, гарантира сигурността на индивида – конструирането на идентичност предполага стратегическо целеполагане и ресурс за събдяването на тези цели, за изграждането на това, което искам да съм. Споделянето на личния неуспех от общността, носи на индивида спокойствие, дава му възможност да разполага с повече варианти за постигането на крайните цели. Така в несигурната съвременност човек намира начин да се чувства в безопасност.

Бауман показва какво не може да бъде общност – “Тълпата от Дон Жуановци не е и няма да стане общност” (Бауман 2003: 66). Поведението на този персонаж предполага отсъствието на общност – той не се обвързва, не обещава, че ще понесе последствията от миналите удоволствия. *Общността задава необходимостта човек да бъде отговорен за действията си, предполага споделеността на преживяванията.*

За разлика от Бауман обаче, Жак Атали не възприема общността просто като заедност на преживяванията или споделеност на ресурсите. Той смята, че е нужно нещо друго, за да се възпроизвежда общността в своята социална цялост – общността се мисли като заедност породена от *необходимостта на другия*. Атали тематизира общността през идеята за Утопия на Братството. Тази утопия, казва той, наследява утопиите на Вечността, Свободата и Равенството. Братството, казва Атали, е нещо, за което се говори по много различни начини – то се нарича алтруизъм или отговорност, страдание или щедрост, любов или толерантност. Братството е очакван изход от самотата, според автора – компенсира самотата като придава ценност на връзката с другия. “В своята най-широка дефиниция Братството се състои в това, да намиращ удовлетвение в щастието на всичко, което е живяло, живее или ще живее. Универсален алтруизъм, който се насочва към другия и към всички други”. (Атали 2003: 147)

Тези други могат да бъдат *слаби* (по-слаби от нас) – тогава братството ще се изрази в гостоприемство, а може да бъдат и *могъщи* (по-могъщи от нас) – тогава братството ще се изрази във възхищението и радостта от успеха на другия.

Както виждаме от една страна братството предполага взаимопомощта между индивидите, грижата за другия; а от друга, задава правилото за признаване на позициите и ролите на другия като значими. Атали ни връща към разбирането на Тьониъс за общност, но тук, не *разбирането*, а *братството* е безвъпросно, предполагащо реципрочност на взаимоотношенията. “Ако човек намира удовлетвение в щастието на другия, то е преди всичко защото другият е необходим за неговото собствено щастие” (Атали 2003: 147). Другият ни е необходим, за да не сме самотни, за да бъдем щастливи, според Атали.

Ако няма изискване за реципрочност, Братството може да се изроди, казва Атали. “Следователно Братството е уравновесено единство в реципрочността” (Атали 2003: 152). В този смисъл отношението на братство много напомня понятието за признание, с което оперира Хонет. При Хонет признанието е морална норма в отношенията между хората в определена общност, което се усвоява в процеса на социализация и гарантира свободата на всеки един член от общността да самоопределя себе си, а при Атали братството като реципрочност на взаимопомощта е принципът на заедността – щастието на другия е условието за възможност на моето собствено щастие – щастието не би било възможно, ако другият е нещастен. “Братството е признание на значимостта на другия за реализирането на собствените ти стремежи” (Атали 2003: 146). Отношението на братство тук не предполага чувство на гордост и превъзходство. И това разбиране много прилича на главната задача на ранно християнската философия – да

намери връзка между хората, достатъчно силна, за да осмисли липсата на света, - която Августин формулира така: не само християнското братство да бъде основано на любовта между хората, но и всички човешки отношения. Арент твърди, че това е единственият принцип, някога създаден, за „да задържи една общност от хора, които са загубили интерес към общия си свят и вече не се чувстват свързани и разделени от него“ (Арент 1997: 63).

Както се вижда тези две разбираня за общност подновяват проблем проиграван полемично многократно в историята на хуманитарната мисъл, а именно: човек живее с другите, защото е егоистично същество, което се стреми да задоволи глада си за слава и признание или избира заедността, за да не бъде самотен.

Нуждата от другите е важен въпрос с оглед конкретната постановка за социализация и готовността да градим стратегии, за да продължим да бъдем част от определена общност, да получим признание за значимостта си. „Силни“ са онези, които „обичат“ свободата и целелогайки се стремят да реализират де факто идентичността си или силни са онези, които обичат и помагат на другите.

Ако приемем, че братството и любовта към хората са само компенсаторен механизъм, който замества загубения общ свят, то тогава не можем да мислим индивида като стратегически конструиращ личностната си идентичност. Ако приемем обаче, че стремежът към съвършенство и признаването ни от другите като значими са механизмите, които възпроизвеждат множествеността на перспективите към споделения свят, то тогава можем да допуснем, че това разбиране предполага нуждата от индивид свободен да конструира стратегически личностната си идентичност.

Дали такъв индивид обаче е възможен в компютърно опосредена среда на комуникация. И възможно ли е свободно да прави изборите си, за да конструира себе си като личностна идентичност в процеса на социализация.

Дигитален човек/ интерфейс: технологичната реалност

Скот Лаш в книгата си *Критика на информацията* показва как човек се променя, за да намери смисъл в света, когато формите на живот станат технологични. Ние се превръщаме в органично-технологичен интерфейс, не се сливаме с технологичните системи, но посрещаме околната среда с тях. В свят на технологии не мога да живея без лаптопа си, без телефона си, без автомобил, дигитален фотоапарат, те осмислят света ми, ориентират ме. Аз-ът функционира като технологична форма на природния живот, защото ТРЯБВА – той трябва да се справя в социален живот основан на технологични форми. Културата също е технологична, което я прави култура от *разстояние*. „Тъй като формите на моя социален живот нормално и хронично се случват от разстояние, аз не мога да намеря пътя си през тези разстояния и не мога да се социализирам без моя машинен интерфейс“ (Лаш, 2004: 43). Технологичните форми на живот, казва Лаш, са живот от разстояние – природата също се превръща в природа от разстояние. Ако преди това е било близко и вътрешно на организма, сега се съхранява във външна информационна база-данни. Затворените някога системи, като моето тяло, се превръщат в отворени конфигурации, а за

да влиза във взаимодействие с техническите форми или други интерфейси, трябва да е повече или по-малко отворено. „Когато се отворят, те изважда навън своите органи и се разтварят за потоците информация и комуникация“ (Лаш, 2004: 43). Това описание на човека като органично-технологичен интерфейс показва възможността да се социализираме, използвайки технологичните форми и успоредно с това ни изправя пред опасността да не успеем да опазим себе си, личното си пространство, което да ни превърне в хора, чийто избори са структурно зададени и конструирани на личностна идентичност – невъзможно в тази реалност. Следователно, появява се необходимост от артикулиране на тази опасност и предлагането на решение.

За тази опасност експлицитно предупреждава Дениъл Соулови в книгата си *Дигиталният човек*, която поставя на дневен ред неприкосновеността на личното пространство в дигиталната епоха. Авторът натоварва акта на нахлуване в личното пространство на индивидите ценностно, придава на проблема морално измерение. Това е частта от неговото изследването, на която бих искала да се спра по-подробно тук - тя ще даде емпирично измерение на текста, показвайки преките последици от интеракциите във виртуалното пространство върху всекидневното ни живеене с другите. А Скот Лаш пък показва как отдавна сме се превърнали в органично-технологични интерфейси.

Някога, започва своя анализ Соулови, (1) общностите са били малки и интимни; информацията за теб се е съхранявала в спомените на приятели, роднини и съседи, а клюките и цветните истории са били инструментът за разпространяване на личната история. Днес доминиращият начин за обмен на информация не е езикът на клюките, а езикът на електричеството, където информацията пулсира между масивните записващи системи и базите данни. *Положителната страна* на това развитие е, че човек се освобождава от зоркия поглед на общността и приковаващите индивидуалността и креативността социални норми. *От друга страна* обаче се събират бази данни отнасящи се до почти всички страни на личния ни живот. **Проблемът** е, както го дефинира Соулови, че знаем твърде малко за това как се използва тази информация и не можем да направим почти нищо, за да не бъде използвана.

Соулови твърди, че още в началото на 60-те години, (2) нарастващата компютързация на документи генерира субстанциално объркване относно това, което трябва да разбираме под лична неприкосновеност. Много философи и юристи обръщат внимание на факта, че компютърът заплашва пряко личното пространство. През 1974, когато използването на компютърните бази данни е все още в своето начало един американски съдия твърди, че вече живеем в ерата на Оруел, защото „компютърът се е превърнал в наблюдателна система, която ще направи обществото прозрачно“. В началото на 90-те Интернет придава нови измерения на този проблем, предвещавайки революция в събирането, достъпа и обмена на лични данни. Както споделя Пол Шуортс, водещ експерт по частно право: „Интернет дава възможност за дигитално наблюдение с почти неограничени възможности за съхранение на данни и ефективно търсене“ (Solove 2004:32).

Канг твърди, че наблюдението е атака срещу човешкото достойнство, противостоящо на свободния избор - то води до самоцензуриране, т.е. ограничава личната свобода. В същата посока Пол Шуорц добавя още един нюанс - събирането на данни създава възможност за потискане (Solove 2004:33). **Инфо-блюдението е тази нова форма на наблюдение**, чийто инструмент не е околото или камерата, а генерираната информация под формата на базиданни. През фигурата на така наречените дигитални досиета Соулови показва защо събирането и използването на лична информация е заплаха за личната неприкосновеност и как се осъществява контрол през виртуалната реалност върху реалното бъдеще на всеки един от нас.

Докато сърфираме в Интернет огромна част от личната ни информация се записва и запазва завинаги в мозъците на компютрите. За всеки от нас поотделно тези бази данни създават профил съдържащ нашите интереси, активности и предпочитания. „Днес живеем в свят, в който подобни досиета съществуват за всеки един от нас. Тези досиета са в дигитален формат, съхранявани в огромни компютърни бази данни от хостове като държавните агенции и компаниите от частния сектор” (Solove 2004:13). Дигиталните досиета са конструирани и се използват в рамките на три различни информационни потока. Информационен поток Соулови дефинира като начин да се обясни движението на данни - информацията минава като водата през тръби, които свързват различни бизнес и правителствени структури. Първият - информация често се обменя между големи компютърни бази данни на компании в частния сектор. Вторият - информация често преминава от правителствените записи към бизнес-организациите в частния сектор. Третият - информацията се връща от частния сектор към държавните структури и правните отдели. Дори и да не го съзнаваме, казва Соулови, използването на дигиталните досиета формира нашия живот – компаниите използват дигиталните досиета, за да решат как да правят бизнес с нас; банките - за да решат дали да ни дадат кредит; работодателите - за да ни проверят, когато наемат хора; правните отдели разчитат на тях, когато ни проучват; а крадците на идентичности – когато подготвят измама. С появата и използването на дигиталните досиета се поставя и следния етичен въпрос: редно ли е, на базата на информацията, която съдържат

тези досиета, да се вземат решения касаещи нас и нашето бъдеще? И ако, питам в допълнение, имаме цялото това знание за механизма, на който е подчинено виртуалното пространство, можем ли да си позволим да не се отнасяме с повече отговорност към думите и интеракциите си в това пространство?

За да обобща накратко, ще кажа, че именно интеракцията във виртуалното пространство е условието за възможност базите данни да упражняват невидим контрол върху всекидневие ни. Това е само още един щрих към проблема за общуването в рамките на виртуалната реалност, което конструира свят също толкова реален и определящ бъдеще, колкото и реалността лице-в-лице. Технологичната реалност определя пряко човешката такава, която се опитва да се справи с последствията от това органично-технологично сдвояване, да обясни себе си и да предложи адекватни механизми за възпроизвеждане на тази нова форма на заедност, опитвайки се да запази правото на индивида да избира свободно как да оформя себе си.

Литература

- Атали, Ж. 2003. *Братства*. Критика и хуманизъм, София.
Бауман, З. 2003. *Общността*. ИК "ЛИК", София.
Бек, У. 2001. *Световното рисково общество*. Обсидиан, София.
Лаш, С. 2004 *Критика на информацията*. ИК Кота. София
Олбру, М. 2001. *Глобалната епоха*. Обсидиан, София.
Федърстоун, М., Лаш, С., Робертсън, Р.(съст) 2004. *Глобални модерности*, Критика и хуманизъм, София.
Хонет, А. 2003 а. *Расизмът като деформация на възприятията*. Критика и хуманизъм 2/2003.
Хонет, А.; Стоянов, К. 2003 б. *Расизмът като социализационен дефект*. Критика и хуманизъм 2/2003.
Solove, D.J. 2004 *Digital Person*. New York University Press, New York and London

Статията е препоръчана за публикуване от кат. „Философски и социални науки”.