

UNIVERZITET CRNE GORE
FILOZOFSKI FAKULTET - NIKŠIĆ
STUDIJSKI PROGRAM ZA FILOZOFIJU

mr Aleksandar Ćuković

DIJALOG U DOBA GLOBALIZACIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

Nikšić, 2025.

UNIVERZITET CRNE GORE
FILOZOFSKI FAKULTET - NIKŠIĆ
STUDIJSKI PROGRAM ZA FILOZOFIJU

mr Aleksandar Ćuković

DIJALOG U DOBA GLOBALIZACIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

Nikšić, 2025.

UNIVERSITY OF MONTENEGRO
FACULTY OF PHILOSOPHY - NIKŠIĆ

Mr Aleksandar Ćuković

DIALOGUE IN THE ERA OF GLOBALIZATION

DOCTORAL DISSERTATION

Nikšić, 2025.

PODACI O DOKTORANDU, MENTORU I ČLANOVIMA KOMISIJE

DOKTORAND:

Ime i prezime: mr Aleksandar Ćuković

Datum rođenja: 27. mart 1991. godine

Magistar politikologije, Fakultet političkih nauka, Univerzitet Crne Gore

Zvanje stečeno 2016. godine

MENTOR:

Prof. dr Drago Perović, vanredni profesor, Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet Nikšić

ČLANOVI KOMISIJE:

1. Prof. dr Divna Vuksanović, Univerzitet umetnosti u Beogradu, Fakultet dramskih umetnosti Beograd
2. Prof. dr Dušan Krcunović, Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet Nikšić
3. Prof. dr Drago Perović, Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet Nikšić

DATUM ODBRANE:

Nikšić, 17. 6. 2026. godine

PODACI O DOKTORSKOJ DISERTACIJI

Naziv doktorskih studija: Doktorske studije filozofije, Filozofski fakultet, Univerzitet Crne Gore, Nikšić

Naslov doktorske disertacije: **Dijalog u doba globalizacije**

Rezime:

Dijalog i komunikacija su fenomeni koji su u dobu globalizacije najviše dovođeni u vezu sa paradoksima i kontrastima procesa globalizacije jer su naizgled očigledne i logički jasne stvari čija putanja je trebala biti lako predvidiva završile u suštoj suprotnosti sebe, utičući tako da se drastično izmijeni slika svijeta i da se suština čovječnosti dovede u pitanje.

Ova doktorska disertacija se bavi mogućnostima, suštinom i smislom dijaloga u eri globalizacije, njegovom prirodom, posljedicama i uopšte uslovima za njegov nastanak i odvijanje, detektujući oblike u kojima se manifestuje kao i stanja pojedinačne egzistencije sa i bez postojanja dijaloških uslova. Prateći razvoj dijaloga kroz istoriju filozofije, posebna pažnja se poklanja njegovoj krizi u koju evidentno zapada što se manifestuje kao jedna od negativnih posljedica samog procesa globalizacije. Kako pojedinac, tako i čitave zajednice upućeni su na monolog, a nedostatak te vrste onemogućava istinsku komunikaciju, odnosno istinsku egzistenciju i samosaznanje, što je jedan od mehanizama koji u krajnjem savremenu civilizaciju udaljava od istine.

Problem dopiranja do *drugog*, na površinu filozofskog mišljenja ispostavio je problem dopiranja do samoga sebe i suočavanja sa sopstvenom egzistencijom. Savremeni svijet i era viriliovske dromologije pospješili su tzv. *torturu brzine* zahvaljujući munjevitom napretku tehnike i tehnologije, što za posledicu ima dovođenje u pitanje dijaloga kao smisla egzistencije. Takva stvarnost pred savremenu filozofiju ispostavila je novu zapitanost: šta je potrebno da čovjek učini od sebe kako bi ponovo postao dijaloško, a ne monološko biće? On je smisao i uslov same filozofije, pa se u ovom radu nastoje dublje spoznati filozofičnost dijaloga i dijalogičnost filozofije. Globalizacija, potpomognuta ekspanzijom savremenih tehnologija, uvela je čovječanstvo u eru čija dominantna karakteristika jeste primat oka, a ne primat uha kako je to nekada ranije, kroz istoriju, bio slučaj.

U tom traumatičnom sklopu ovdje se analiziraju aspekti ugrožavanja istinske komunikacije, kao i uslovi za njeno ponovno uspostavljanje i permanentno trajanje. Dijalog, kao kruna komunikacije, jeste traganje za istinom, te se stoga pitamo o uslovima dijaloga i uopšte komunikacije u dobu postistine, smislom dijaloga i egzistencije u takvoj eri. Ovim radom pokušavamo da ukažemo i na određene smjernice koje se tiču budućnosti komunikacije i dijaloga, preciznije budućnosti komunikacije koja bi za posljedicu imala ponovno rođenje dijaloga. Takođe, analiziraju se modaliteti uticaja globalizacije na dijalog i njegovu prirodu u različitim oblastima (filozofija, politika, nauka...), kao i uticaj odsustva dijaloga na čovjeka kao biološko biće (njegov zdravstveni habitus). Od posebne je važnosti što pokušavamo ukazati na paradokse komunikacije koja nema za cilj dovesti do dijaloga, ali i na oblike simuliranja dijaloga koji su sve češći u eri postistine i uopšte javnog diskursa na svim nivoima u doba globalizacije.

Ključne riječi: dijalog, komunikacija, globalizacija, kultura, filozofija, egzistencija, postistina, humanizam

Naučna oblast: Humanistika

Uža naučna oblast: Filozofija

UDK broj:

INFORMATION ON THE DOCTORAL DISSERTATION

University of Montenegro

Faculty of Philosophy - Nikšić

The Philosophy Study Programme - Doctoral studies

Doctoral dissertation title: **Dialogue in the Era of Globalization**

SUMMARY:

Dialogue and communication are phenomena that, in the age of globalization, have been most frequently associated with the paradoxes and contrasts inherent to the globalization process. What once seemed self-evident and logically clear – paths of interaction that should have been easily predictable – have instead ended in their very opposites, drastically altering the image of the world and calling into question the essence of humanity.

This doctoral dissertation explores the possibilities and the essence (meaning) of dialogue in the era of globalization, its nature, consequences, and, more broadly, the conditions necessary for its emergence and continuation. It identifies the forms in which dialogue manifests, as well as the states of individual existence with and without the presence of dialogical conditions. By tracing the development of dialogue through the history of philosophy, special attention is given to its current crisis – an evident consequence of the globalization process. Both individuals and entire communities have been pushed toward monologue, and the absence of genuine dialogue prevents true communication, existence, and self-realization, ultimately leading us further from the truth.

The difficulty of reaching the Other has brought to the surface the philosophical problem of reaching the Self and confronting one's own existence. The modern world, accelerated by Virilio's concept of "dromology" (the logic of speed), has intensified the so-called "torture of speed" enabled by rapid technological advancement. One consequence of this is the disruption of dialogue as a fundamental meaning of human existence. This reality poses a new philosophical question: What must a person do to once again become a dialogical rather than a monological being? Dialogue is both the meaning and condition of philosophy itself; therefore, this dissertation seeks to more deeply understand the philosophical nature of dialogue and the dialogical nature of philosophy.

Globalization, aided by the expansion of modern technologies, has led humanity into an era characterized by the dominance of the eye, as opposed to the ear, which held primacy throughout much of history. This shift is analyzed in terms of its impact on the integrity of authentic communication, as well as the conditions necessary for its restoration and sustained existence. Dialogue, as the culmination of communication, represents a pursuit of truth. Thus, this dissertation addresses the conditions for dialogue and communication in the age of post-truth, along with the meaning of dialogue and existence within this context.

The work also aims to provide guidance concerning the future of communication and dialogue – more precisely, the future of communication that would give rise to true dialogue. Furthermore, it analyzes the modalities of globalization's influence on dialogue and its nature across various domains (philosophy, politics, science, etc.), as well as the effects of the absence of dialogue on the human being as a biological entity (its health and well-being). Particular attention is given to highlighting the paradoxes of communication that do not aim to result in dialogue, and the growing phenomenon of simulated dialogue, especially prevalent in the era of post-truth and across public discourse at all levels in the age of globalization.

Keywords: dialogue, communication, globalization, culture, philosophy, existence, post-truth, humanism

Scientific Field: Humanities

Narrow Scientific Field: Philosophy

SADRŽAJ

1. UVODNO RAZMATRANJE.....	8
2. ISTORIJA DIJALOGA.....	16
2.1. Dijalog u antici.....	20
2.1.1. Dijalog kod Sokrata.....	25
2.2. Srednjovjekovna filozofija i dijalog.....	29
2.3. Dijalog u novovjekovnoj filozofiji.....	31
2.4. Savremena filozofija i dijalog.....	33
3. GLOBALIZACIJA – TEHNIKA I TEHNOLOGIJA.....	41
3.1. Globalizacija i tehnologija u službi kapitalizma.....	47
3.2. Globalizacija i komunikacija.....	54
3.3. Gubitak čovjekovog socijalnog samorazumijevanja u doba globalizacije.....	61
4. DIJALOG I KOMUNIKACIJA.....	64
5. FILOZOFIČNOST DIJALOGA I DIJALOGIČNOST FILOZOFIJE	72
6. DIJALOG DANAS – GLOBALNO VRIJEME.....	76
6.1. Dijalog u doba postistine.....	79
6.2. Dijalog u politici.....	85
6.2.1. Agonalna demokratija kao odgovor na liberalnu	99
6.2.2. Međureligijski dijalog u XXI vijeku.....	104
6.3. Dijalog i deglobalizacija.....	111
6.4. Trijumf slike – dijalog i jezik u eri globalizacije.....	113
6.5. Dijalog oko nauke i dijalog u nauci	123
7. DIJALOG KAO SMISAO EGZISTENCIJE.....	133
7.1. Čovječnost ugrožena nedostatkom dijaloga.....	137
7.2. Dijalog, komunikacija i čovjek kao biološko biće.....	142
7.3. Dijalog muškarac-žena.....	151

8. BUDUĆNOST DIJALOGA.....	155
8.1. Skepticizam u odnosu na mogućnosti dijaloga.....	161
8.2. Komunikacijom protiv dijaloga.....	164
9. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA.....	167
LITERATURA.....	174

1. UVODNO RAZMATRANJE

Razumjeti dijalog, njegovu suštinu, pojavnost, modalitete i habitus u kom se opredmećuje u eri globalizacije od suštinskog je značaja za razumijevanje same filozofije kao najuniverzalnijeg načina mišljenja, njenog smisla i budućnosti, metoda kojima se ona služi, ali i pravca, ili bolje reći talasa u kom se kreće savremena civilizacija uopšte. Jedna od glavnih zapitanosti savremene filozofije jeste upravo zapitanost o dijalogu i njegovoj svrsi u trenutku koji sada živimo. Shvatiti cjelokupnu filozofiju kao istoriju dijaloga, a istinski dijalog kao permanentno traganje (težnju) za istinom jeste od suštinskog značaja za ovu analizu, jer je istina istovremeno, kao što je poznato, i pretpostavka i ishodište samog dijaloga. Riječ je o posve aktuelnoj temi, sa ogromnim značajem i istraživačkim potencijalom koji je zahvaljujući njenoj dijaloškoj prirodi nesavladiv.

Na prvi pogled može se učiniti da je naziv teme *Dijalog u doba globalizacije* preširoko postavljen, ali je glavni argument protiv teze o preširoko postavljenoj temi za izradu disertacije sadržan upravo u samoj prirodi dijaloga, a to je nemogućnosti da se dijalog postavi u bilo kakve okvire i da se kroz iste tumači, jer bi se na taj način upalo u polje antidijaloga i bavljenje njime učinilo bi se bespredmetnim. Pitanja koja ovdje namjeravamo postaviti obavezuju nas na multidisciplinarnost, multiperspektivnost i krajnju otvorenost i širinu.

Međutim, i priroda dijaloga je transdisciplinarna¹, te se ni on sam ne može shvatiti sem tim metodom koji je sveobuhvatan i širok, a sam po sebi jeste više od metoda, pa nije ni čudo što je možda nezgodno postavljati hipoteze² kada je riječ o proučavanju dijaloga. Proces³ globalizacije koji svoj pun zamah dostiže početkom 21. vijeka, transformiše modalitete dijaloga, ali u određenoj mjeri vrši promjene i u pogledu njegove suštine, udaljavajući čovjeka od istine, a samim tim i

¹ Više u: Mendes-Flohr, Paul. „Introduction: Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept”, u: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept – Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Edited by Paul Mendes-Flohr, De Gruyter, 2015, str. 3.

² Markuze navodi da monopolitičko ponavljanje hipoteza dovodi do stanja u kom one postaju „hipnotičke definicije ili zapovjedi” (Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*. IP „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1968, str. 32). To znači da se uspostavlja antidijaloški okvir jer se misao ukalupljuje, formira se granica, zakon, umjesto prostor za dijalog.

³ Termin *proces*, prema Bojanu Jovanoviću, jedan je od ključnih pomoću kog se pojam *globalizacije* ispituje. Naime, prema njegovom mišljenju dva su ključna pitanja koja nam takvu mogućnost nude: prvo – da li je globalizacija *proces* ili *projekat*, i drugo – da li je globalizacija *neizbježna* ili *izbježna*? Odgovor na prvo pitanje autor situira u kontekst sugestije da globalizaciju posmatramo kao *proces* (jer nije fotosinteza npr.), dok odgovor na drugo pitanje pomaže da spoznamo prvo, a on glasi „ako je globalizacija *proces*, tada je *neizbježna*, a ako je *projekat* tada je, naravno, *izbježna*”. (Jovanović, Bojan. *Civitas maxima – kontradiskurs o globalizaciji*. Nova knjiga, Podgorica, 2021, str. 38-39).

njegove potrebe za dijalogom. Zadatak savremene filozofije jeste da detektuje i spozna procese uslovljene globalizacijom, da ih rangira po važnosti i uticaju, kao i da ih ocijeni u normativnom smislu. Tu se prije svega misli na dijalog, odgovornost, očuvanje identiteta, etiku i zadržavanje humanog lica svijeta u obezljudeenom tehničko-tehnološkom stanju u kom se nalazimo, a koje po svim parametrima nastoji što uvjerljivije imitirati čovjeka u svim rukavcima njegove egzistencije, pa i u komunikaciji kao uslovu dijaloga. Permanentno udaljšavanje od suštine i insistiranje na egzistenciji u simulakrumu sve više je počelo da zaokuplja čovjekovu misao čineći da se pitanja te prirode, pristigla iz najrazličitijih sfera, sliju u jednu maticu koja svojom silovitošću naprosto odnosi savremenog čovjeka.

Po prvi put u istoriji čovječanstva, a zahvaljujući novim tehnikama i tehnologijama, *Drugi* se javlja u vidu unaprijed superiornijeg, što u startu mijenja odnos u komunikaciji, odnosno doživljaj komunikacije kakvu smo do nedavno poznavali. To podrazumijeva nov, sveobuhvatniji pristup, multidisciplinarnan i multiperspektivan, kombinaciju različitih metoda, nauka i disciplina, naizmjeničnu upotrebu empirije i teorije, kako bi se došlo do preciznijih pokazatelja koji bi dali neke odgovore na pitanje kako komunicira čovjek u eri globalizacije i koliko se njegov vid komunikacije udaljio od modela kojima se istorija filozofije do sada bavila. Razumjeti razliku između komunikacije i dijaloga jeste imperativ koji u sebi implicitno sadrži jedan još važniji zahtjev, a to je poimanje uslova koji omogućavaju da određena komunikacija dovede do dijaloga, odnosno da preraste u dijalog, jer dijalog traži *uslove* o kojima će u nastavku rada biti više riječi. S druge strane, nikada *uslovi dijaloga* (uslovi za dijalog⁴) nijesu bili tako eksplicitno dovedeni u pitanje kao u eri globalizacije koja je umrežavanjem i povezivanjem ljudi izrodila niz paradoksa čineći neposrednu komunikaciju, a samim tim i istinski dijalog posve egzotičnim pojavama.

Globalizacija je izmijenila lice svijeta, utičući bez izuzetka na sve oblasti, a samim tim i na komunikaciju gdje je uticaj najprimjetniji i koji zasigurno ostavlja najviše posljedica. Od izuzetnog je značaja ukazati na promjene nastale u komunikaciji, ali i na novonastale modalitete koji su određeni većim ili manjim stepenom otuđenosti kao jedne od bitnih karakteristika globalnog svijeta na svim nivoima.

⁴ Emanuel Levinas bilježi da bi „bilo potrebno da se pronade jedan dijalog koji bi omogućio da se uđe u dijalog”. (Levinas, Emanuel. „Kad Bog upada u mišljenje”, u: *Smisao transcendencije*, Matica Srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog, Foča, Društvo filosa Crne Gore, Nikšić, 2017, str. 190).

Cjelovito prići dijalogu, kao kruni istinske komunikacije, a ne samo početku rješavanja konflikata, moguće je isključivo kombinacijom saznanja i metoda kojima se služe razne naučne oblasti i discipline. Između ostalih, u vidu imamo: filozofiju (u okviru koje je fokus na teorijama dijaloga), sociologiju (kultura, identitet, opstanak pojedinačnog i kolektivnog identiteta, migracije), antropologiju, komunikologiju (mediji, internet, društvene mreže, savremeni oblici komunikacije, AI), psihologiju, istoriju, politikologiju (politički dijalog), lingvistiku, eologiju, kulturologiju, estetiku, medicine, pedagogiju (dijalog u obrazovanju) i niz drugih. Metode koje ćemo koristiti u proučavanju ovog fenomena jesu dijaloška, uporedna, hermeneutička i fenomenološka metoda.

Sama etimologija grčke riječi *dialogos* ukazuje na *dvoje*, na *drugog*, na upućenost prema *drugom* koji je u razgovoru; na *odgovornost* za sagovornika i prema sagovorniku (*odgovornost za Drugog*), na potrebu za njim, ali i prema predmetu (objektu) razgovora, odnosno temi iz čega proizilazi i upućenost na *svrhu* (smisao) dijaloga. Dijalog se u skladu sa tim zahtjevima doživljava kao osnovni gradivni element zajednice koja je, ukoliko razumije njegov značaj, dužna stvarati uslove za njegovo permanentno održavanje i opstanak. Globalizacija je ispostavila civilizaciji zadatak njege te uzvišene vještine, a plan pristupa mora se mijenjati u skladu sa zahtjevima koje ispostavlja stvarnost. Stoga bi globalizaciju bilo najsvrsishodnije razumjeti sa stanovišta *mitologije*, ali ne mita kao *laži*, već onako kako predlaže Mihelj, a to je sticanje svojevrsnog položaja metapozicije, što bi u prevodu značilo razmatranje globalizacije u cjelini, a ne sa stanovišta pozitivnih ili negativnih aspekata čiji sukob treba razriješiti⁵.

Ključni element dijaloga za Grke jeste *svrha*, a njihovi dijalozi, kao što je poznato, imali su dvije opšte svrhe: *istinu* (ako je riječ o teorijskom dijalogu) i *sporazum o opštem dobru* (ako je riječ o praktičnoj filozofiji, donosno primjeni u domenu politike)⁶. Dakle, cilj je traženje i dolazak do istine, a ne dijalog radi dijaloga⁷. To dalje znači da dijalog mora podrazumijevati i nekoliko dimenzija kroz koje se učesnici paralelno i dobrovoljno kreću kako bi osigurali svoj *opstanak* u dijalogu i iz njega iskoračili izmijenjeni, obogaćeni i osposobljeni za prepoznavanje i vrjednovanje

⁵ Mihelj, Sabina. „Identiteti i globalizacija: mitovi i realnost”, u: *Revija za sociologiju*, Vol XXXII, No 3-4, (147-154, prevod: K. Miladinov), 2001, str. 148.

⁶ Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu”, u: *Mala čitanka o dijalogu*, Nansen dijalog centar, Podgorica, 2005, str. 10.

⁷ Ako imamo na umu *istinu* kao *svrhu*, onda zaključujemo da je moguć dijalog *o* dijalogu, ali ne i dijalog *radi* dijaloga.

pomaka u odnosu na onu verziju predašnjeg sebe koja je stupila u dati dijalog. Laušević, međutim, ističe da u savremenom dobu preovlađuju drugačiji ciljevi: „korisnost i efikasnost, instrumentalnost i interesnost”, pa stoga dijalog postaje „profana forma koja se često pervertira i nerijetko preokreće u moć i nasilje”⁸. Ovakvo stanje posljedica je ubrzanja koje je glavna karakteristika globalizacije, ali i usavršavanja metoda kojim se nameće nejednak odnos, što isključuje mogućnost dijaloga.

Dijalog u doba globalizacije zapada u krizu i jedno od osnovnih i suštinskih pitanja savremene filozofije jeste kako da čovjek ponovo postane biće dijaloga, da se vrati dijalogu (u dijalog), a to znači sebi, jer je u velikoj mjeri ugroženo ono levinasovsko *lice Drugog* (ne izjednačavati sa izgledom⁹), koje se javlja kao neposrednost, ali i da čovjek badjuovski, kao *stanovnik svoga imena* bude jednak sa svima¹⁰. Upravo u toj neposrednosti nalazi se „epicentar preokreta (samoubistva) uvijek-moje subjektivnosti u *subjektivnost-za-Drugoga*.”¹¹ Levinas smatra da je pristup licu drugoga „neposredno etički”¹², pa je prema njegovom tvrđenju, time i odgovornost „suštinska, primarna i fundamentalna struktura subjektiviteta.”¹³ Takođe, posebno ističe da je taj intersubjektivni odnos nesimetričan¹⁴. Ta nesimetrija znači preuzimanje odgovornosti bez očekivanje uzvratne reakcije. Dijalektika davanja i primanja osnova je etičkog života¹⁵. Za Levinasa dijalog nije samo verbalna razmjena kao kod Sokrata ili Habermasa, već je susret s licem Drugog koje nije samo fizičko nego i simboličko.

Globalizacija u tehnici i tehnologiji je, dakle, izmijenila odnos komunikacije, a samim tim i doživljaj *Drugoga*, dovodeći u opasnost postizanje uslova za odvijanje istinskog dijaloga. S tim u vezi, promijenjen je i odnos u kom bivstvovanje-za-Drugog podrazumijeva odgovornost za Drugog, u kom bi susret s Drugim smjestio trebao označiti „moju odgovornost za njega”¹⁶. On

⁸ Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu”, 2005, str. 10.

⁹ Levinas, Emmanuel. „Antlitz und erste Gewalt: Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik”, u: *Spuren* 20, 1987, (29-34), str. 32.

¹⁰ Badju, Alan. *Žudnja filozofije*. Civilni forum Nikšić, Nikšić, 2015, str. 177.

¹¹ Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger: ontološka i etička diferencija i pitanje ljudske zajednice*. Jasen, Beograd, 2006, str. 246.

¹² Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1985, str. 85.

¹³ *Isto*, 95.

¹⁴ *Isto*, 98.

¹⁵ Smith, Nicholas. „Levinas, subjektivnost i sveto”, u: *Filozofska istraživanja*. 81-82 god. 21 Sv. 2-3, 2001, (397-409), str. 407.

¹⁶ Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger*, str. 255.

insistira na odgovornosti za Drugoga jer preko Drugoga mogu doći do sebe. Levinasovska briga i odgovornost za Drugoga od presudne je važnosti i za nas same. Levinas pitoreskno objašnjava kako izgleda i kako djeluje autentična veza lica i govora, odnosno odgovornosti:

„Koža lica je ono što ostaje najviše ogoljeno, najviše izloženo. (...) Lice je ranjivo, ugroženo, ono kao da poziva na čin nasilja. Istovremeno, lice je ono što nas sprečava da ubijemo. (...) Lice i govor su povezani. Lice govori... govor, tačnije, odgovor ili odgovornost, to je ono što čini autentičnu vezu.”¹⁷

Prema Levinasu, ropstvo je metafora za svaki odnos u kom bezlično dominira nad ličnim, a to važi za racionalne sisteme mišljenja, institucije, pa čak i filozofiju ukoliko zaboravi etičku odgovornost¹⁸. Jezik, nadalje, nije neutralna (bezlična alatka), već odgovornost prema Drugome¹⁹. Ideja o dijalogu kao razmjeni zamagljuje etičku dimenziju koja ne može u levinasovskom smislu biti simetrična²⁰. Istinska i suštinska komunikacija, prema njegovom tumačenju ne počinje onda kada govorim, već kada Drugog čujem kao lice koje mi se obraća – i koje me obavezuje. Dakle, lice Drugog govori i bez riječi i stoga je prema Levinasu *govor* mnogo dublji od jezika. U sličnom tonu i Šijaković tvrdi da je Drugi ličnost bez koje je nezamisliv ne samo razgovor, nego i govor, te da upravo odatle proističe neosnovana pretenzija „da se govor drugog može uvijek i do kraja asimilovati razumijevanjem”²¹.

Pojedinac dobija osjećaj *sopstva* kao što i riječi dobijaju stabilno značenje samo u odnosu sa Drugim²². Lice, riječ i stvar u pravom dijalogu, prema mišljenju Matvejevića, uvijek ostaju bez maski²³, dakle ogoljeni i do krajnjih granica izloženi. Ovdje se postavlja pitanje trenutka upoznavanja lica Drugoga, odnosno momenta u kome se čovjek *izlaže*.

Drugi se prema Lakanu upoznaje još u najranijim danima života, u tzv. *stadijumu ogledala*²⁴, što znači da je riječ o najznačajnijem odnosu koji pojedinac može imati i prvom i

¹⁷ Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, str. 128.

¹⁸ Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Martinus Nijhoff Publishers, Hague, Boston, London, 1979, str. 18.

¹⁹ *Isto*, str. 101.

²⁰ *Isto*.

²¹ Šijaković, Bogoljub. *Hermesova krila*. Plato, Beograd, 1994, str. 13.

²² Đurić, Jelena. *Globalni procesi i preobražaj identiteta*. Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2012, str. 180.

²³ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, u: *Borba*, Beograd, 17. maj 1980, str. 12.

²⁴ Lacan, Jacques. „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, u: Elliot, A. (ed.) *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*. Blackwell, Oxford, 1999, str. 62-64.

najznačajnijem *uslovu* među uslovima (za) dijalog(a). Ne treba zanemariti ni to da je odnos za Drugoga, odnosno bivstvovanje za Drugoga, prema Levinasu, ekvivalencija značenju – *biti dobar*, pa na taj način subjekt „osobađajući se zatvorenosti u sebe” zapravo bivstvuje u svojoj dobroti²⁵. Zarad dobrote i u dobroti nastoji da se ogoli dobrotom. Kako Perović bilježi, blizinom bližnjeg rasprskava se čaura zatvorenosti i dolazi do rađanja *sopstva*²⁶.

S druge strane, važno je razumjeti kako filozofija za svoj konačan cilj ima bijeg od lanaca, okvira i stega, svakovrsnog ropstva, oslobođenje uma i otkrivanje istine kao najviše svrhe, što znači da se putem dijaloga jedino može ostvariti izvorna egzistencija. Prema tome, krajnji proizvod filozofije treba da bude „prosvetljenje” i „prevazilaženje pragmatične svijesti.”²⁷ Uživane dijaloške slobode pokazuje besmisao i opasnosti otuđenja, pa se stoga postavlja pitanje, otkuda tolika otuđenost i koji su mehanizmi njene bujnosti.

Proces globalizacije doveo je do proliferacije otuđenja izazivajući na taj način ozbiljnu ugroženost Drugoga, a samim tim i eliminaciju osnovnog (pred)uslova za dijalog. Ako je otuđenjem, odnosno sveprisutnim *posredovanjem*, u globalizovanom poretku došlo do toga da lice Drugoga bude *unakaženo*, kao i da pojedinačna egzistencija u toj unakaženosti prepoznaje svoj bijeg od Drugog i zadovoljenje simulacijom komunikacije time što će pojačati i osnažiti neku vrstu interaktivnosti, onda je dijalog zaista u krizi i filozofija mora iznaći način da zacijeli najprije komunikacijske rane čovječanstva koje užurbano okreće glavu od istine. Prema Gabrijelu Marcelu utjelovljenost označava egzistenciju koja se ostvaruje u odnosu s drugima i u usmjerenosti prema Drugom (koji jeste Bog), pa utjelovljenost definiše kao svojevrsnu manifestaciju *ovog ovdje tijela* sa kojim se istovremeno nije moguće niti poistovijetiti, ali ni razlikovati.²⁸ Marcel dijalog razumijeva kao „susret *ja i ti* koje mogu dati *mi*”²⁹.

Dijalog je presudan element čovjekove egzistencije i nemoguće ga je zaobići i izbjeći njegovo (pre)vrednovanje u globalizovanom svijetu. To znači da se on javlja kao presudan element u međuodnosu pojedinaca, kolektiva, istorije, pojedinca i Boga, kolektiva i Boga, nauke, čovjeka

²⁵ Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger*, str. 162.

²⁶ *Isto*.

²⁷ Răbigan, T., & Stana, D. (2018). Theoretical Aspects of Globalization Philosophy. *Logos Universality Mentality Education Novelty: Philosophy & Humanistic Sciences*, 6(2), 74-86. <https://doi.org/10.18662/lumenphs/13>.

²⁸ Marcel, Gabriel. *Od neprihvatanja do zaziva*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, str. 26.

²⁹ Lučin, Ita; Buntić, Mate; Perić, Zdravko. „Gabriel Marcel i očuvanje osobnosti u intersubjektivnim odnosima”, u: *Mostariensia*, br. 27, 2023, 129–144, str. 139.

i sopstva, kultura, čovjeka i tehnologije, ali i svih onih oblasti u kojima čovjek pokušava zadržati humano lice svijeta i ostati na putu traganja za istinom. Dijaloška priroda zahtijeva čuđenje, slobodu, uvažavanje, hrabrost, ljubav prema istini; ona stvara ličnost, iziskuje intelektualni napor, stremljenje punoći, postojanosti i čvrstini, trijumfu razuma, a ne tijela. Nasuprot dijaloga stoje praznina, nagoni, površnost, nemar, odsustvo duha, loše obrazovanje, svakovrsna stagnacija, intelektualno tavanje i apsolutno sjednjavanje sa tijelom koje u tom slučaju postaje mjera i granica svega, a ponajviše grob *šestog čula – čula za dijalog*.

Dijalog među ljudima, kulturama, državama i religijama u eri globalizacije postaje ključan za očuvanje mira, razumijevanja i saradnje, a samim tim i za održanje savremenog društva i civilizacije u najširem smislu. Tema *Dijalog u doba globalizacije* je, u najkraćem, aktuelna i relevantna jer se bavi osnovnim mehanizmom povezivanja različitih kultura i zajednica u savremenom svijetu, a njenim temeljnim proučavanjem i dubljom analizom moguće je doprinijeti razumijevanju i unaprjeđenju globalnih komunikacijskih procesa, ali i shvatiti tendencije savremenog poimanja komunikacije i dijaloga.

Zbog svega navedenog, značaja teme, ali i njene opširnosti i atraktivnosti, kao i izazovima koji tek slijede, pokušaćemo da ukažemo na dijalošku osu koja se proteže od antike do sadašnjosti i koja je sve do globalizacije uspjela sačuvati i očuvati izvorne modalitete koji su zahvaljujući vječnoj potrebi čovjeka za istinom ostali gotovo netaknuti do uspostavljanja perioda postistine koji je i etimološki najavio mogućnost i opredijeljenost civilizacije da raskrsti sa, prije svega, smislom dijaloga, a onda i istinom kao njegovim korijenom i motivatorom njegove dubine i raskoši.

Takođe, iz svega navedenog jasno se detektuje i odgovor na pitanje „zašto konjukcija dijalog i globalizacija?” Konjukcija „dijalog i globalizacija” zapravo osvjetljava čvrstu međuzavisnost dva savremena procesa čije je zajedničko dejstvo presudno za održivu budućnost čovječanstva. Globalizacija, kao višedimenzionalni fenomen koji obuhvata ekonomsko, političko, kulturno, identitetsko, psihološko i tehnološko povezivanje svijeta, intenzivira i zgušnjava kontakte među različitim ljudima (narodima, kulturama i vrijednosnim sistemima). U tom kontekstu, dijalog postaje neophodan mehanizam za prevazilaženje razlika, izgradnju međusobnog razumijevanja, povjerenja i očuvanje društvene kohezije. Njegov ljudski lik je presudan u eri globalizacije. Dok globalizacija ubrzava cirkulaciju ljudi, ideja i dobara, dijalog omogućava humanizaciju (možda i jedinu!) tog procesa, sprječavajući konflikte i kulturnu homogenizaciju.

Na taj način, dijalog ne samo da prati globalizaciju, već je i uslov njenog etičkog i održivog razvoja, jer bez otvorene, ravnopravne komunikacije među akterima globalne scene, globalizacija lako može prerasti u izvor dominacije, nesporazuma i usloviti robotizaciju čovječanstva čime bi humano lice bilo izbrisano, a svijet doveden pred niz izazova sa kojima bi teško mogao da se nosi.

Prije nego se detaljnije pozabavimo periodom globalizacije, osvrnućemo se na određene pravilnosti i ključna svojstva dijaloga kroz istoriju filozofije. Na taj način dobićemo jasniju sliku o njegovoj transformaciji, ali i fundamentalnim elementima mozaika njegove krize.

2. ISTORIJA DIJALOGA

Istorija filozofije u suštini jeste istorija neprekinutog i dubokog dijaloga, pa je stoga razumijevanje njegove evolucije moguće isključivo sagledavanjem razvoja cjelokupne filozofske misli, njenih sistema, doktrina, teorija i škola³⁰. Dijalog je ujedno i „žanr koji je uspostavio filozofiju kao prepoznatljivu disciplinu”.³¹ Jaspers smatra da za naše samoosvjedočenje ne postoji bitnija realnost od povijesti³², a opšta je istina da se sadašnji trenutak ponajbolje može analizirati upravo u „ogledalu prošlog vremena”, što znači da je najcjelishodnije dati jednu širu sliku kako bi prostor za popunjavanje nedostajućeg elementa mozaika zvanog *dijalog u doba globalizacije* bio što jasniji i kompaktniji.

Prema Jaspersu za istoriju filozofije od suštinskog je značaja uspostavljanje dijaloga, odnosno međuodnosa i komunikacije, jer ono što je istorijski prihvaćeno ne treba pasivno usvajati, percipirati kao datost, već ga sagledati u odnosu na kritičku misao doba u kome je nastalo, kao i u odnosu na kritičku misao koja se javila kasnije kao neka vrsta reakcije u izmijenjenim uslovima. S druge strane, takav metod od pomoći je prilikom detektovanja onih elemenata koji su uspjeli da *prežive* i dopru do našeg doba nepromijenjeni, što će biti indikator čvrstine određene filozofske strukture, ali i onih struktura koji se na nju pozivaju i mogu biti okarakterisani kao njihovi derivati. Od izuzetne je važnosti da takav postupak djeluje kao izazov i podstakne na akciju, da nas dovodeći određene stvari u pitanje održava svjesnim i budnim, trezvenim i razboritim u promišljanju. Ravnodušnost i pasivnost su pogubne varijante i zato se Jaspers snažno zalaže za stupanje u međuodnos³³.

³⁰ Na primjer, postoje shvatanja prema kojima bismo zapadnu filozofiju dijaloga mogli opisati kao „susret sa samom sobom – velikim dijalogom dijaloga” (Peters, Michael; Besley, Tina. „Models of dialogue”, u: *Educational Philosophy and Theory*, 53:7, (669-676), 2021, str. 675).

³¹ De Caro, Mario; Machartur, David. „Hilary Putnam: Dialogical Philosopher”, u: *Philosophy as Dialogue*. The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2022, str. 1.

³² Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*. Naklada breza, Zagreb, 2012, str. 64.

³³ *Isto*, str. 97.

Sama dijalektička³⁴ priroda filozofije sagledava se kao jedan od osnovnih pokušaja teorijskog opravdanja proučavanja istorije filozofije, što prema Grasiji može biti tumačeno na više načina, od kojih su dva najupečatljivija i ujedno najvažnija:

„U skladu sa jednim, filozofija je disciplina čija je suština dijalog. Da bi se bavilo filozofijom trebalo bi da se angažuje u dijalogu i tako razmenjuju ideje. Filozofija ne može da se odvija sama po sebi, njoj je potrebno uzimanje i davanje koje je toliko očigledno u Platonovim spisima. U skladu sa drugim, dijalektička priroda filozofije znači da se filozofija kreće u skladu sa izvesnim zakonima mišljenja, to jest po izvesnim obrascima koji vode ka cilju. Oba ova tumačenja dijalektičke prirode filozofije mogu biti upotrebljena da bi opravdala proučavanje istorije filozofije.”³⁵

Grasija smatra da upravo proučavanje istorije filozofije pruža savremenim filozofima (misliocima) najboljeg mogućeg partnera u dijalogu, jer je notorna činjenica da se, kada je riječ o kvalitetu, istorija filozofije bavi isključivo najvećim umovima³⁶. Dakle, postojanje mogućnosti (ali i *dara!*) da se bude u dijalogu te vrste znači svojevrstu privilegiju koja u svojoj širini biva dostupna u jednom svom opsegu, ne i u cjelini, horizontom obrazovanja i sposobnostima i afinitetima onog koji se u takav dijalog kani upustiti. Tako, filozof istorije, prema Šušnjiću, ocjenjuje *smisao* istorijskih događaja, jer se prema svetim spisima vrijeme *ispunilo istinom i smislom*³⁷, što znači da je historiografski fakticitet bez smisla apsolutno neupotrebljiv i beznačajan jer ne ostavlja posljedicu kojom se vrijedi baviti. Međutim, postavlja se pitanje filozofije u vremenu, odnosno mjere okvira koji nam u *smislu* zadaje istorija, tj. koliko slobode preostaje tumaču veza sa prošlošću.

Shodno tome, na ovom mjestu valja ukazati i na Kangrginu distinkciju između *istorije* i *povijesti*, gdje *istorija* biva omogućena spontanom i slobodnim činom koji ustvari jeste *povijesni*³⁸. Uprkos tome što je zbog ovakve teze bio kritikovan, Kangrga joj je ostao dosljedan, pravdajući je i jezikom neophodnim za filozofiranje³⁹. Detaljnije o ovoj distinkciji govori u djelu *Praksa, vrijeme svijet*, gdje takođe naglašava promjenu svijeta (stvaranje novog svijeta) koji omogućava upravo povijesnost stvarajući *revoluciju*⁴⁰. Sljedstveno tome, Kangrga smatra da *re-evolucija* ne znači ni puko ponavljanje *povijesti*, niti apsolutni *reset*, odnosno prekid, već ponovni početak

³⁴ U svom etimološkom značenju izraz dijalektika prosto znači „vještina raspravljanja” ili „nauka raspravljanja”, ali je sa filozofskog aspekta ovaj riječ vremenom zadobila posebno značenje. (Policer, Žorž. *Osnovni principi filozofije*. Prosveta, Beograd, 1951, str. 97. i 173.)

³⁵ Grasija, H. E. Horhe. *Filozofija i njena istorija*. „Filip Višnjić”, Beograd, 2002, str. 160.

³⁶ *Isto*.

³⁷ Šušnjić, Đuro. *Ribari ljudskih duša*. Čigoja štampa, Beograd, 2011, str. 10.

³⁸ Kangrga, Milan. *Klasični njemački idealizam*. FF Press, Zagreb, 2008, str. 37-38.

³⁹ *Isto*, str. 38.

⁴⁰ Kangrga, Milan. *Praksa vrijeme svijet*. Nolit, Beograd, 1984, str. 311.

povijesti u smislu povratka izvornom smislu egzistencije, pošto povijest nije mehanički, pravolinijski slijed događaja, nego prostor slobodnog djelovanja i mišljenja, tj. događanje koje se u istom činu „živi, djeluje, praktikuje i misli“⁴¹. U kontekstu dijaloga, ovakav Kangrgin stav možemo iskoristiti za potkrjepljenje teze o neprekinutom dijalogu koji se ne ponavlja, već se obnavlja kroz istoriju filozofije. Takođe, bez Kangrgine ideje o slobodi kao elementu i obilježju povijesnosti nije na valjan način moguće ni govoriti o dijalogu jer sam dijalog egzistira isključivo u slobodi. Dijalog stoga, kao biljka koja ide za suncem, u povijesnoj ravni zapravo neprestano re-evoluira⁴² ispitujući granice slobode, od Platona do vještačke inteligencije. To je, dakle, događanje, a ne gotova stvar, pa se stoga filozofija i dijalog, shvaćeni u vremenu, mogu razumjeti u kontekstu Kangrgine ideje koja podrazumijeva sjedinjavanje teorije i prakse, tj. mišljenja, djelovanja i življenja.

Kroz svoju dugu i bogatu istoriju dijalog je, kao uostalom i sama filozofija od koje je neraskidiv, bio različito tumačen i doživljavan, prolazeći kroz niz etapa koje su svojim karakteristikama uticale u većoj ili manjoj mjeri na njegove mijene. Pojam *dijalog* – razgovor ili rasprava (od starog grčkog *Dialogos*⁴³), upućuje na obavezujuću, obligatornu, komunikativnu formu prema drugom koji je u razgovoru⁴⁴, dok ga Vujaklija u svom poznatom *Leksikonu* tretira i kao „literarnu umjetničku formu u antičkoj filozofiji koju su stvorili sofisti, Sokrat i naročito Platon“⁴⁵. Gadamer, imajući u vidu Platonove dijaloge, uviđa kako upravo ta forma rehabilituje jezik i pojam unutar izvornog dijaloškog dinamizma, čime se govor štiti od bilo kakve dogmatske rigidnosti ili pak konceptualne instrumentalizacije.⁴⁶ Pišući o porijeklu filozofskog dijaloga Huizinga upravo zahvaljujući dijalogu ukazuje na elemente igre u filozofiji jer je, kako bilježi, dijalog fikcija, umjetnička forma te da uprkos tome što je ophođenje starih Grka bilo na visokom nivou u stvarnosti, ono se nikada nije uspjelo primaći onom književnom obliku dijaloga.⁴⁷

⁴¹ Isto.

⁴² U kontekstu dijaloga, Kangrgin pojam *re-evolucije* treba shvatiti kao svojevrsan otpor konformizmu i automatizmu mišljenja, jer je riječ o uslovima koji ne daju potencijal za razvoj dijaloga.

⁴³ Grčki *διάλογος*: razgovor. Rječica *διά* u starogrčkim složenicama znači *kretanje, međusobni odnos, rastavljanje i nadmetanje*.

⁴⁴ Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu“, str. 9.

⁴⁵ Vujaklija, Milan. *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd, Prosveta, 1980, str. 218.

⁴⁶ Gadamer, Hanse Georg. *Istina i metoda – osnovi filozofske hermeneutike*. IP „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1978, str. 403.

⁴⁷ Huizinga, Johan. *Homo ludens – o podrijetlu kulture u igri*. Naprijed, Zagreb, 1992, str. 137.

Filozofija dijaloga najčešće i najprostije vidi kao razgovor čiji je cilj detaljna analiza i obrazlaganje konkretnog problema čija svrha jeste njegovo realno razrješenje, što predstavlja samo jedna u nizu definicija koja sadrži određen broj nedostataka na koje ćemo u određenoj mjeri ukazati kako rad bude odmicao. Slobodan Tomović dijalog definiše kao „pouzdanu sredstvo za razilaženje u mišljenju. Solizam kojim se služi svaka strana u dijalogu u potrazi za identitetom”⁴⁸. Dijaloški oblik, kako je već naznačeno, vezujemo isprva za Sokrata, nešto kasnije i za sofiste, a onda Platona čije je tumačenje mišljenja kao *razgovora duše sa sobom* pokazalo zapravo kako dijalog postepeno evoluirao do savršenstva. Sofisti su, dakle, označeni kao inicijalna varijanta svjesne upotrebe dijaloga koji predstavlja alat u kontekstu klasične dijalektike, odnosno uspostavljanja jasnog odnosa: teza – antiteza. Dijalektičku vještinu i njene mogućnosti Platon posebno tretira u VII knjizi *Države*, odnosno u „Sofistu” i „Državniku”.

Definišući *filozofski dijalog*, a imajući na umu *spor* kao pokretačku silu, Slobodan Tomović primjećuje da se „dijalogizma ne ukidaju suprotstavljena gledišta osim ako je Platon njihov autor”⁴⁹, dok Miloš Đurić, govoreći o suštini i metodi dijalektike, posebno ukazuje na obrazac po kome se učesnici razgovora u postavljanju pitanja i davanju odgovora „klone svakog nesporazuma”:

„Suština dijalektike sastoji se u zajedničkom pretresanju neke stvari i tom prilikom različita lica upoređuju svoja uverenja; ona ne idu za tim da u tom pretresanju blistaju nego da dolaze do saznanja. Otuda se rađa i metoda: ona se sastoji u uzajamnim pitanjima i odgovorima. Pitanja se postavljaju i odgovori se daju tako da se učesnici klone svakog nesporazuma.”⁵⁰

Đurićeva sintagma *da se učesnici klone svakog nesporazuma* ne znači da je dijalog u toj varijanti bespolemičan, mrtav i u krajnjem jalov, naprotiv, on koristi polemiku kao moćno sredstvo i alat, transformišući takvo stanje u oblik svojevrsnog „plemenitog konflikta”⁵¹, koji je zapravo prava eksplikacija *izbjegavanja nesporazuma* o kom Đurić piše. Ovdje je nužno ukazati da Predrag Matvejević razlikuje *polemički dijalog* i *dijalošku polemiku*, uz isticanje da nije svaka polemika dijalog, te da se dijalog od polemike može razlikovati po „stupnju opreke i po vlastitosti izraza.”⁵² Uz uvažavanje ovog stava, slobodni smo dodati i težnju za istinom kao presudan faktor

⁴⁸ Tomović, Slobodan. *Kroz svijet ideja*. Komovi, Andrijević, 2005, str. 24.

⁴⁹ Isto, str. 205.

⁵⁰ Đurić, Miloš. „Napomene i objašnjenja”, u: Platon. *Dela (Ijon, Gozba, Fedar...)*, Beograd, Dereta, 2006, (21-77), str. 291.

⁵¹ Radojković, Miroljub. „Komunikacija i dijalog”, u: *Polja*, br. 287, 1983, str. 10.

⁵² Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

razlikovanja koji se po važnosti može naći ispred spomenuta dva koja determinišu nijanse. Mišel Fuko na tom fonu razlikuje dijalog od polemike ističući da je polemika oblik diskursa koji ne predstavlja potragu za istinom jer njeni učesnici sagovornike posmatraju kao neprijatelje, a ne partnere koji će pomoći na putu do istine⁵³. Polemika je, stoga, prema njegovom viđenju, svojevrsni alat političara, a ne metod dolaska do istine, pa stoga bira da ne učestvuje u polemikama, već samo u dijalozima.

Dakle, suština filozofije kao discipline jeste dijalog. On je njen glavni metod i istovremeno cilj, ako imamo u vidu globalizovani svijet kao svijet otuđenja i prepreka dijalogu. Uzimanje i davanje na kom filozofija insistira preduslov je promjena i pomaka na nivou civilizacije, ne zanemarujući aspekt dijalektičke prirode filozofije koja se transformiše u skladu sa određenim zakonima mišljenja.⁵⁴

Zbog svega navedenog, nužno je u nastavku u najkraćem ukazati na istoriju dijaloga kroz istoriju filozofije prateći određene zakonitosti koje su opredmetile glavne promjene u vidu osnovnih dijaloških preokupacija. Uz napomenu da je nemoguće ukazati na sve aspekte razvoja dijaloga kroz istoriju, na ovom mjestu daćemo pregled osnovnih i najupečatljivijih odlika koje nam omogućavaju bolje sagledavanje položaja dijaloga u samoj eri globalizacije, a u skladu sa potrebama našeg rada.

2.1. Dijalog u antici

Kada je riječ o istoriji grčke misli, pojava polisa predstavlja presudan događaj, jer je upravo njegov nastanak i razvoj uticao na to da cjelokupan društveni život i međuljudski odnosi poprime novi, drugačiji oblik, a (raz)govor (odnosno dijalog), prema Žan-Pjer Vernanu, zadobije nadmoć nad svim drugim sredstvima vlasti⁵⁵. Vernan bilježi i da „govor nije obredna riječ, tačna formula, već protivrječna rasprava, diskusija, argumentacija”⁵⁶, pa je stoga nastanak polisa u tijesnoj vezi i

⁵³ Foucault, Michel. „Polemics, Politics and Problematizations”, Interview by P. Rabinow, May 1984, In *Essential Works of Foucault* Vol. 1. The New Press, 1998.

⁵⁴ Grasija, Horhe. *Filozofija i njena istorija*. Filip Višnjić, Beograd, 2002, str. 160.

⁵⁵ Vernan, Žan-Pjer. *Poreklo grčke misli*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Dobra vest, Novi Sad, 1990, str. 51.

⁵⁶ *Isto*, str. 52.

sa nastankom same filozofije, odnosno politike⁵⁷. Na tom tragu se i konstatuje da je čovjekova *polisna*, odnosno politička priroda fundamentalno povezana s tim što jedino čovjek posjeduje *logos*⁵⁸, pa zato određenje čovjeka kao istovremeno i *polisnog* i *logosnog* bića znači, kako primjećuje Bogoljub Šijaković „da je razum politički i da je politika razumska”⁵⁹. Činjenica je da se u Grčkoj razum najprije izražava i uspostavlja na političkoj ravni, pa stoga ne iznenađuje što Aristotel nije pravio naročitu razliku između *homo sapiensa* i *homo politicusa*, već je ova dva pojma gotovo izjednačavao⁶⁰.

Sokrat, kao što je poznato, nije ništa pisao, već o njegovom životu i radu doznajemo ponajviše od Platona. Sokrat je svoje filozofsko učenje usmeno izlagao u govorima i dijalozima na atinskim javnim prostorima, ulicama i trgovima, što samo ukazuje na značaj i posljedice javne rasprave o određenim pitanjima njegovog doba. U toj perspektivi treba razumjeti i formiranje veze među građanima čiji modalitet mijenja, odnosno uspostavlja konstituisanje polisa kao jedine veze među njima, o čemu svjedoči i činjenica da su Grci riječ *političko* koristili kako bi označili ono što pripada polisu.

„Polis se u specifičnom smislu odnosi na grad koji je bio istovetan sa gradskom zajednicom, jer ga je utemeljavala i konstituisala čitava ova zajednica. Polis je pored kuće bio jedina značajna veza između građana. Sve druge pripadnosti u velikoj meri odnosile su se na grad (na primer zajednice kulta) ili su imale mali značaj izvan privatne sfere (na primer, ekonomski odnosi). Za Grke, dakle, suprotnost *političkom* bila je *privatno, lično, sebično*. *Političko* znači isto što i *zajedničko* (koynos, xynos) i upućuje na ono što se tiče svakog pojedinca. Grci su povezivali ovu reč – u njenom specifičnom značenju - sa polisom slobodnih i jednakih ljudi; ona označava suprotnost *despotskom*, zapravo suprotnost svakom obliku vladavine u kojem manjina gospodari nad većinom”⁶¹.

Na osnovu tih i takvih shvatanja, polis je doprinio i uspostavljanju jedinstvenog identiteta koji je vrhunac doživio u Grčkoj, a ticao se određenja da je politička pripadnost građanina (njegova

⁵⁷ Nužno je upravo na ovom mjestu ukazati na pojedine tvrdnje da globalizacija „označava kraj nacije-države i smrt politike”. (Held, David, et al. „Globalization”, u: *Global Governance*, vol. 5, no. 4, 1999, str. 483–96. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/27800244>. pristupljeno: 23. 2. 2025)

⁵⁸ Logos je, prema Šijakoviću, ulaznica za dijalogos. (Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*. Unireks, Podgorica, 1994, str. 145) Takođe, Slobodan Žunjić ukazuje na to da bez nas „govorećih i umujućih” nema logosa, ali da je logos u izvjesnom smislu i „(samo) pokazivanje bivstvovanja”, te da stoga određenje logosa ostaje „stalni zadatak mišljenja”. (Žunjić, Slobodan. „Logos – skica za istoriju pojma”, u: *Luča*, br. 1-2, Nikšić, 1989, str. 119)

⁵⁹ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 22.

⁶⁰ Vernan, Žan-Pjer. *Poreklo grčke misli*, str. 122.

⁶¹ Majer, Kristijan. *Nastanak političkog kod Grka*. IP „Albatros plus”, Beograd, 2002, str. 27-28.

pripadnost polisu), bila zapravo „opšta pripadnost iznad svih ostalih pripadnosti”⁶². Na tom fonu opšti interes zadobija toliku moć da su građani, na planu građanske pripadnosti „određivali politiku isto koliko je i ta politika određivala njihovo ponašanje.”⁶³ S tim u vezi moramo razumjeti i upućenost članova polisa jednih na druge koja je prouzrokovala jednu novu dimenziju komunikacije.

Nadalje, polis je predstavljao i logičku personifikaciju uređenosti i opšteg poretka koji funkcioniše kao antipod haosu. Iz kosmosa je rođen polis, a iz polisa mudrost i filozofija koje slijede poredak uređenosti i skladnosti, što riječ kosmos u svojoj osnovi (*kosmein*) i znači – urediti, srediti, usaglasiti, dovesti u saglasje i balans: „Kosmos rađa polis, polis rađa nauku i filozofiju, umjetnost i tehniku. Korijen i temelj svega toga je kosmein: uređivanje i dotjerivanje, uljepšavanje i zbrinjavanje.”⁶⁴

Polis je, prema Hani Arent, za svoju osnovnu funkciju imao i umnožavanje „prilike za sticanje besmrtnosti slave”⁶⁵. Nadalje je ta funkcija proširena i na *pripovijedanje* o ljudskom činu, pa je polis, prema Arentovoj, trebao umnožiti šanse za svakoga da se istakne, odnosno da „u činu i riječi pokaže ko je u svojoj jedinstvenoj različitosti”⁶⁶, u čemu svakako prepoznajemo glavno obilježje, odnosno svrhu dijaloga.

Sokrat je, kako smo već spomenuli, poznat po svojim dijalozima, ali i metodima putem kojih je istraživao moralne koncepte, tako da se smatra ocem i osnivačem etike ili moralne filozofije, ali i filozofije uopšte (na fonu prethodno naznačenog nastanka polisa i nastanka same filozofije). Takođe, Aristotel je o Sokratu govorio kao o pronalazaču metode definicije i indukcije, koje je smatrao ključnim u naučnim istraživanjima. S druge strane, i njegov poziv na samospoznaju može se posmatrati kao agregat duha kulture, jer: „duh kulture sadržan je u sokratovskom pozivu na samospoznaju, u cilju moralnog poboljšanja, mudrosti, dobrog života, koji ne samo da donosi sreću, već jeste sreća.”⁶⁷ Sokrat se, na taj način, može doživjeti i kao *revolucionar koji je započeo tradiciju*⁶⁸, kako je zapisao Donald Morrison.

⁶² Isto, str. 42.

⁶³ Isto, str. 43.

⁶⁴ Simeunović, Vojin. „Intersubjektivnost, dijalog, komunikacija”, u: *Arhe*, br. 4, Sarajevo 2005, str. 118-119.

⁶⁵ Arendt, Hannah. *Vita activa*. Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991, str. 20.

⁶⁶ Isto, str. 159.

⁶⁷ Milivojević, Tatjana. „Kultura i sreća”, u: *Kultura*, br. 137, Beograd, 2012, (26-48) str. 26.

⁶⁸ Morrison, Donald. *Socrates*. Cambridge University Press, New York, 2011, str. XIII.

Ono čemu je Sokrat u suštini težio i što je predstavljalo glavni cilj njegove filozofske misije i djelovanja u polisu jeste dovođenje do *samosaznanja* (samospoznanje), odnosno „cjeloživotna briga za dušu i njegovanje duše putem dijaloškog (samo)ispitivanja”⁶⁹, ne samo sebe nego i drugih iz svog okruženja. Kako bi to postigao služio se isključivo svojom dijalektikom, naročitom vrstom raspravljanja u živom razgovoru, koju je permanentno usavršavao i koju je iz dijaloga u dijalog testirao u praksi. Da bi postao jasan i precizan, prema mišljenju Karla Jaspersa, Sokratu su bili potrebni ljudi, dok je istovremeno bio uvjeren kako je i on potreban njima, pošto je veliku pažnju pridavao izgradnji i formiranju karaktera, što nije nasumični proces, nego način da ljudi dođu do samih sebe, da spoznaju istinu:

„Stoga se događalo sljedeće: otkrivanje poteškoće u naoko samorazumljivom, dovođenje u nedoumicu, prisila na mišljenje, nauk traganja, neprekidno postavljanje pitanja i suočenje s odgovorima nošeno osnovnim uvidom da je istina ono što povezuje ljude. Nakon Sokratove smrti iz ove se temeljne stvarnosti rodilo prozno pjesništvo dijaloga čiji je majstor bio Platon”⁷⁰.

Istina je prema Sokratu bila smisao i krajnje ishodište dijaloga i poveznica ljudi, te joj je stoga pridavao najviši značaj: „(...) istinu dopuštam i, štaviše, pozivam te da je govoriš”⁷¹. U Platonovim dijalozima vidimo Sokrata koji je postao poznat po svojim doprinosima polju etike, ali i čuvenim konceptima *Sokratove ironije* i *Sokratovog metoda*. Sokratov (ponegdje i *sokratski*) metod je često upotrebljavan alat u širokom rasponu diskusija, i definisan je kao tip pedagogije u kojoj se postavljaju serije pitanja, ne da bi se pak dobili individualni odgovori, nego da bi se podstakao temeljni uvid u određenu problematiku. Poznata je tvrdnja da neispitan život, život bez istraživanja (dijaloga) nije vrijedan življenja, pa tako u *Odbrani Sokratovoj* vidimo da je čovjekova najveća sreća biti u dijalogu o vrlini i drugim pitanjima koja Sokrat postavlja sebi i drugima.⁷²

Takođe, Aristotel uočava i pokazuje da je *differentia specifica* čovjeka u odnosu na preostala živa bića njegov razum što podrazumijeva, između ostalog, i sposobnost govora ili komunikacije sa drugim bićima i cijelom zajednicom⁷³. Upravo kod Aristotela se ponajbolje uočava neodvojivost filozofije od istine, odnosno dijaloga od filozofije pošto saopštava da se

⁶⁹ Krcunović, Dušan. „Mizologija (Μισολογία) kao stanje duše i društva: Platon i naše vrijeme”, *Slovo*, br. 61, Nikšić, jul 2022, str. 115.

⁷⁰ Jaspers, Karl. *Ljudi sudbine – Sokrat, Buda, Konfucije, Isus*. Agom, Zagreb, 2008, str. 11.

⁷¹ Platon, „Gozba”, u: *Dela*, str. 66.

⁷² Platon. „Odbrana Sokratova”, u: *Dela*, str. 155.

⁷³ Aristotel je fenomen krivice kao i fenomen pravdenosti razmatrao u mnogostrukosti njegovih određenja, pokazujući da se i *Dobro* u praktičkom svijetu određuje na višeznačan način. Uporedi: Kaluđerović, Ž. (2019). „The ancient roots of the modern concepts of justice”. *Glasnik Advokatske komore Vojvodine*, 91 (3), str. 360.

„filozofija s pravom naziva naukom istine, jer svrha posmatračke /nauke/ je istina, a djelatne je čin”.⁷⁴ Međutim, istina do koje se dolazi u dijalogu nije istina kojom se ovladava, već istina koja nas osvaja i u kojoj učestvujemo⁷⁵. Ona stoga ne može biti pojmovno iscrpljena, a dijalog (razgovor) okončan, jer je *nedovršivost* njegovo glavno svojstvo⁷⁶.

Važan pojam na koji je nužno ukazati kada govorimo o razvoju evropske duhovnosti, a koji je svojstven Grcima, jeste *dokolica*⁷⁷, kao svojevrsni preduslov uspostavljanja i vođenja dijaloga. Riječ je, dakako, o fenomenu koji su otkrili i prvi imenovali Grci⁷⁸, i koji će na ovaj ili onaj način determinisati ljudsku civilizaciju do savremenog trenutka. Naime, njima je bilo neophodno slobodno vrijeme za dijalog, a upravo je dokolica omogućavala niz aspekata koji su bili preduslov dijalogu: formiranje mentalnog habitusa za slušanje (potpuno prisustvo u razgovoru, a samim tim i posvećenost), omogućavanje refleksije oličene u promišljanju i preispitivanju, podsticajna klima za spontanost i kreativnost, jednakost u vremenu (ravnopravno uprisutnjenje sagovornika), kao i uspostavljanje dublje povezanosti i empatije. Dakle, uočavamo da je pojam dokolica imao značenje koje je danas nešto izmijenjeno, tj. nije riječ o pežorativnom⁷⁹ kontekstu (pasivnoj zabavi ili pak pukom užitku bez posljedica), već o konceptu slobodnog vremena koje je posvećeno razmišljanju, učenju, dijalogu, a posljedično i aktivnom razvoju duše. Primaran je bio kontekst duhovnog rada, a ne pasivnost, što znači da je to bio prostor u kome su se ljudi posvećivali aktivnostima koje su život činile vrijednim življenja, a dijalog je bio vrhunac toga kao nezamjenjivi alat filozofije. Komprimovano, distinkcija između slobodnog vremena i dokolice najbolje se može uvidjeti u činjenici da slobodno vrijeme može imati svako, ali da svako ne može imati dokolicu⁸⁰. Nadalje, to znači da nije svaki čovjek sposoban da se ostvari u dokolici, tj. da kontemplira, odnosno da se prepusti filozofiranju.

Jasno je, dakle, da su u dokolici mogli uživati samo slobodni građani, te je stoga razumijevanje dokolice kao iskaza građanske slobode sasvim ispravno. Sokratu je zapravo

⁷⁴ Vidjeti: *Metafizika*, 993b, str. 15-25. Upor. Aristotel. *Metafizika*. PAIDEIA, Beograd, 2007, str. 63.

⁷⁵ Šijaković, Bogoljub. *Hermesova krila*, str. 13.

⁷⁶ *Isto*, str. 14.

⁷⁷ Grčki σχολή – scholē (riječ škola izvedena je upravo iz ove riječi).

⁷⁸ Vidjeti: Grazia, Sebastian de. *Of Time Work and Leisure*. The Twentieth Century Fund, New York, 1962.

⁷⁹ Ratko Božović ukazuje na distinkciju između osobe koja je dokoničar (besposlen čovjek) i one koja je dokoličar (čovjek koji pripada stvaralačkom svijetu) (Vidjeti više u: Božović, Ratko. *U traganju za dokolicom*. NJP „Pobjeda”, Podgorica, 2003, str. 163).

⁸⁰ Božović, Ratko. *U traganju za dokolicom*, str. 166.

dokolica omogućila da bude „Sokrat kakvim ga znamo” iz Platonovih dijaloga. Za antičke Grke, naravno, dokolica nije bila luksuz, već osnovni uslov za istinski ljudski život. U tom smislu, misao da bez dokolice nema dijaloga jeste sasvim opravdana.

O samoj vezi dokolica – savremeni dijalog (naročito u kontekstu vještačke inteligencije i društvenih mreža koje doprinose krađi dokolice) biće nešto više riječi u poglavlju „Dijalog kao smisao egzistencije”.

2.1.1. Dijalog kod Sokrata

Kada je riječ o modelima dijaloga, naučnici prave razliku između Platona i Sokrata ukazujući na: eristički oblik (sofistički oblik čija svrha je da se pokaže da je drugi u krivu bez obzira na istinu), elenhos (Sokratova metoda pobijanja kojom se ukazuje na privid znanja kod sagovornika) i dijalektiku (Platonov metod otkrivanja istine, ali koji je različit od Sokratovog elenkusa).⁸¹

Jedno od glavnih obilježja sokratskog dijaloga jesu *da* i *ne* odgovori, pošto Sokrat konstruiše pitanja tako da od svojih učenika pribavi nedvosmislen, jasan i precizan odgovor, odgovor koji zauzima i određuje čist stav i pruža mogućnost uočavanja čvrste pozicije, tako da takva metoda može biti okarakterisana kao Sokratovo ispostavljanje svojevrsnog zahtjeva za stavom kao osnovom filozofiranja.

Sokrat kao sabesjednik bio je uvažen od svojih savremenika, a njegovog značaja kao sabesjednika bili su svjesni i njegovi sagovornici, iskazujući to eksplicitno, poput Agatona u *Gozbi*, na šta je Sokrat odgovarao u svom ironijskom maniru: „Dobro bi bilo, Agatone, kad bi mudrost bila takva da iz punijeg teče u praznijeg od nas, ako se dotičemo jedan drugoga kao i voda u peharima, koja kroz vunu iz punijega teče u prazniji”⁸².

Takođe, koliki značaj za Sokrata ima dijalog vidimo i u *Odbrani Sokratovoj* gdje on objašnjava smrt i „onaj svijet” posredstvom dijaloga (ispitivanja) kao blagostanje. Za njega to blagostanje (*blaženstvo*) podrazumijeva beskrajn razgovor, istraživanje i ispitivanje mudrosti

⁸¹ Peters, Michael; Besley, Tina. „Models of dialogue”, str. 670.

⁸² Platon. *Gozba*, u: *Dela* (Ijon, Gozba, Fedar...), (21-77) str. 26.

mnogih slavnih, historijskih ili mitskih ličnosti (Odiseja, Siziifa, učesnika Trojanskog rata i drugih), koje čovjek nije mogao upoznati za vrijeme svog zemaljskoga života.⁸³

Sokratski metod ili metod *elenchos* predstavlja dijalošku metodu istraživanja koja je ujedno prepoznata kao najveći Sokratov doprinos filozofiji, koji je i danas djelatna kada je riječ o dijaloškom aspektu u najširem smislu. Opšti oblik tako podrazumijeva niz pitanja pažljivo oblikovanih kao provjere logike i činjenica, čija je svrha da osobu ili grupu navedu da osvijeste svoja uvjerenja o istoj temi. Tako formulisana pitanja istražuju definicije i nastoje izdvojiti opšte karakteristike koje povezuju različite pojedinačne primjere. U mjeri u kojoj je ovaj metod koncipiran da eksplicira definicije implicitno prisutne u vjerovanjima sagovornika (sabesjednika), kao i da omogući produbljivanje njihovog razumijevanja razmatrane teme, označava se kao majeutički metod (*maieutics*).

„Sokrat želi pokrenuti tragalački napor, ali s vjerom u nalaženje. On upoređuje tu djelatnost s vještinom babice. Tetet ne zna odgovor, sebe smatra nesposobnim pronaći ga, nije ga ni od drugih saznao, i kaže ‘a ipak ne mogu ga prestati tražiti’. ‘Imaš trudove’, kaže Sokrat, ‘jer nisi prazan, nego bremenit.’”⁸⁴

Ovakav metod posebnu primjenu ima u obrazovanju i naročito je dejstven kada vješt predavač putem njega pokušava slušaoca navesti da sam spozna odgovor i tako ga naučiti, pa se upravo zbog toga smatra jednim klasičnim metodom podučavanja koji je poznat po tome što može da proizvesti istinski autonomne mislioe. Takvi mislioci bi, imajući u vidu sopstveno iskustvo, nastojali sličan model primijeniti na one kojima prenose svoje znanje. Sokrat je nastojao da sagovornika dovede do stanja zbunjenosti poznatog kao *aporia*, obznanjujući sopstveno neznanje i tako dopuštajući drugima da i dalje tvrde da posjeduju znanje. Dijalektiku situiranu u lanac postavljanja pitanja i traganjem za odgovorima, dijeli u dvije neizostavne i veoma važne etape: *ironiju* (odnosno pretvaranje u govoru, svojevrstu simulaciju) i *babičke metode* (odnosno majeutičke metode).

Razgovor bi, uvažavajući navedeni model, trebalo započinjati ironijom jer sagovornik najčešće nema znanja, ili nema dovoljno znanja, o predmetu, odnosno temi razgovora. Sokrat u toj situaciji postavlja pitanje sabesjedniku kako bi on došao do definicije o tome o čemu se vodi

⁸³ Platon. „Odbrana Sokratova”, str. 158.

⁸⁴ Jaspers, str. 14.

razgovor, nakon čega na scenu stupa babička metoda jer je Sokrat mišljenja da je čovjek trudna duša kojoj treba pomoći kako bi se iz nje porodilo znanje. Majeutička metoda zapravo jeste samo specifičan alat kojim se dolazi do istine. Njome se, induktivnim putem, dolazi do ispravne definicije i prave spoznaje određenog pojma, ali bez nametanja *tuđe* istine: „Učitelj, gotovo kako je to govorio Sokrat, majeutički pomaže učeniku da dođe do saznanja, ali i da prosuđuje njegovu valjanost bez nametanja svog *puta* i svoje *istine*.“⁸⁵

Platonova predstava Sokrata, odnosno njegovih dijaloga, ponajbolje pokazuje odnos pitanje-odgovor kao odnos u kom obje pozicije, dakle onoga koji odgovara, ali i onoga koji pita jesu podjednako teške. Prema Gadameru, upravo ta zapletenost i komičnost u kojoj Sokratov sablesjednik pokušava da se iskobelja iz situacije u kojoj je on taj koji odgovara na pitanja i postane onaj koji pita, pokazuje svu težinu situacije za onoga koji pita, pa Gadamer tu vidi distinkciju između pravog i nepravog govora⁸⁶. Gadamer, dakle, primjećuje da za „onoga koji u govoru nastoji samo da zadrži svoje pravo, a ne želi uvid u stvar, zaista je lakše da pita nego da odgovara.“⁸⁷ Međutim, onaj koji je namjeran ostvariti uvid, mora htjeti znati, jer „smisao pitanja i čini da pitano bude otvoreno u svojoj upitnosti. Ono mora tako da lebdi da *pro* i *contra* budu u ravnoteži.“⁸⁸ Preciznije, „onaj ko hoće da misli, mora se pitati“⁸⁹.

Pored ironije, Sokrat se služi i *stidom* kao izuzetno važnim alatom za postizanjem cilja, a ponajbolji primjer tome jeste dijalog *Gorgija*, u kom Sokrat nadobudnog mladića natjera da osjeća stid zbog svoga ponašanja. Takođe, Sokratovo ispitivanje možemo podijeliti na neposredno i posredno. Obilježje prvog jeste da je vodio razgovor sa drugima i ispitivao ih, dok je u posrednim ispitivanjima čitao što su drugi napisali, a zatim njihove odgovore opovrgavao posebnom metodom koja je bila svojevrsna sinteza sokratske ironije i sokratske majeutike.

Važno je napomenuti i da je sintagmu *unutrašnji dijalog* prvi upotrebio Sokrat prema svom učeniku Platonu, te da je posredovanje od učitelja do učenika u tom smislu bilo i neizbježno, ali i veoma plodotvorno:

„Neizbežno jer Sokrat nije zapisivao svoje misli već je razgovarao. Naročito je zapazio značaj razgovora u formi dijaloga. Njegov učenik Platon, pak, uočio je značaj Sokratovog usmenog

str. 20. ⁸⁵ Zenović, Predrag. „Obrazovanje za 21. vijek – između etike i identiteta“, u: *Matica*, br. 72, 2017, (7-28),

⁸⁶ Gadamer, Hanse Georg. *Istina i metoda – osnovi filozofske hermeneutike*, str. 397.

⁸⁷ *Isto*.

⁸⁸ *Isto*.

⁸⁹ *Isto*, str. 410.

otkrivanja razlike između mnjenja i znanja. Platon je ne samo pričao, nego i pisao u formi dijaloga. Pisanje je, naravno, imalo takođe dodatu, vrlo važnu vrednost. Ono zapisano je otkriće činilo trajnim, a zapisana forma dijaloga trajni mehanizam otkrivanja, zadobivši i na formalnom nivou novu vrednost”⁹⁰.

Međutim, vođenje unutrašnjeg dijaloga, njegova dubina i kvalitet, ali i trajnost, zavise od sposobnosti i duha pojedinca da takav dijalog povede, pa stoga na pitanje šta čini čovjek kada misli, Slobodan Tomović odgovara: „Vodi unutrašnji dijalog najbolji koji je u stanju da vodi”.⁹¹ Voditi unutrašnji dijalog, ne znači uvijek isključiti klasični dijalog. Riječ je o najčešće istovremenom procesu, što slikovito pronalazimo u zapisu Danila Nikolića koji kaže da susretu dva pisca (i uopšte čovjeka, ne samo pisca) prisustvuje najmanje šest osoba: *kako oni jedan drugog vide, kako sami sebe vide i kakvi su u stvari*⁹².

Sokrat je moć sopstvenog karaktera ispoljavao riječju, koju nikada nije zapisao, pokazujući time koliko mu je „apsolutno važan bio odnos između izgovorene riječi i živog čovjeka kome je upućena.”⁹³ Suštinski, čin Sokratove smrti trebalo je da zatre njegovu riječ, ali je upravo taj čin probudio svijest uskog kruga njegovih sljedbenika koji su njegovu moćnu riječ i dijaloge učinili dostupnim najširoj javnosti do dan danas⁹⁴. Na taj način su nam omogućili nastavak jednog svjetskog dijaloga koji je započeo Sokrat. Takođe, dijalog u antici je idealtipski primjer dijaloga i stoga služi kao obrazac, odnosno referentno tijelo u odnosu na koje samjeravamo sva druga kretanja dijaloga do savremenog doba, ali i ono u budućnosti kom bi valjalo stremiti. Ujedno u tome i leži opravdanje što se u ovom radu koji se tiče dijaloga u doba globalizacije daje istorijski prikaz evolucije dijaloga.

Koncept dijalektike, shvaćen kao jedinstvo suprotnosti, postojao je i u filozofiji Heraklita iz Efesa, koji je smatrao da je sve podvrgnuto kontinuiranom mijenjanju, koje proizilazi iz unutrašnjih sukoba i opozicija, pa se stoga i sama istorija dijalektičkog metoda može razumjeti kao istorija filozofije.

⁹⁰ Bodin, Milenko. „Unutrašnji dijalog kao društveni resurs saznanja – od Sokrata do modernih sofista”, u: *Nacionalni interes*, br. 3, Beograd 2017, (107-119) str. 107, 108.

⁹¹ Tomović, Slobodan. *Kroz svijet ideja*, str. 391.

⁹² Nikolić, Danilo. *Fragmenti o prolaznom ludilu*. Književna opština Vršac, Vršac, 2020, str. 273.

⁹³ Jeger, Verner. *Paideia (oblikovanje grčkog čoveka)*. Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991, str. 239.

⁹⁴ *Isto*, str. 238.

2.2. Srednjovjekovna filozofija i dijalog

Evoluciju srednjovjekovne filozofske misli treba pratiti i sagledavati u odnosu na dijalog sa tekstovima⁹⁵ prethodnog perioda čiji su autori antički i ranohrišćanski mislioci, uključujući i patrističku filozofsku misao. Mada su srednjovjekovni filozofi u početku bili slabije upućeni na antičke tekstove, najznačajniji otklon, odnosno reakcija na njih jesu upravo obilježja koja se u filozofiji, ali i drugim disciplinama posmatraju kao najupečatljivija promjena toga perioda, pa se iz tog razloga valja držati dijaloga sa tekstovima antičke filozofije koja je otjelotvoreno prije svega u komentaru i raspravi. Takođe, riječ je o prvom razdoblju koje je na, uslovno rečeno, sistematizovan način moglo komunicirati sa čitavom jednom prethodnom epohom, tako da je dijalog u tom smislu po prvi put s tog aspekta bilo moguće povesti na taj način. Dakle, po prvi put je poveden dijalog sa jednom epohom.

Komentari antičkih i ranohrišćanskih tekstova služili su srednjovjekovnim filozofima za svojevrsni obračun sa naslijeđenim tradicijama, dok se s druge strane, rasprava, kao modalitet karakterističan za univerzitetski habitus poznog srednjeg vijeka ne ustremljuje na tekstove određenih autora, nego na markantna filozofsko-teološka pitanja koja se detaljnije razrađuju i oko kojih se polemiše.

Srednjovjekovni filozofi su, prikupljanjem bitnih paragrafa i argumentacije rasute po literaturi, omogućili modalitet sistematskog prosuđivanja o suprotstavljenim tvrdnjama, pa su na taj način ovakve dijalektičke strukture mišljenja podstakle evolutivni razvoj bitnih alatki promišljanja, analize i argumenatovanja koji su prikladni za temeljnije filozofsko istraživanje. S tim u vezi, tehnizacija ovakvih sholastičkih načina mišljenja izazvala je obrušavanje renesansnih humanista koji su na koncu i ugasili razdoblje srednjovjekovne filozofske misli. Ovaj pravac je dominirao srednjovjekovnom filozofijom, sa fokusom na analizu i sistematizaciju teoloških i filozofskih pitanja. Mnogi skolastički filozofi, poput Tome Akvinskog, koristili su dijalog kao metodu razrade argumenata i rasprava.

⁹⁵ Maršal Mekluan primjećuje da rukopisna kultura jeste *razgovorna* (italic autora) „makar samo zato što su pisac i njegova publika fizički povezani oblikom publikacije kao izvođenja”. (Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*. Nolit, Beograd, 1973, str. 105)

Srednjovjekovni univerziteti imali su dijalektiku⁹⁶ (termin *logika* postala je kasnije njen sinonim) kao jednu od najznačajnijih disciplina (dio trivijuma, pored retorike i gramatike). Prevažadno usmjeren na Aristotelovo djelo (Aristotel je napisao prvu knjigu o dijalektici, ali nije bio prvi dijalektičar⁹⁷), prvi srednjovekovni filozof koji je radio na dijalektici bio je Boetije, da bi nakon njega taj rad bio sve intenzivniji.

Dijalektika je, najšire shvaćeno, teorija koja pojašnjava da se čovjekovo mišljenje razvija pomoću mehanizma koji se naziva dijalektička trijada: *teza*, *antiteza* i *sinteza*⁹⁸. Sukob između *teze* i *antiteze*, po prirodi stvari, traje sve dok se ne postigne završni korak, koji predstavlja svojevrsno rješenje, odnosno *sintezu*. Poper naglašava da se u tom slučaju *sinteza* ne smatra krajem, jer ona kao takva može izazvati nova neslaganja i istovremeno postati *teza* za neku novu i drugačiju *antitezu*⁹⁹. Ciklus se tad nastavlja do uspostavljanja neke nove *sinteze*. Takođe, kada je riječ o razvoju mišljenja u kontekstu dijalektike, ne znači nužno da će trijada uvijek završiti *sintezom*. Moguće je da će dijalektički proces rezultirati odbacivanjem *teze* ili pak *antiteze*¹⁰⁰.

Na tom fonu je posebno važno istaći doprinos Svetog Avgustina čije protivnike upoznajemo upravo iz njegovih rasprava sa njima. Skot Eriugena razmatra bivstvovanja boga, prirode i čovjeka u neoplatonskim kategorijama sa dijalektičkom slobodom razvijanja. Abelar se bavi metodom dijalektičkih suprotnosti kao osnovnim putem razmatranja problema. Time što pita do kraja suprotstavljajući ono što je protivrječno, on postaje utemeljivač skolastičke metode koja svoj vrhunac dostiže kod Tome Akvinskog. Time se, suštinski, ukida naivno postavljena hrišćanska supstanca¹⁰¹.

Teološki dijalozi su najčešće uključivali raspravu o prirodi Boga, moralnosti i spasenju, a često su vođeni između različitih religijskih tradicija ili unutar iste tradicije, što je znatno doprinijelo razvoju filozofske misli.

Dijalektičari smatraju da su protivrječnosti i neslaganja više nego korisni za napredak, što nije sporno, ali Poper proširuje to viđenje dodajući da je ono uredi ukoliko se mi ne zadovoljavamo

⁹⁶ Filozofski rječnik dijalektiku definiše kao vještinu dijaloga i diskusije koja se razvija od Platona pa nadalje podrazumijevajući svaki odnos promjene, vješte mijene, kretanja, razvoja i gibanja. (Grupa autora (ur. Vladimir Filipović). *Filozofski rječnik*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989, str. 72-73)

⁹⁷ Perišić, Vladan. „Rađanje dijalektike iz duha aporetike”, u: *Luča*, br. 1-2, Nikšić, 1989, str. 142.

⁹⁸ Popper, Karl. „Šta je dijalektika?”, u: *Luča*, br. 1-2, Nikšić, 1989, str. 121.

⁹⁹ *Isto*, str. 122.

¹⁰⁰ *Isto*.

¹⁰¹ Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, str. 104.

protivurječnostima, već ih nastojim popraviti, tj. ukoliko se zadovoljimo protivurječnostima, one automatski gube svaku plodnost¹⁰².

Srednji vijek je, dakle, bio vrijeme sukoba između različitih filozofskih i teoloških tradicija, kao što su grčka filozofija, hrišćanstvo, islam i judaizam. Filozofi su često pokušavali da usklade razmišljanja klasičnih mislilaca, poput Aristotela, s religijskim učenjima. Filozofi poput Averoesa pokušavali su da pomire aristotelizam sa islamskom teologijom, a njegova djela su podstakla filozofske rasprave na srednjovekovnim univerzitetima. Pilpul je na prelazu iz srednjeg u novi vijek bila česta spekulativna metoda kod Jevreja kojom su tumačili Talmud, a koju je Hajnrih Grec okarakterisao kao „zapanjujuću sposobnost ingenioznih razmatranja na temelju Talmuda.”¹⁰³

Već pri kraju srednjeg vijeka, humanizam je počeo da se razvija kao reakcija na skolastiku, dajući primat ljudskom iskustvu i racionalnosti, što je dovelo do novih dijaloga o prirodi ljudskog postojanja i etici, čije ideje su i danas u velikom obimu aktuelne.

2.3. Dijalog u novovjekovnoj filozofiji

Ovaj period specifičan je po tome što se kao osnovna karakteristika razvoja filozofije determiniše oslobađanje od religijskih dogmi i upućenost na naučna saznanja i egzaktne principe matematike, metematičke logike i fizike. Za Kanta je dijalektika u antičkom dobu nije bila ništa drugo do „logika iluzije”¹⁰⁴.

Kant se, uostalom kao i Ruso, zalagao za afirmaciju filozofije subjektivnosti koja se ogledala u realizaciji krajnje autonomije subjekta. Rusoove konkluzije, stoga, nijesu produkt dijaloga sa drugima (sagovornicima), ali ni dijaloga sa najboljima (kroz proces čitanja¹⁰⁵), već isključivo „odvajanja sebe od svijeta.”¹⁰⁶

¹⁰² Popper, Karl. „Šta je dijalektika?”, str. 121.

¹⁰³ Heinrich Graetz. *History of the Jews*. (ed. Bella Löwy), vol. IV, New York, 2009, str. 418.

¹⁰⁴ Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Nakladni zavod Matice hrvatske, prev. Viktor Sonenfeld, Zagreb, 1984, str. 172.

¹⁰⁵ Uspón tehnike i tehnologije i era interneta koja za posljedicu ima raspršivanje pažnje, tj. nemogućnost održanja pažnje (više riječi na ovu temu biće u narednim poglavljima), doveli su i do toga da se manje čita, o čemu svjedoče brojna istraživanja. Učvršćivanje ere otežane komunikativnosti i nesposobnosti za ulazak u dijalog, u određenoj mjeri dugujemo i smanjenju istinskog čitanja, čime se čovjek lišava „dijaloga sa najboljima”. Na temu nečitanja vidjeti više u: Ćuković, Aleksandar. „Smrt čitaoca?”, u: *Srpska akademska misao*, br. 2, 2016, str. 47-58.

¹⁰⁶ Mansfield, Nick. *Subjectivity – theories of self from Freud to Haraway*. Allen & Unwin, St Leonards NSW, 2000, str. 17.

U djelu *Hermesova krila* Bogoljub Šijaković se bavi čitanjem kao dijalogom. Pošto je prema njegovom tumačenju čitanje jedan od načina da se prevlada *nesporazum*, odnos Čitalac-Tekst je posljedica odnosa Ja-Ti, koje nijesu nezavisne perspektive, već „neodvojive instance dijaloškog odnosa”¹⁰⁷. Upravo u tom *dijaloškom* i stanuje mogućnost izlaska iz *nesporazuma*, odnosno – *sporazum*. Čitanje je dijalog koji prema Šijakoviću počinje distancom i okončava se zajedništvom Čitaoca i Teksta¹⁰⁸.

Za Hegela je karakteristično ovladavanje i svestrana upotreba dijalektičkih formi mišljenja, ali se uočava da je Hegel i u slučaju svog idealizma, ali i u slučaju svoje dijalektike bio pod uticajem nekih Kantovih ideja s tim što je pokušao da ode dalje¹⁰⁹. Naime, Hegel je prevladao Kantovo odbacivanje racionalizma na način što je ustvrdio da protivurječnosti ne predstavljaju problem¹¹⁰. U Hegelovoj dijalektici Poper uočava tri elementa:

1. Nastojanje da se izbjegne Kantovo opovrgavanje onoga što je Kant nazvao „dogmatizam” u metafizici;
2. Opisivanje razvitka uma na način dijalektike;
3. Filozofija identiteta¹¹¹.

Važno je ukazati i na Hegelovu *Fenomenologiju duha* i narativ koji se tiče odnosa roba i gospodara kao važnog aspekta mogućnosti saznanja drugoga, tačnije potrebe gospodara da rob iz svoje subjektivnosti, koju mu gospodar onemogućava i osporava, prizna gospodara za gospodara, jer je gospodaru to priznanje nasušno potrebno¹¹².

U ovom periodu, kada je riječ o dijalogu i njegovim mogućnostima, posebno je važan Šeling i njegov dijalog *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari* koji predstavlja prvorazrednu metafizičku raspravu. Ovaj Šelingov dijalog, u kom jasno možemo uočiti konture određenih filozofija (Kanta, Lajbnica...) se najčešće upoređuje sa Platonovim dijalozima, prvenstveno *Timajem*¹¹³: „U njima se Schelling pokazuje manje kao mislilac romantike, a sve više kao apsolutni idealist i konstruktor sistema idealističke dijalektike.”¹¹⁴ Upravo u dijalogu *Bruno*,

¹⁰⁷ Šijaković, Bogoljub. *Hermesova krila*, str. 20.

¹⁰⁸ *Isto*, str. 20-21.

¹⁰⁹ Za više vidjeti u: Popper, Karl. „Šta je dijalektika?”, str. 131.

¹¹⁰ *Isto*, str. 134.

¹¹¹ *Isto*, str. 134-135.

¹¹² Hegel, G.V.F. *Fenomenologija duha*. BIGZ, Beograd, 1979.

¹¹³ Pejović, Danilo. „Pogovor” u: *Sistem transcendentnog idealizma*, Šeling. ITRO „Naprijed”, Zagreb, 1986, str. 375.

¹¹⁴ *Isto*.

autor ne zanemaruje, pored ostalih tema, ni „poteškoće sa dijalektikom” koje posebno obrađuje, što samo govori o važnosti dijalektike¹¹⁵.

U posthegelovskoj dijalektici posebno je važno ukazati na Karla Marksa, odnosno njegova dva dijalektička aspekta: jedan je njegov akcenat na istorijskom metodu (dominantno ovaj metod nasljeđuje od Hegela, uz dodatak da je važno spoznati kako dijalektičke snage djeluju kroz istoriju i na taj način je „proreći” spoznavajući njene zakonitosti), a drugi, antidogmatska tendencija njegove dijalektike (tj. nauku ne shvatati kao „vječnu istinu”)¹¹⁶. To znači da je nužno preispitivati sve ustaljene naučne istine, čime se otvara dijaloško polje.

Uopšteno uzevši, Poper smatra da čitav razvitak dijalektike može da služi kao „opomena na opasnosti koje se sadrže u građenju filozofskog sistema”¹¹⁷, ali i da filozofi treba da budu skromniji u svojim zahtjevima. Međutim, da će se krupne promjene desiti na ovom polju svjedoči upravo zainteresovanost filozofa za komunikaciju i dijalog, u odnosu na sve prethodne periode.

2.4. Savremena filozofija i dijalog

Savremena filozofija, uprkos odsustvu jedinstvenog filozofskog sistema po kom bi bila prepoznatljiva, više nego značajnu pažnju posvetila je komunikaciji, a samim tim i dijalogu kao vrhuncu komunikacije. Savremeni filozofi ukazivali su na komunikaciju kao izvor egzistencije, odnosno samu egzistenciju i jedinu mogućnost čovjekovog istinskog samosaznanja kao mehanizma dolaska do istine, što je i, kao što je već mnogo puta rečeno, svrha dijaloga. U ovom odjeljku ukazaćemo samo na neke osnovne odlike i predstavnike.

Filozofija Martina Bubera, koga pojedini nazivaju „ocem filozofije dijaloga”¹¹⁸, utemeljena je na široko poznatom i često rabljenom *Ja–Ti* dijaloškom principu koji je sadržan u temeljnoj strukturi ljudskog bića, dok se fundament dijaloškog principa ili dijalogike prema ovom misliocu situira u sferi *Između*. *Između* je i prostor temeljnih veza dijaloškog života kao što su duh, jezik i ljubav¹¹⁹, dakle temelj dijalogizma, pa tako Buber ukazuje na dvojaku prirodu svijeta:

¹¹⁵ Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef. *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari*. Fedon, Beograd, 2008.

¹¹⁶ Popper, Karl. „Šta je dijalektika?”, str. 139-141.

¹¹⁷ *Isto*, str. 141.

¹¹⁸ Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, u: *European Journal of Science and Theology*, October 2014, Vol.10, No.5, 45-53. Takođe, vidjeti i: B. Baran (ed.), *Filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 1991, str. 14.

¹¹⁹ Buber, Martin. *Ja i Ti*, Izdavačko preduzeće „Rad”, Beograd, 2000, str. 36, 59 i 112.

„Svijet je za čovjeka dvojak zbog njegovog dvojakog stava.”¹²⁰ Dijaloška stvarnost proizlazi iz *Ja–Ti* odnosa i zato se naglašava da „čovjek postaje *Ja* u dodiru s *Ti*”¹²¹. Upravo ovaj *Ja–Ti* odnos vodi nas prema tzv. *ontologiji Između*. Tako je *Između* u susretu u čijem je središtu dijalog koji je utemeljen na jezičkom izrazu. Buber to objašnjava događanjem riječi koja zahtijeva odgovor¹²². Uzajamnost je temelj izgradnje odnosa i istinskog dijaloga, a ona se na svom najvišem nivou ostvaruje upravo u onom što Buber naziva *događaj uprisutnjenja*.¹²³ Čovjek je, dakle, biće dijaloga pa je *ontološka činjenica* da osoba ne postoji kao *jedinstveno biće*, što implicira da se čitav duhovni život u suštini ostvaruje kroz dubok i sveobuhvatan razgovor¹²⁴. Buber posebno naglašava da je uspostavljanje dijaloga sa drugim *Ja* zapravo „najava i odraz dijaloga sa Bogom, kao najvišim *Ti*.”¹²⁵

Buber je samo jedan od dijaloških mislilaca XX vijeka i uz njega svakako treba istaći i Hermana Koena, Franca Rozencvajga, Hansa Ehrenberga, Gabrijela Marsela, Ferdinanda Ebnera i druge koji su dali značajan doprinos dijalektici. U istorijskom smislu dijaloški smjer filozofije ima svoje preteče u Johanu Georgu Hamanu, Vilhelmu fon Humboltu, zatim Johanu Fihteu i Fridrihu fon Šelingu, te Ludvigu Fojerbahu i Serenu Kjerkegoru. Skot pridružuje Buberu misliocima koji su hermeneutičkom problemu pristupali putem dijaloškog interpretativnog pristupa, a to su Hans-Georg Gadamer, Mihail Bahtin, Pol Riker i Jirgen Habermas¹²⁶. Gadamer smatra da hermeneutika nije samo metod, već puno važnije „prirodna sposobnost čovjeka”¹²⁷, sposobnost i nadarenost za dijalog sa tekstom. Skot takođe naglašava da dijaloški princip mora voditi računa o kulturnom i metodološkom pluralizmu.

„Ovi dijalogičari suprotstavili su se tradiciji idealizma i transcendentalnoj subjektivnosti kao filozofiji samo opšeg subjekta bez stvarnog čovjeka, gdje subjektivnost ima središnji položaj iz kojega konstituiše svijet prema principu *a priori* i time ne uzima u obzir pitanje drugoga kao *Ti*, već je u prvom planu nadređenost subjekta objektu, gdje je Ono u odnosu *Ja–Ono* uvijek u prvom redu stvar kao sredstvo

¹²⁰ Isto, str. 27.

¹²¹ Isto, str. 48.

¹²² Isto, str. 112.

¹²³ Dodlek, Ivan. „Buberova filozofija dijaloga i umjetnost kao susret”, u: *Filozofska istraživanja*, 129 god. 33 (2013) Sv. 1 (83–95), str. 85.

¹²⁴ Đurić, Jelena. *Globalni procesi i preobražaj identiteta*, str. 250.

¹²⁵ Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, str. 47.

¹²⁶ Nathan Scott, Jr., „The House of Intellect in an Age of Carnival. Some Hermeneutical Reflections”, *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press, Vol. 55, No. 1 (1987), str. 3–20, ovdje str. 13.

¹²⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Um u doba nauke*. Plato, Beograd, 2000, str. 173.

za upotrebu, a s takvom se stvarnošću i postvarenjem ne može ući u dijalog. Princip filozofije dijaloga sastoji se u osnovnoj tematskoj orijentaciji prema problemu drugoga kao Ti”¹²⁸.

Dakle, jasno je da je fokus pomjeren sa položaja podređen-nadređen, na položaj ravnopravnih¹²⁹, u kome je jedino moguće spoznati samog sebe kroz susret sa *Drugim*, kao što je uostalom, još i Zeron stojičar kazao odgovarajući na pitanje šta je prijatelj: - Drugo *ja*¹³⁰. Iz takvog susreta se, u toj konstelaciji odnosa i otvorenosti i uz ispunjenje dijaloških uslova, nužno izlazi bolji¹³¹. Dijalog, prema Levinasu, nije neutralan jer je riječ o susretu koji mijenja mene, stavljajući me u odgovornost¹³². Važno je istaći da odnos sa *Drugim* Levinas sagledava tako da je „*Drugi* uvijek Naspram i Iznad mene, a ne pored, ili iza mene. (...) Istinski sagovornik je učitelj sa visine, gdje je visina ime za poučavanje, ali i razarač svake intersubjektivne uzajamnosti i simetrije.”¹³³ To ipak znači da se ne potire Božovićeva definicija prema kojoj dijalog jeste „geometrija govora”.¹³⁴ Takođe, kada govorimo o relaciji ravnopravnosti i dijaloga, u *Velikom inkvizitoru* jasno uočavamo nemogućnost Boga i čovjeka da ravnopravno vode dijalog, tj. da učestvuju u ravnopravnom dijalogu¹³⁵. Levinas u djelu *Van teme* kritikuje Buberov dijaloški odnos Ja-Ti, odnosno recipročnost i simetričnost takvog odnosa, ističući da je riječ o mnogo formalnijem odnosu koji ne odražava „asimetričnu odgovornost u odnosu sa *Drugim*”, preciznije Levinas se zalaže za etičku asimetriju: „Ja sam odgovoran za Drugog prije nego što sam slobodan da biram”.¹³⁶

¹²⁸ Dodlek, Ivan. „Buberova filozofija dijaloga i umjetnost kao susret”, str. 84.

¹²⁹ Maks Šeler s druge strane pravi jasnu razliku između Ja i Ličnosti, pojašnjavajući da „ličnost nema sporedno značenje. Bog može biti Ličnost, ali ne i Ja, i nema Ti, niti spoljašnji svijet”. (Schuetz, Alfred. „Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”, u: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3 (1942) 323-347:326). Takođe, pred Bogom čovjek postaje ličnost, te je stoga određenje Homo religiosus od nemjerljivog značaja za pojedinca, jer se upravo na relaciji Čovjek-Bog zasniva smisao ljudskog bića. (Tomović-Šundić, Sonja. „Smisao religije”, u: *Osnovni pojmovnik religijske kulture*. Ministarstvo za ljudska i manjinska prava, Podgorica, 2019, str. 14). Takođe, Jelena Đurić ukazuje na razlikovanje pojmova *ličnost* i *sopstvo* tako što je ličnost shvaćena kao društveno određenje, dok je sopstvo stvar neposrednog doživljaja. (Đurić, Jelena. *Globalni procesi i preobražaj identiteta*, str. 63.)

¹³⁰ Laertije, Diogen. *Život i mišljenja istaknutih filozofa*. Kosmos, Beograd, 2023, str. XIII.

¹³¹ Dijalog mora mijenjati. Promjena je njegova prava definicija i mogućnost detekcije njegovog prisustva ili odsustva. Borislav Pekić smatra da dijalog nije igra bilijara u kojoj se kugle sudare i neoštećene vraćaju u svoje rupe ne bi li tako donijele poene. (Pekić, Borislav. *O dijalogu*. Priredila: Ljiljana Pekić, izvor: <http://www.borislavpekie.com/2008/10/o-dijalogu.html>; pristupljeno: 4. 4. 2025. godine)

¹³² Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*, str. 101.

¹³³ Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger*, str. 110.

¹³⁴ Božović, Ratko. „Povratak dijalogu”, u: Grupa autora, *Mala čitanka o dijalogu*, Podgorica, 2005, str. 21.

¹³⁵ Dostojevski, Fjodor Mihailovič. *Veliki inkvizitor*. Službeni glasnik, Beograd, 2016.

¹³⁶ Levinas, Emmanuel. „Martin Buber”, u: *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, str. 13-67.

Razmatranjem Jaspersovog poimanja komunikacije u svim njenim dimenzijama i ravnima, a koja je preteča i uslov dijaloga, zapravo izbijamo na put koji vodi tezi da je izvor egzistencije suštinski skriven u komunikaciji, pošto „tek u dijalogu s drugim otkrivamo sebe i zahvatamo nove intelektualno-duhovne horizonte, koji nas vode ka *samospoznavi*”¹³⁷. Istinska samospoznaja dovodi do prave istine, a omogućava se samo ukoliko je jedna egzistencija spremna na komunikaciju, odnosno dijalog, sa drugom egzistencijom koja joj nije suprotstavljena, već stoji naspram nje otvorena da je primi i da prima. To podrazumijeva tezu da komunikacija kao izvor egzistencije nije moguća u odnosu sa svim osobama, uprkos tome što komunikacija predstavlja izvor egzistencije i postupak u kom preko drugog spoznajemo sebe. U toj varijanti komunikacija bi bila formalizovana i djelovala bi samorazarajuće, a „egzistencijalna komunikacija bi ustupila mjesto površnostima i kvazidijalogu, koji bi emanirali ispraznu nadu u međusobnu povezanost. Stoga je nužno prihvatiti činjenicu da je komunikacija determinisana povijesnom uskošću.”¹³⁸

Učesnici (subjekti) dijaloga, prema navedenom stavu, radi postizanja punoće istinskog dijaloga, dužni su da iskažu želju za samim dijalogom kako bi zajednički stigli do istine. Bez tog *iskaza* nema punoće komunikacije jer izostaje „želja učesnika da prodru u tajnu, da se uzajamno prožmu umom, a ne samo raz-umom, kako je to pred ljude stavio kao izazov Hajdeger. Dakle, dijalog se pojavljuje kao pojedinačno i opšte u ljudskoj komunikaciji”¹³⁹. U tom smislu, sve ono što je bitno, ne može biti strano dijalogu, a to znači da neće biti preskočeno ili zaobiđeno. Dijalog se, u tom slučaju, neće baviti površinom i glazurom, neće okrznuti svijet ideja, već će se zahvaljujući mogućnostima i manevarskom prostoru sopstvenih dubina suočiti sa fundamentom i uzrokom.

Ne iznenađuje što presudno mjesto u cjelokupnoj filozofskoj misli Krala Jaspersa zauzima upravo pojam komunikacije¹⁴⁰ kojim nedvosmisleno teži formulisanju objašnjenja ontološke osnove filozofije, njenih temeljnih vrijednosti i, naravno, smisla. Jaspers ukazuje na nekoliko značajnih formula u kojima, između ostalog, objašnjava da je smisao filozofije da se u povede borba koja bi se voljela¹⁴¹, a putem koje bi došlo do usuđivanja na „komunikaciju između čovjeka

¹³⁷ Šadić, Rusmir, „Komunikacija kao izvor egzistencije”, u: *Logos*, br 1, Sarajevo, 2013, (45-53), str. 46.

¹³⁸ *Isto*, str. 47.

¹³⁹ Radojković, Miroljub. „Komunikacija i dijalog”, str. 10.

¹⁴⁰ (lat. *communicare* – učiniti zajedničkim, saopštiti; *communio* – zajednica, saobraćanje); saopštavanje, saopštenje; veza, ophođenje, opštenje, dodir; saobraćaj; saobraćajnica; voj- zaštićen pristup prednjim položajima, komunikaciona linija, saobraćajna linija”. (Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza*, str. 445)

¹⁴¹ „Borba je voljena borba u kojoj svako predaje sve oružje svom protivniku”. (Jaspers, Karl. *Filozofija egzistencije*. Beograd, 1973, str. 133-141) Dakle, Jaspers smatra da je istinska komunikacija ona u kojoj ne postoji

i čovjeka posredstvom njihove težnje za istinom”.¹⁴² Ističe da je tek pošto ga je obuzela politika njegova filozofija uspjela dotaći sam temelj metafizike, što znači da se, ukoliko sagledamo cjeloviti put, političko i metafizičko prepliću od začetaka filozofske misli, Parmenida i Platona, preko Aristotela, Svetog Augustina, pa sve do filozofije novog vijeka koju predstavljaju Spinoza, Lajbnic, Lok, Hobs, da bi u filozofijama Kanta, Fihtea i Hegela ta veza označila samu bit tih filozofija. Međutim, Jaspers konekciju politike i metafizike otkriva u nukleusu egzistencije, odnosno iskonskom modelu pojave ljudskog bića u svijetu, a to znači komunikaciji, pošto je ona način na koji ljudsko biće uopšte postoji.¹⁴³

Za razliku od Kjerkegora, Jaspers više naglašava važnost komunikacije, jer prema njegovom gledištu istina počinje udvoje, pa stoga ono što se ne ostvari u procesu komunikacije ne znači ništa. Sličnost je, međutim, u tome što prema Jaspersu, kao i prema Kjerkegoru, najviša komunikacija jeste ona sa Bogom, „sa onim transcendentnim i sveobuhvatnim, koja se postiže kroz filozofsku i religijsku vjeru”¹⁴⁴. Jaspers gradi jasnu diferencijaciju na *filozofsku* i *konfesionalnu* vjeru odvajajući ih upravo *komunikacijom*. S jedne strane, religijsko–konfesionalna vjera podrazumijeva kompletnu odluku i čvrsto opredjeljenje egzistencije za religioznu vrstu bivstvovanja, dok s druge, filozofska vjera sopstvenim životom svjedoči onu vrstu istine koja nije podređena nikakvim unaprijed datim kanonima, već koja bi tek trebala omogućiti komunikaciju, odnosno „dopuštenost drugih ljudi prije mene samoga”¹⁴⁵. Jednostavnije kazano, riječ je dubokoj relaciji slobode i komunikacije u kojoj je sloboda preduslov komunikaciji. S druge strane, Levinas redefiniše transcendenciju na način što je definiše kao „susret s Drugim koji nadilazi moje poimanje”, odnosno transcendencija se događa u etičkom pozivu koji izvire iz Drugog, pa se otuda ni Bog ne spoznaje direktno, već „upada u misao Drugog”¹⁴⁶.

kompromis u slobodi mišljenja i istini, već aktivna, permanentna razmjena koja podrazumijeva otvorenu suprotnost i spremnost za promjenu, kao i stalno trženje uzajamne istine. Ovo je proces koji zahtijeva od oba (ili više) učesnika da se otvore u potpunosti i podstiču neprekidnu, dinamičnu interakciju, u kojoj nema prostora za pasivnost, već se istina uvijek traži kroz jednakost i slobodu. Zato je to borba koja se voli. U nju se bez ljubavi ne ulazi. Kao ni u filozofiju.

¹⁴² Jaspers Karl, „Uvod u filozofiju. I: Šta je filozofija”, u: Jaspers, *Filozofija egzistencije*, str. 125-132.

¹⁴³ Simeunović, Vojin. „Intersubjektivnost, dijalog, komunikacija”, str. 119-120.

¹⁴⁴ Ačanski, Nikola. „Esej o egzistenciji u njenom kontekstu”, u: <https://pulse.rs/esej-o-egzistenciji-kjerkegor-jaspers-sartr/>; pristupljeno 1. 12. 2022.

¹⁴⁵ Gavrić, Anto; Petar, Jakopć, „Metafizičke dimenzije u misli Karla Jaspersa”, u: *Obnovljeni život*, br. 67, Zagreb, 2012, (495-509) str. 495.

¹⁴⁶ Levinas, Emanuel. *Smisao transcendencije*. Matica Srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog, Foča, Društvo filozofa Crne Gore, Nikšić, 2017.

Još jedan bitan element kojim se filozofija bavi u ovoj ravni jeste jezik. Misliti o dijalogu, a zanemariti jezik nije moguće. Stoga se Gadamerov doprinos razumijevanju dijaloga odnosi prije svega na razumijevanje jezika kao medija unutar koga se taloži iskustvo. Gadamer pojašnjava da bez dijaloga nema jezika, te da je dijalog ustvari preduslov samog jezika koji je čuvar izvornog svijeta i života. Jezik (*Sprache*) je razgovor (*Gespräch*)¹⁴⁷. Nadalje kaže da se ono što je bit jezika, njegova priroda i njegov smisao pokazuje isključivo u razgovoru, iz čega dalje proizilazi kako jezik nije subjektivni, već eminentno intersubjektivni fenomen: „Ako nema onoga *Mi*, onoga *Drugoga*, nema jezika. U onom *Ja* ne laži jezička mogućnost i snaga. A time ja sva metafizika subjektivnosti od Dekarta do Hegela ostala bez svog osnova i utemeljenja.”¹⁴⁸

Imajući u vidu ovakav Gadamerov stav, potrebno je istaći da je pretpostavka dijaloga ustvari istovjetnost iskustva, a ne jezički iznuđena istovjetnost izražavanja¹⁴⁹. Moć jezika i lingvističke teorije postaju centralna tema, a jezik, prema mišljenju pojedinih filozofa, u XX vijeku postepeno je *zagospodario drugim disciplinama*¹⁵⁰, dok su uticajne filozofske teorije dale jeziku počasno mjesto¹⁵¹.

Liotarovo viđenje dijaloga, odnosno komunikacije značajno se razlikuje od tradicionalnog, pošto se prema njegovom, postmodernističkom viđenju, dijalog i komunikacija javljaju kao važni, ali ipak komplikovani i nesavršeni pojmovi. Kako je glavno obilježje posmodernizma kraj velikih narativa, tako Liotar ističe da je istina, uostalom kao i dijalog, fragmentarna, te da stoga jeste važno priznati postojanje ne samo komunikacije, nego i „jezičkih igara” što znači da u mnoštvu dijaloga (množina), svaki od njih ima svoja pravila i svoje osobenosti. Dakle, prema njegovom mišljenju, za razumijevanje socijalnih odnosa uopšte, odnosno komunikacije, jeste izuzetno važna i „teorija igara koja prihvata agonizam kao osnovni princip”¹⁵². Ovu atomizaciju Liotar vidi različito u smislu da li se ona odigrava sa ili bez pritiska institucije, jer institucija uspostavlja okvire

¹⁴⁷ Gadamer, Hans Georg. *Gesammelte Werke. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, 1993, str. 364.

¹⁴⁸ Simeunović, Vojin. „Intersubjektivnost, dijalog, komunikacija”; str. 122.

¹⁴⁹ Papadopoulos, Stilian. *Teologija i jezik*. Hrišćanska misao, Beograd, 1998.

¹⁵⁰ Đurić, Jelena. *Globalni procesi i preobražaj identiteta*, str. 54.

¹⁵¹ Đurićeva pojašnjava da se to nije dogodilo samo zato što je jezik shvaćen kao filozofski problem, već i „na osnovu ideje da je filozofsko razumijevanje koje se kreće u medijumu jezika suštinski povezano s lingvistikom”. (Đurić, nav. djelo, str. 54)

¹⁵² Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, 1984, str. 16.

komunikacije, a njeno odsustvo rađa fleksibilnost i omogućava „promjenu igara” među sagovornicima¹⁵³. Od suštinskog značaja je, prema Liotaru, *razmjena*, a ne dostizanje jedne *istine*.

Jezik je važna konstanta dijaloške konstrukcije, pa je interesantno spomenuti i igru brojevima i jezikom, odnosno pojmovima *jedan* i *dva*, i važnosti *drugog* za jezik u samom jeziku. Naime, Dositej Obradović je, kako bilježi akademik Vuksanović, imao običaj da za nekog ko se osamio kaže – *ujedinio se*, što u prvi mah izgleda neobično jer *ujediniti* danas označava *udružiti se* sa nekim, pridodati još jedan ili više elemenata, dakle podrazumijeva prisustvo *Drugoga*. Međutim, Dositej je glagol *ujediniti* za samog čovjeka, za pojedinačnu egzistenciju, izveo od broja jedan, koji je odlučio da uvijek bude jedan jedini¹⁵⁴.

S druge strane, Badju ukazuje da ljubav kao scena za dvoje čini istinu razdijeljenosti ističući *prazninu* probuđenu izjavom ljubavi koja zapravo predstavlja *razdavajanje*: sintagma *volim te* sadrži dvije zamjenice *ja* i *ti* koje ne mogu biti iznesene zajedno i vraćaju nas razdvajanju, odnosno javlja se disjunktivna praznina pa stoga „dvoje koji djeluju ljubavno jesu specifično ime za razdvojenog koji je uhvaćen u svom razdvajanju”¹⁵⁵.

Nužno je spomenuti i Levinasov doživljaj dijaloga kao rukopolažućeg narušavanju egoizma vlastitosti¹⁵⁶. Tim putem se čovjek otvara za dijalog, oslobađajući se sebičnosti i otvarajući se za *Drugoga*. Međutim, u ustaljenoj dijaloškoj situaciji koja podrazumijeva da se sagovornici drže vlastitih (početnih) pozicija Nemanja Đukić ukazuje da sagovornik u tom slučaju umjesto *drugog*, pronalazi *samoga sebe*, što za krajnji proizvod rađa ne-sporazum (entropija egoizma) umjesto dijalog (pre-sabiranje). On ističe da je pretpostavka dijaloga prethodno prihvatanje vlastitog odsustva kako bi se izbjeglo jezičko normiranje iskustva drugog u horizontu vlastite reifikacije¹⁵⁷.

Početak osamdesetih godina XX vijeka označio je razvoj i širenje filozofske prakse, a samim tim i percepciju dijaloga kao polazišta svih njenih metoda i pristupa. On postaje predmet brojnih interesovanja i proučavanja, a naročito praksi i primjene u različitim sferama ljudskog života. Žarko Paić smatra da se savremena filozofija kao teorija „neotklonjivo upušta u bitan

¹⁵³ Isto, str. 17.

¹⁵⁴ Vuksanović, Miro. *Danonoćnik 2*. Sabrana dela, tom 11, Arhiv Vojvodine, Novi Sad, 2023, str. 162, zapis br. 1347.

¹⁵⁵ Badju, Alan. *Žudnja filozofije*, str. 95-96.

¹⁵⁶ Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974, str. 187-202.

¹⁵⁷ Đukić, Nemanja. „Šta je dijalog? Dijalog kao đakonstvo ili o eshatološkoj rekonstrukciji prisustva”, u: *Teološki pogledi* br. 1, XLIX, Banja Luka, 2016, str. 85-90.

dijalog s vremenom”¹⁵⁸, navodeći i da je filozofija od Ničea do Hajdegera i Deride bila „u stalnom dijalogu sa umjetnošću”¹⁵⁹. On konstatuje da je za razliku od nauke koja napreduje eksponencijalno, umjetnost uvijek u dijalogu sa tradicijom i mitom¹⁶⁰.

Dijalog i njegove mogućnosti, prema tome, zauzimaju važno mjesto na agendi razumijevanja svijeta i čovjeka u eri silovite globalizacije, čijim proučavanjem se mogu nazreti pravci razvoja same filozofije, njene svrhe i potrebe u virtuelnom svijetu mašina u kojima je stvarnost koju smo do sada poznavali samo jedna u nizu stvarnosti kojima svjedočimo i za koju se (ne)voljno opredjeljujemo. Upravo iz tog razloga je nužno detaljnije ukazati na uticaj tehnike i tehnologije u procesu globalizacije, kao i na refleksije tehničko-tehnološkog napretka na komunikaciju i dijalog.

¹⁵⁸ Paić, Žarko. *Događaj i praznina: ogledi o kraju povijesti*. Antibarbarus, Zagreb, 2007, str. 49.

¹⁵⁹ *Isto*, str. 83.

¹⁶⁰ *Isto*, str. 185.

3. GLOBALIZACIJA – TEHNIKA I TEHNOLOGIJA

Globalizacija¹⁶¹ je dinamičan, multidimenzionalan i sveobuhvatan proces, po svom obimu i uticaju nezabilježen u historiji čovječanstva, koji „uspješno” i ubrzano integriše države, nacije, sisteme, tržišta, kulturu i tehnologiju. Nije jednosmjernan proces i „nemoguće ga je razumjeti jednosmjernim analizama”¹⁶², već isključivo sveobuhvatnom multidisciplinarnom analizom. Ona se, između ostalog, definiše i kao „novi svjetski poredak bez presedana i posebna faza planetarne historije koja je već prepoznatljiva, ali koja je svoj zreli oblik započela 1989. godine padom komunizma, pa od tada datiraju i pokušaji da se i historija globalizacije podijeli na određene periode”¹⁶³, što samo govori o opravdanosti da se u ovom radu bavimo *dobom globalizacije* kao historijski važnom epohom sa aspekta smisla.

Takođe, fokus na tehnici i tehnologiji nije slučajna jer su upravo one glavno obilježje i reperi faza periodizacije koju većina autora vidi na sljedeći način: *prva* (od 1866. i postavljanja velikog transatlantskog kabla, do početka Prvog svjetskog rata 1914. godine) – nastala zbog pada cijena transporta i pojave parobroda i željeznice koji su dinamizovali kretanje; *druga* (od kraja Drugog svjetskog rata do 2000. godine) – pad cijena računara i telekomunikacija što je doprinijelo umrežavanju ljudi; i *treća* od 2000. godine koja još uveliko traje i čiji kraj se za sada ne nazire, a obilježilo je širenje upotrebe računara i masovna upotreba savremenih načina komuniciranja, tj. munjevit razvoj društvenih mreža, vještačke inteligencije (AI) i raznih moćnih softvera koji su izmijenili doživljaj stvarnosti i živote ljudi¹⁶⁴. U tu svrhu valja naznačiti da je i jedna od teorija kojom se objašnjava globalizacija, tj. kojom se vrši ekstenzija njene definicije upravo tumačenje globalizacije kao *savremene mikroelektronske revolucije*¹⁶⁵. Ovdje pojam revolucije treba shvatiti u krajnje filozofskom smislu (*skok*), odnosno kao „svaku promjenu jednog ili više kvaliteta nekog predmeta ili pojave”¹⁶⁶. Takođe, Jan Art Šolte kao primarnu manifestaciju globalnosti vidi upravo

¹⁶¹ Stručna literatura prepoznaje i termine kao što su *kosmopolitizacija*, *mondijalizacija*, *mekdonaldizacija*.

¹⁶² Jovanović, Bojan. *Civitas maxima – kontradiktorski diskurs o globalizaciji*, str. 63.

¹⁶³ Kiss, Endre. „On the Philosophy of the Contemporary Globalization”, u: *Journal of Globalization Studies*, Vol. 4 No. 2, November 2013, str. 129.

¹⁶⁴ Bogdanović, Dušan; Vuković, Milovan. „Globalizacija – dve strane modernog društva” u: *Inženjerski menadžment* br. 1, 2015, (30-41), str. 31.

¹⁶⁵ Rodin, Davor. „Globalizam: nastavak moderne ili nova paradigma?”, u: *Politička misao*, 36, 1, 1999, str. 83-100.

¹⁶⁶ Za detaljnije pojašnjenje pogledati *Filozofski rječnik*, str. 288.

komunikacije, a potom i putovanja, proizvodnju, tržišta, novac, finansije, organizacije, vojsku, ekologiju, zdravlje, zakone i svijest¹⁶⁷.

Kritičari globalizacije mahom su na stanovištu da taj gabaritni proces treba izjednačiti sa *amerikanizacijom*, odnosno *vesternizacijom*, jer Sjedinjene Američke Države (SAD) ostaju jedina svjetska sila nakon raspada Sovjetskog Saveza (SSSR) 1991. godine, što ide u prilog tezi da je kapitalizam konačno trijumfovao nad komunizmom, odnosno socijalizmom, te da čovječanstvo u ideološkom smislu više neće (i ne može) napuštati tekovine kapitalizma zalazeći u neke druge ideološke eksperimente¹⁶⁸. U nemogućnosti da se da precizna definicija globalizacije i još manjoj mogućnosti da takva definicija ima pretenzije da bude konačna, valja ukazati na Šolteov pojmovni dvojac koji se odnosi na povezanost – transplanetarnost i suprateritorijalnost. Globalizaciju, prema njegovom tumačenju, treba razumjeti kao „rast transplanetarnih i suprateritorijalnih društvenih veza”¹⁶⁹.

Imajući u vidu kapitalistički duh globalizacije, njeno amerikanizovano lice i ambalažu koji su primamljivi i lako prihvatljivi većem dijelu civilizacije, ne čudi što su antiglobalistički pokreti širom svijeta svoju retoriku i djelovanje zasnovali upravo na antiameričkom i antikapitalističkom diskursu koji su u suštini neodvojivi. Međutim, u drugoj deceniji XXI vijeka Azija je ta koja od Zapada preuzima vodeću ulogu kada je riječ o polju ekonomije i finansija, mada na polju kulture Zapad na čelu sa SAD-om i dalje zadržava neprikosnovenu poziciju¹⁷⁰. Navedeno znači da globalizacija, kao izrazito dinamičan i nepredvidiv proces sadrži u sebi i fenomene koji su istovremeno *i kontradiktorni i komplementarni*¹⁷¹, što dalje implicira da nije moguće olako donositi zaključke kakve smo mogli vidjeti u posljednjih nekoliko decenija XX vijeka, npr. o kraju istorije¹⁷², nemogućnosti da tehnologija više napreduje (tj. da je teško izumiti nešto novo), irelevantnosti politike u savremenom svijetu¹⁷³, ali i određenih postulata vezanih za geopolitička i

¹⁶⁷ Šolte, Jan Art. *Globalizacija – kritički uvod*. CID, Podgorica, 2009, str. 73-74.

¹⁶⁸ Veselin Drašković navodi da globalizacija potire sve ranije poznate podjele (političke, ideološke, nacionalne, klasne, rasne, religijske...) i potčinjava ih „racionalnom i univerzalnom ekonomskom (interesnom) kriterijumu koji, po prirodi stvari, vodi dominaciji i moći onih koji raspolažu mobilnim kapitalom, tehnologijom, znanjem i informacijama.” (Drašković, Veselin (red.), Lakić, S; Jovović R; Rutović Ž; Drašković M. *Globalizacija u ogledalu razvoja, krize i medija*. ELIT, Podgorica, 2010, str. 320)

¹⁶⁹ Šolte, Jan Art. *Globalizacija – kritički uvod*, str. 118.

¹⁷⁰ Mojsi, Dominik. *Geopolitika emocija*. Clio, Beograd, 2012, str. 24.

¹⁷¹ *Isto*.

¹⁷² Više u: Fukujama, Frensis. *Kraj istorije i poslednji čovjek*. CID, Podgorica, 2002.

¹⁷³ Više u: Bžežinski, Zbignjev. *Veliki promašaj: rođenje i kraj komunizma u XX vijeku*. VizArt, Podgorica, 2001.

geostrateška promišljanja¹⁷⁴. Takođe, rast nekih sila na određenim poljima od svjetskog značaja ne znači neminovan pad, odnosno propast SAD-a, već kako Naj primjećuje, u novom kontekstu globalnog informatičkog doba, odnosno informatičke revolucije¹⁷⁵, više predstavlja apel ili upozorenje Sjedinjenim Državama da će u ovom vijeku „morati ponovo da otkriju kako biti pametna sila.”¹⁷⁶ U tom kontekstu treba sagledati i jezgrovitu poruku koju je u obje izborne kampanje, i u oba nevezana mandata na čelu SAD-a slao Donald Tramp, i iz koje je i stvoren MAGA movement (*Make America Great Again movement*¹⁷⁷) koji, između ostalog, podrazumijeva uvjerenje da su SAD izgubile status velike sile i zbog procesa globalizacije koji je omogućio integraciju više nacionalnih ekonomija na štetu američkog planetarnog uticaja.

Kada govorimo o globalizaciji i njenim tokovima, treba imati na umu Mojsijevu konstataciju da snaga Amerike počiva „upravo na njenoj sposobnosti da se bavi temama koje, najblaže rečeno, ne podižu njen ugled u svijetu.”¹⁷⁸ On tu prije svega misli na teme kao što su rat u Vijetnamu i slične, ističući da Amerika na taj način cijelom svijetu pokazuje sopstvene slabosti i mane, dok ih Rusija i Kina skrivaju čak i od svojih građana, što doprinosi jačanju njene meke moći (*soft power*)¹⁷⁹.

U svim bitnim sferama dolazi do lakog preliivanja određenog stanja na ostatak svijeta, pa se tako često moglo čuti, kada je riječ o ekonomskoj sferi, da „ako se automobilski koncern ‘Dženeral motors’ zakašlje, cio svijet se razboli”. Na tom fonu Dominik Mojsi navodi da, kada je riječ o emocijama, a u odnosu na razvoj i uticaj televizijskih serija (samim tim i komunikacionih tehnologija), slobodno možemo reći da „kad se Amerika uplaši, cio svijet počne da se trese od straha.”¹⁸⁰

¹⁷⁴ Više u: Brzezinski, Zbigniew. *The Grand Chessboard*. Basic Books, New York, 1997.

¹⁷⁵ Upravo zahvaljujući informatičkoj revoluciji, dostupnosti računara, društvenim mrežama i drugim sistemima, države kao činioci više nijesu svemoćni kontrolori sopstvene teritorije, već se dio moći njima izbija iz ruku. Brojni su primjeri kako su društvene mreže i internet uticali na pad pojedinih režima širom svijeta, ali i na odluke i ponašanja vlada pojedinih država: arapsko proljeće, pad režima Mila Đukanovića (doprinos Meme zajednice organizovanju i popularizaciji litija u Crnoj Gori), gašenje naloga na društvenim mrežama Donaldu Trampu, protesti u zemljama Evropske unije i slično. Dakle, nova dostignuća u tehnologiji i informatici drastično mijenjaju modalitete vladavine i doprinose ubrzanju disperzije moći.

¹⁷⁶ Naj, Džozef S. *Budućnost moći*. Arhipelag, Beograd, 2012, str. 278.

¹⁷⁷ MAGA movement - United States political movement, Britannica: <https://www.britannica.com/topic/MAGA-movement>; pristupljeno: 31. 1. 2025.

¹⁷⁸ Mojsi, Dominik. *Geopolitika televizijskih serija*. Clio, Beograd, 2016, str. 34.

¹⁷⁹ *Isto*, str. 35.

¹⁸⁰ *Isto*, str. 36.

Dakle, SAD su uvidjele efikasnost i dejstvenost meke moći na krilima tehnološkog razvoja u odnosu na tvrdi (vojnu) moć koja je karakteristična za neke druge svjetske sile jer izaziva kontra efekat o čemu upoređujući SAD, Rusiju i Kinu, detaljnije piše Džozef S. Naj u svom djelu *Budućnost moći*¹⁸¹. Takođe, ni ekonomska moć prema Naju nije uvijek dejstvena, pa se on zalaže za koncept *pametne moći*¹⁸², koja je, prostije shvaćeno, kombinacija meke (ubjeđivanja i privlačenja), tvrde (vojne) i ekonomske moći (novac, finansije).

Za upotrebu i dejstvenost svake od njih razvoj tehnike i tehnologije u eri globalizacije jeste presudan faktor, a ponajviše se to možda ogleda u mekoj moći jer se ona sadrži i u vojnoj i u ekonomskoj moći, a neki teoretičari tvrde da je američka kultura, upravo kroz upotrebu meke moći, proizvela *hegemonistički liberalni dijalog*¹⁸³. Maršal Mekluan tvrdi da svaka tehnologija stvara novu ljudsku (društvenu) sredinu, te da takve sredine nijesu samo neka inertna ambalaža za ljude, već „aktivni procesi koji preoblikuju ljude i druge tehnologije”¹⁸⁴.

Tomas Fridman smatra da globalizacija čini svijet *ravnim*¹⁸⁵, a na tu njegovu misao se nadovezuje Dominik Mojsi koji smatra da ga čini i strastvenijim nego ikada, upravo zbog toga što su u eri globalizacije emocije postale suštinske u poimanju stvarnosti¹⁸⁶. Mojsi u svojoj knjizi *Geopolitika emocija*, između ostalog, odgovara na suštinsko pitanje, a to je zašto je današnji globalizovani svijet idelano mjesto za bujanje emocija. Korijen takvom stanju vidi upravo u činjenici da globalizacija donosi nesigurnost i, paradoksalno, pokreće pitanje identiteta¹⁸⁷. U tom kontekstu i iznosi tvrdnju da je XX vijek bio američki i vijek ideologija, a da će XXI biti vijek identiteta, odnosno, azijski vijek, upravo zbog prelaska svijeta sa ideologije na emocije¹⁸⁸. Ipak, ovdje se mora računati da se ni jedna *strana* u toj borbi neće odreći emocija kao oružja kojim se žele postići određeni ciljevi, samo će metodologija i uticaj označiti pobjednika u toj borbi.

Važno je uočiti još jedan paradoks povodom prethodnih tvrdnji o globalizaciji kao eri neizvjesnosti. Naime, ako je globalizacija učinila da svijet postane prostorom globalne nesigurnosti i neizvjesnosti, kako to da se informatičko društvu i informatička era koja je nastala

¹⁸¹ Naj, Džozef S. *Budućnost moći*, str. 8-9.

¹⁸² *Isto*, str. 12-16.

¹⁸³ Zahran, Geraldo; Ramos, Leonardo. „From Hegemony to Soft Power: Implications of a Conception Change”, u: Cox, Parmer. *Soft Power and U.S. Foreign Policy*, 2010, str. 12-31.

¹⁸⁴ Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 9.

¹⁸⁵ Friedman, Thomas. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2005.

¹⁸⁶ Mojsi, Dominik. *Geopolitika emocija*, str. 23.

¹⁸⁷ *Isto*, str. 26.

¹⁸⁸ *Isto*, 28.

nakon informatičke revolucije, a koja je glavna odlika globalizacije, tome ne mogu suprotstaviti ako znamo da informacije umanjuju neizvjesnost i rizik, jer kako kaže Erou „informacija je pojam koji je direktno suprotstavljen terminu neizvjesnost”¹⁸⁹. Informacija, a samim tim informaciono društvo uspostavljeno dominacijom informacionih tehnologija trebalo bi da obezbijede bolje planiranje budućnosti, što bi značilo smanjenje neizvjesnosti. Međutim, i taj paradoks je pokazao koliko je globalizacija nepredvidiva i kako su komplikovani mehanizmi po kojima se odvijaju njeni procesi.

Tehnika i tehnologija u tom kontekstu jesu glavni prenosioci putem kojih će se kanalisati ljudska misao, a samim tim i njihovi postupci i radnje. Medijska sfera ne bi postojala bez permanentnog razvoja tehnike i tehnologije, bez neprestanog usavršavanja koje dovodi do što sofisticiranijih metoda za dopiranje do ljudskog uma u što većem i dubljem opsegu¹⁹⁰. Glavna funkcija agresivne tehnologizacije jeste održavanje stalnog kontakta sa publikom na svim meridijanima, zahvaljujući čemu su mediji zadobili neslućenu moć. Cilj ubjeđivača jeste da se pozabave svim segmentima ubjeđivačkog procesa, a on se u najvećem procentu odnosi na ovladavanje najsavremenijim tehnikama i tehnologijama koje se na sve načine nastoje učiniti dostupnim što većem broju ljudi, pa je tako jedan član Američkog udruženja za odnose sa javnošću doslovce kazao: „Sirovina koju mi obrađujemo je materijal od koga se sastoji čovekova misao”.¹⁹¹ Empirijski, lakše je, jeftinije, djelotvornije i dugotrajnije sofisticiranim metodama uticati na određene zajednice (grupe ljudi, narode, države, kontinente), nego koristiti silu: u XIX vijeku Francuska je osvojila Alžir sa 34.000 vojnika, a u narednom ni sa 600.000 nije mogla da ga zadrži¹⁹², jer kako bilježi Naj – „strana vladavina je veoma skupa u doba široke društvene komunikacije”¹⁹³, a naročito u eri interneta.

¹⁸⁹ Errou, Kennet. „Informacija i ekonomičeskoe provedenije”, u: *Voprosi ekonomiki*, No. 5, 1995, (95-103), str. 98.

¹⁹⁰ Ovdje je važno ukazati da su globalizacija medija i doprinos medija globalizaciji skoro protivrječni procesi. To znači da nove tehnike i tehnologije stvarajući i odašiljući veliku količinu informacija u globalnom svijetu svojim moćnicima stvaraju prijetnju, jer globalna koncentracija moći u sebi sadrži prijetnju slobodi medija, ali i slobodnom izboru medijske publike. Nadalje, to znači da se prijetnja medijima reprodukuje, a globalizacija kao proces je ne slabi. (Više u: Drašković, Veselin (red.), Lakić, S; Jovović R; Rutović Ž; Drašković M. *Globalizacija u ogledalu razvoja, krize i medija*, str. 234-235)

¹⁹¹ Pakard, Vans. *Skriveni ubjeđivači – psihologija reklame*. Dosije, PS „Grmeč” AD – „Privredni pregled”, Beograd, 1994, str. 13.

¹⁹² Joffe, Joseph. „Power Failure: Why Force Doesn't Buy Order”, u: *American Interest*, jul-avgust 2007, str. 50.

¹⁹³ Naj, Džozef S. *Budućnost moći*, str. 50.

Ovdje treba imati u vidu Kastelsovo pozivanje na Kranzbergov prvi zakon koji kaže da tehnologija nije niti dobra, niti loša, niti neutralna¹⁹⁴, što znači da je njena vrijednosna aura u rukama onoga koji njome upravlja. Pošto vještačka inteligencija u ovom trenutku ima tendenciju da munjevito preuzme i taj način, postavlja se pitanje kako će se ona ponašati i da li će u određenom trenutku odlučiti da ukloni sopstvenu konkurenciju – čovjeka. Sve češće pravno pitanje, pitanje legislative kako na nacionalnom, tako i na nadnacionalnom nivou jeste kako regulisati AI dok se još može regulisati, odnosno dok je čovjek još taj koji njome upravlja.

S druge strane, pojedini teoretičari globalizacije smatraju da se i cjelokupno obrazovanje pretvorilo u „izuzetno efikasnu *tehnologiju* koja prati sve savremene promjene.”¹⁹⁵ Činjenica je da tehnika i tehnologija po sebi jesu neutralne, ali se taj stav drastično mijenja onda kada bivaju upotrijebljene od strane države, tj. budu srasle sa državom, što označava „rast državne moći”¹⁹⁶, a u krajnjem prema mišljenju Elila kompletno tehnička država postaje totalitarna¹⁹⁷.

Međutim, prije nego se osvrnemo na nove tehnike i tehnologije koje o(ne)mogućavaju savremenu komunikaciju i ukažemo na njihove osobine, skrećemo pažnju na jednu Mekluanovu misao, a ona glasi: „Svaka tehnologija koju izmisli i ispolji čovjek ima moć da otupi ljudsku svijest tokom razdoblja njene početne interiorizacije”¹⁹⁸. Koliko god ova teza zvučala zastrašujuće i zabrinjavajuće u prvi mah, ona u sebi sadrži i dozu optimizma jer se Mekluan ograničava ističući samo razdoblje *početne interiorizacije*, što znači da se čovjek kroz istoriju *privikavao* na nove tehnologije. Uprkos tome, dio koji sadašnjeg čovjeka plaši jeste brzina, pošto munjevit napredak tehnike i tehnologije onemogućava čovjeku vrijeme adaptacije, pa nam se čini da se čovjek nalazi u stanju permanentne *otupljenosti*, ukoliko bismo u ovu svrhu smjeli iskoristiti Meklunov termin.

Čovječanstvo se stoga nalazi u vremenu koje je potpuno neprozirno za blisku, a kamoli dalju budućnost, pa je i jedno od obilježja procesa globalizacije upravo sklonost ka „apokaliptičnijoj slici o strahovima, opasnostima i slomovima našeg vremena (...) i procesu globalizacije kao nečega što uništava ravnotežu i nezamenjive identitete ili kao nova era globalne,

¹⁹⁴ Castells, Manuel. *Uspon umreženog društva*. Golden marketing, Zagreb, 2000, str. 97.

¹⁹⁵ Drašković, Veselin (red.), Lakić, S; Jovović R; Rutović Ž; Drašković M. *Globalizacija u ogledalu razvoja, krize i medija*, str. 29.

¹⁹⁶ Jacques, Ellul. *The Technological Society*. Vintage Books, New York, 1964, str. 247.

¹⁹⁷ Isto, str. 284-287.

¹⁹⁸ Meklun, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 179.

pa čak i kosmičke solidarnosti”.¹⁹⁹ Zbunjenog savremenog čovjeka je stoga najlakše opisati paradoksalnom metaforom na koju ukazuje psiholog Žarko Trebješanin, a to je *kompjuter i astrologija* gdje čovjek uzdignut do *boga sa protezama* traži od tehnike i tehnologije koju je sam stvorio da mu *prorekne* budućnost²⁰⁰. Koliko je tehnika važna i koliko sve više postaje čovjekova sudbina najbolje govori vapaj Pola Virilia o nepohodnosti filozofije tehnike jer čitava budućnost filozofije, prema njegovom mišljenju, „zavisi od toga kako ćemo se izboriti sa tom eshatološkom dimenzijom”²⁰¹. Viriliova vizija budućnosti u kojoj će realnost nestati čini se bližom nego ikada²⁰².

Prethodna analiza ukazala je na opšti odnos između globalizacijskih procesa i razvoja tehnike i tehnologije, ali se postavlja pitanje instrumentalizacije tehnike i tehnologije, odnosno njihova usmjerenost društveno-ekonomskim interesima. U tu svrhu, u narednom potpoglavlju fokus se sužava na specifičan pravac tog odnosa, tj. na način na koji se tehnologija instrumentalizuje u funkciji kapitalističke logike. Globalizacija, u tom smislu, ne djeluje samo kao tehnološko umrežavanje svijeta, već i kao prvenstveno ideološki okvir u kojem tehnologija postaje sredstvo akumulacije kapitala, kontrole rada i reprodukcije ideološke hegemonije.

3.1. Globalizacija i tehnologija u službi kapitalizma

Faktori koji predstavljaju svojevrsnu lokomotivu globalizacije su kapitalizam i tehnologija, a posebno polja komunikacije i informatike²⁰³. Gotovo cjelokupna teorija saglasna je da je kapitalizam temelj koji je očuvan iz prošlosti i koji se danas kao glavno obilježje modernog društva javlja u svim porama *informacionog kapitalističkog društva*, kako ga naziva Kastels²⁰⁴. Prema njegovom viđenju, informatizacija, kao *nova religija* nema višu svrhu, već je po srijedi isključivo prodiranje, održavanje i razvoj kapitalističkog sistema kome je uvijek i svugdje sve podređeno prema pravilima i uslovima koje diktira globalizacija potpomognuta najsavremenijom tehnologijom. Noam Čomski, između ostalog, čitav obrazovni sistem vidi kao fabriku kalupa za

¹⁹⁹ Boaventura de Soza, Santos. „Procesi globalizacije”, u: *Reči*, No. 68/14, decembar 2002, str. 57.

²⁰⁰ Trebješanin Žarko. *Duša i politika – psihopatologija nesvakidašnjeg života*. Beograd, Vreme knjige, 1995, str. 25.

²⁰¹ Virilio, Pol. „Nesreće su svuda” (razgovor sa Martinom Majster za *Frankfurter Rundschau*, 1. 2. 2003), *Srpski jug*, br. 12/13, Podgorica, jesen 2018, str. 200.

²⁰² Više u: Virilio, Paul. *The Vision Machine*. Indiana University Press, Bloomington, 1994.

²⁰³ Vuletić, Vladimir. „Rivalski pristupi u izučavanju globalizacije”, u: *Aspekti globalizacije sa pregledom osnovnih pojmova*, ur. Vladimir Pavićević, Dosije, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2003, str. 32.

²⁰⁴ Castells, Manuel. *Uspon umreženog društva*.

djecu koja će izrasti u bezlične osobe koje će se pasivizirati i ostatak života provesti kao potrošači: „Ne razmišljajte ni o čemu. Najbolje je da ne znate ništa. Radite ono što vam se kaže (...) i povećajte potrošnju na maksimum.”²⁰⁵

Kastels je nedvosmislen u tvrdnji da je potraga za identitetom moćna koliko i tehnološko-ekonomska promjena koja je zadesila svijet, te da je generator ekonomskih, političkih, kulturnih i uopšte društvenih promjena zapravo revolucija informacione tehnologije²⁰⁶. Pol Virilio, pišući o dromološkim uslovljenostima i vezom sa kapitalističkim poretom, bilježi da je kapitalizam kao svijet banaka instant informacija ustvari *društvena iluzija podređena strategiji hladnog rata*²⁰⁷.

Berđajev, s druge strane, ističe da je hladnoća mašine i munjevit razvoj tehnike i tehnologije onemogućio čovjeku da uspori vrijeme i zapita se o sebi. Čovjek se, prema Berđajevu, vrednuje „utilitarno po svojoj proizvodnosti”²⁰⁸ što je jedno od glavnih obilježja koje uspostavlja kapitalistički sistem vrijednosti, dok Veselin Drašković u *Kontrastima globalizacije* uviđa da su sve kombinovane poluge moći razvijenih zemalja (država) direktno stavljene u funkciju ostvarenja što većeg dometa globalizacije jer im ona omogućava reprodukovanje biznisa i ostvarenje profita²⁰⁹. I ovo može djelovati kao paradoks, ali samo na prvi pogled, jer bi logika nacionalne države kakvu smo do sada poznavali, nalagala da u skladu sa svojim mogućnostima i realnim kapacitetima, zadrži pod svojim plaštom što više poluga moći, bez namjere da ih izdiže na nadnacionalni, globalni, širi nivo, na čije procese nema i ne može imati veliki uticaj.

Logika profita, prema Divni Vuksanović, učinila je da u eri globalizacije dijalog bude zamijenjen interakcijom, istina retorskim umijećima, a smisao multimedijalnim sadržajem, odnosno slikom, jer je upravo logika profita ugrađena u proliferaciju tehničko-tehnoloških komunikacijskih dostignuća²¹⁰. U takvoj manifestaciji komunikacijske nadmoći ukazuje se lice kapitalizma koje teži sopstvenom samoodržanju. Internet se, tako, iz početne nekomercijalne sfere transformisao u nepregledno „kapitalističko grotlo.”²¹¹ Robert V. Makesni, dakle, uviđa da je priroda interneta da bude demokratski poljuljan jer se on ne hvata u koštac i ne suprotstavlja

²⁰⁵ Čomski, Noam; Barsamian Dejvid. *Propaganda i javno mnjenje*. Rubikon, Novi Sad, 2006, str. 8.

²⁰⁶ Castells, Manuel. *Uspori umreženog društva*, str. 40.

²⁰⁷ Virilio, Paul. *Speed and politics*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007, str. 136.

²⁰⁸ Berđajev, Nikolaj. *Carstvo duha i carstvo cesara*. Brimo, Beograd, 2002, str. 26.

²⁰⁹ Drašković, Veselin. *Kontrasti globalizacije*. Ekonomika/Fakultet za pomorstvo, Beograd-Kotor, 2002.

²¹⁰ Vuksanović, Divna. „Filozofija medija: Postmoderni mediji – dijalog u eri interaktivnosti”, u: *Medijski dijalozi*, br. 27/28, Podgorica, 2017, str. 33.

²¹¹ McChesney, Robert W. *Digitalna isključenost - Kako kapitalizam okreće internet protiv demokracije*. Multimedijalni institut & Fakultet za medije i komunikacije, Zagreb, 2014, str. 42.

kapitalizmu²¹². Sve se, prema njegovom viđenju, prepušta elitama koje drže monopol, a talasi promjena odozdo ne dolaze. Takvo onemogućavanje iznjedrilo je još jedan paradoks: „Krajnja je ironija da je internet, naveliko najavljivan kao donositelj suverenosti potrošača i žestoke konkurencije, postao jedan od najvećih generatora monopola u ekonomskoj povijesti.”²¹³

Uviđamo da su svi paradoksi komunikacije i globalizacije, kao po određenoj zakonitosti, nepogrješivo u službi kapitalizma. Dakle, kapitalizam je okovao internet i stavio ga u svoju službu na svim poljima i po svim pitanjima. Internet je tako, kao produžena ruka kapitalizma, samo oduzeo komercijalne baze ranije poznatih polja kao što su zabava, novinarstvo, obrazovanje... To pokazuje suptilnost nedemokratskih metoda za kontrolu ljudi, pa tako dolazi do „ugodne, uhodane, razumne, demokratske neslobode, kao glavnog obilježja tehničkog progressa.”²¹⁴ Dakle, u *demokratskoj neslobodi*, ne možemo govoriti o dijalogu jer je on fingiran, brz, simuliran, uokviren.

Časlav Koprivica bilježi da se napredak mjeri brzinom kretanja unaprijed od sadašnjeg stanja ka budućem, uz uslov da se to kretanje smatra poželjnim, dodajući da se stepen napretka mjeri brzinom promjene trenutnog stanja²¹⁵. Osnovni problem je, kako navodi, što se ta trenutna stanja uvijek iznova moraju mijenjati jer ni jedno od tih savremenih stanja nije zadovoljavajuće, te da se napredak zapravo „hrani nezadovoljstvom postojećim.”²¹⁶ Koprivica pojašnjava i kako je civilizacija sa pokliča *Čovjek je mjera svih stvari* prešla na pragmatično-cinično uzvikivanje *Vrijeme je novac*²¹⁷. I upravo u toj relaciji mi možemo razumjeti i neutoljivu glad za tehnikom i tehnologijom koja bi *odmijenila* čovjeka. Međutim, ta *odmjena* je u prvo vrijeme podrazumijevala određeno prisustvo čovjeka kao kontrolora mašine, dok sa pojavom AI čovjekovo mjesto ne samo kao radnika koji će biti zamijenjen mašinom, nego i kao upravljača, odnosno vrhovnog kontrolora mašine biva ugroženo²¹⁸. Po prvi put u istoriji naspram čovjeka jeste mašina (AI) koja je sposobna

²¹² Isto, str. 90.

²¹³ Isto, str. 167.

²¹⁴ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 21.

²¹⁵ Koprivica, Časlav. „Strepnja pred budućnošću: Filozofsko-istorijska razmatranja o savremenom čovjeku”, u: *Smisao*, 1-2, Izdavački centar Matice srpske, Nikšić, 2012, str. 80.

²¹⁶ Isto.

²¹⁷ Isto, str. 88.

²¹⁸ Prema izvještaju Konferencije Ujedinjenih nacija o trgovini i razvoju (UNCTAD), više od 40 odsto zanimanja biće pogođeno direktnim uticajem AI koja će u značajnoj mjeri zamijeniti ljudi. Takođe, isti izvještaj ukazuje na činjenicu da se razvojem AI bavi isključivo uzak krug kompanija, odnosno uzak krug ljudi na svijetu, što će u smislu jaza dovesti do ogromnih razmjera. To će se odraziti i na neviden jaz između bogatih i siromašnih zemalja. Izvor: „AI’s \$4.8 trillion future: UN Trade and Development alerts on divides, urges action”, Geneva, Switzerland, 7 April 2025, u: UNCTAD.org. <https://unctad.org/press-material/ais-48-trillion-future-un-trade-and-development-alerts-divides-urges-action>; pristupljeno: 13. 4. 2025. godine.

da uči, usvaja, promišlja i realizuje određene stvari sa minimalnim (najčešće nultim) procentom greške. To je ujedno i momenat u kom se glasno i otvoreno postavilo pitanje dehumanizacije čovječanstva, ali i pitanje smisla i uopšte svrhe čovjeka kada mašina preuzme sva polja djelovanja. Dakle, nije riječ samo o manuelnim, repetitivnim poslovnim zadacima, već apsolutno svim, a naročito onim na polju umjetnosti i kreativnosti koje bi apsolutno oduzele svaku svrhu i smisao čovjeku ukoliko ih AI preuzme.

Ginter Anders je sredinom XX vijeka ukazao na „prometejski stid” koji savremeni čovjek osjeća pred sopstvenom tehnologijom i izumima²¹⁹. Čovjek je, sopstvenim djelovanjem u pravcu apsolutnog stremljenja ka unaprjeđenju i neprestanom usavršavanju tehnike i tehnologije učinio sebe „zastarelim”. U navedenom leži i klica glavne čovjekove preokupacije, a to je nesigurnost. Držati čovjeka u permanentnoj neizvjesnosti znači učiniti ga robom, neupotrebljivim i nekreativnim stvorom čiji smisao se svodi na zadovoljenje golih egzistencijalnih potreba. Kalajić smatra da će čovjek kapitulirati pred savremenim oblicima komunikacije i mašinom samo ukoliko to sam čovjek hoće i želi, ali dodaje da takvo htjenje i želju može imati samo „prepolovljen čovjek (prepolovljena kultura)” pred kojim prestaju da važe obaveze humanizma i morala²²⁰.

Prema Makesniju digitalne tehnologije su u potpunosti u službi kapitala, a samim tim suprotstavljene su slobodi, demokratiji i uopšte dobrom životu, pa su prema njegovom viđenju bitke oko interneta presudne za razvoj boljeg društva²²¹. On je, zbog održavanja kapitalističkog sistema iz prošlosti, ubijeđen da je upitan i naziv revolucija u sintagmi digitalna revolucija, jer demokratija nije pobijedila kapital, već je (p)ostala tragičan podsjetnik na „jaz između potencijala i realnosti ljudskog društva.”²²²

Odnos globalizacije, demokratije (demokratske političke kontrole) i nacionalnog suvereniteta (države-nacije), predstavlja trilemu (trio) koju je formulisao ekonomista Deni Rodrik koji kaže da je riječ o nestabilnom političkom triju XXI vijeka u kom jedan od tri navedena elementa mora posustati u odnosu na druga dva, bilo koja dva, što znači da je istovremeno moguće

²¹⁹ Vidjeti: Günther, Anders. *Die Antiquiertheit des Menschen*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1961.

²²⁰ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979, str. 205.

²²¹ McChesney, Robert W. *Digitalna isključenost - Kako kapitalizam okreće internet protiv demokratije*, str. 286.

²²² *Isto*.

ostvariti isključivo dvije od tri varijante, a ne sve tri odjednom²²³. Habermas smatra da je, kada je riječ o demokraciji i pravdi, kasni kapitalizam sve nemoćniji da odgovara na nove izazove čime se produkuje gubitak povjerenja u institucije i javljaju socijalni nemiri, te da u tom slučaju „obrazac komunikativnog djelovanja uzmiče pred tipom ponašanja čiji model predstavlja konkurenciju u vezi s robama koje nedostaju.”²²⁴ Markuze smatra da se demokratija pokazala kao „najefikasniji sistem dominacije”²²⁵, te da je to ključni razlog zbog koga odgovara kapitalizmu, odnosno globalizaciji.

Sol Njuman smatra da se kapitalizam zaista može posmatrati kao „svjetska religija koja iz hrišćanstva i drugih religija crpi snagu i nadahnuće, ali i koja u isto vrijeme sekularizuje svoje teološke kategorije, a svoje porive pretvara u zaradu i neograničenu potrošnju”²²⁶. Onako kako je preuzimao oblast po oblast, sferu po sferu, kapitalizam je, prema Valteru Benjaminu preuzeo i religiju, najprije kao „parazit na tijelu zapadnog hrišćanstva”, stvarajući uslove da se vasopstavi trenutak u kome će „istorija hrišćanstva postati istorija njenog parazita.”²²⁷ Kapitalizam je, prema njegovom mišljenju, zadobio snagu vjerskog kulta koji permanentno izaziva osjećaj očaja i tjeskobe. Proizvodnja se u kapitalizmu, a zarad njegovog održanja, ne usmjerava na suštinske čovjekove potrebe, pa stoga Kalajić napominje da bi usmjeravanje proizvodnje kao nepohodnostima čovjeka značilo „ukidanje kapitalističkog sistema koji živi hrnjen uvećanjem i širenjem veštačkih potreba”²²⁸.

Značajno je u dobu globalizacije, a naročito zbog polja dijaloga istražiti posljedice socijalne nejednakosti jer se ona reflektuje na polje stvaranja uslova za odvijanje dijaloga. Pojedini teoretičari primjećuju da je trvenje između komunizma i kapitalizma rezultiralo „sterilnim istraživanjima kapitala i nejednakosti među ekonomistima, istoričarima i filozofima.”²²⁹ Dakle, njih je neophodno nanovo pokrenuti, na više nivoa i sa većom zainteresovanošću i prodornošću, jer globalizacija to zahtijeva.

²²³ Više u: Rodrik, Dani. *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy*. W. Norton, New York, London 2011.

²²⁴ Habermas, Jürgen. *Problem legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Naprijed, Zagreb, 1982, str. 139.

²²⁵ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 65.

²²⁶ Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*. Univerzitet Crne Gore, Podgorica, 2024, str. 143.

²²⁷ Benjamin, Walter. „Capitalism as Religion”, u: *Selected Writings 1913-1926*. Harvard University Press, Cambridge, 1996, str. 228-291.

²²⁸ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 278.

²²⁹ Piketi, Toma. *Kapital u XXI veku*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2015, str. 630.

Na fonu komunikacije u dobu globalizacije, a u koja je uslovljena tehnološkim bumom, Hard i Negri direktno dovode u vezu komunikaciju i kapitalizam: „Komunikacija je oblik kapitalističke proizvodnje u kojemu je kapital uspio potčiniti društvo potpuno i globalno pod svoj režim, potiskujući sve alternativne staze.”²³⁰

Oni uviđaju da je novac i silu, odnosno monopol na njih, možda i moguće u određenom smislu u globalizovanom svijetu vezati za teritoriju, ali da to nikako nije moguće sa komunikacijom²³¹. Još jedan bitan momenat komunikacije u eri globalizacije jeste što je prema Hardu i Negriju „kapital postao svijet”, te da problemi u komunikaciji i sukobi nastaju upravo zbog kapitala²³². U takvim sukobima ne možemo očekivati dijalog ili istinsku komunikaciju jer nije namjera potraga za istinom nego nadmudrivanje drugoga koji nije sablesjednik nego neprijatelj.

„Upotrebna vrijednost i sve druge upute na vrijednosti i procese vrednovanja prije shvaćenima kao izvan kapitalističkoga načina proizvodnje postupno su nestale. Subjektivnost je potpuno uronjena u razmjenu i jezik, ali to ne znači da je ona sada pomirljiva. Tehnološki razvoj temeljen na uopćavanju komunikacijskih proizvodnih odnosa motor je krize, a proizvodni opći intelekt gnijezdo je neprijateljstava.”²³³

Međutim, u ovom trenutku ogromna ekonomska nejednakost koju produkuje kapitalizam potpomognut globalizacijom, nije ostao imun na krizu sistema, tako da Toma Piketi predviđa izvjesne promjene ukoliko ne dođe do suštinske promjene aktuelnog ekonomskog sistema. Piketi smatra da ukoliko promjene ne budu išle u pravcu da sadašnji ekonomski sistem ne bude „manje nejednak, održiv i trajniji podjednako između zemalja kao i unutar njih, ksenofobni *populizam*, sa svojim mogućim izbornim uspjesima, mogao bi vrlo brzo da pokrene razaranje hiperkapitalističke i digitalne globalizacije kakva je postojala u periodu između 1990–2020. godine.”²³⁴ Iako se u jednom momentu činilo da su ideologije mrtve i da je njihova era prošla, Markuze je primijetio da je razvijeno industrijsko društvo „ideologičnije utoliko što je ideologija u samom procesu proizvodnje”²³⁵, a mi možemo isti nalaz upotrebiti i za digitalnu eru. U toj digitalizaciji i konstantnom tehničkom napretku koji bi trebao da „oslobađa”, klija sjeme okova na plodnom tlu

²³⁰ Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Imperij*. Multimedijalni institut, Zagreb, 2003, str. 289.

²³¹ *Isto*.

²³² *Isto*, str. 319.

²³³ *Isto*.

²³⁴ Piketi, Toma. *Kapital i ideologija*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2023, str. 12.

²³⁵ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 30.

digitalizacije i umreženosti. Stalni, gotovo opsesivni tehnički napredak postao je, prema Markuzeu, prožet političkim sadržajem, usljed čega je *logos tehnike* pretvoren u *logos permanentne porobljenosti*, što u krajnjem predstavlja instrumentalizaciju čovjeka putem *oslobodilačke snage tehnologije*.²³⁶

Nameće se, dakle, zaključak da iz tehniciziranog jezika, jezika nesposobnog da misli slobodu, podređenog kapitalizmu, osakaćenog, ne možemo očekivati klicu dijaloga. Život se na taj način podredio tehnici, a dijalog ne podrazumijeva i ne trpi tehničke okvire. Njuman navodi da izumi od mehaničkog sata u XV vijeku, pa do interneta i vještačke inteligencije u XXI vijeku, „nijesu samo omogućili razvoj modernog kapitalizma već i doveli do kulture mašine u kojoj rad i život postaju uređeni na tehnički, mašinski, način.”²³⁷ Na taj način se stvara nova generacija koja je mašinski stopljena i programirana, pa ne čudi što dijalog bježi iz takve datosti. O stapanju mašine i duhovnosti, odnosno o doživljaju mašine i tehnologije kao svetinje na sličan način pisali su Žak Derida, Žak Elil, Luis Mamford, Sol Njuman... Čovjek je okusivši hiperpovezanost i umreženost kojoj se ne nazire kraj zapao u svojevrzni košmar otetosti od strane tehnologije: „Neoliberalni subjekt, homo ekonomikus, taj gramzivi preduzetnik koji maksimizira svoju korist postaje homo konektus, umreženi pojedinac pod stalnom prismotrom.”²³⁸ Kontrola se tako danas realizuje bez prisile, a njeni suptilni metodi se iz dana u dan usavršavaju. Ovdje je važno spomenuti i to da umreženost ne dovodi do stvaranja uslova za dijalog, jer neoliberalizam slabi kolektivne identitete, pa su stoga ljudi obeshrabreni i često onemogućeni da vode dijalog kao djelovi kolektiviteta, odnosno zajednice, što u krajnjem dovodi i do gubljenja empatije. U krajnjem, tržišni jezik na kom insistira neoliberalni koncept zbog sopstvene rigidnosti i obezdušenosti onemogućava dijalog. Čovjek postaje „ljudski kapital”, veze „socijalni kapital”, a obrazovanje, nauka, kultura pretvaraju se u „investicije”. Voditi dijalog na tim osnovama nije moguće.

Tehnološki razvoj, koji se u ovom poglavlju razmatrao kao sredstvo kapitalističke reprodukcije u kontekstu globalizacije, ujedno predstavlja temeljnu infrastrukturu savremenih komunikacijskih praksi koje detaljnije valja istražiti. U tom smislu, globalizacija se ne očituje samo kroz ekonomsku instrumentalizaciju tehnologije, već i kroz transformaciju načina na koji se informacije, značenja i ideologije distribuiraju u globalnom komunikacijskom prostoru. Naredno

²³⁶ Isto, str. 153.

²³⁷ Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*, str. 151.

²³⁸ Isto, str. 153.

poglavlje stoga razmatra povezanost globalizacije i komunikacije, s posebnim osvrtom na ulogu medija, digitalnih platformi i informacionih tokova u oblikovanju savremenog društva.

3.2. Globalizacija i komunikacija

Prije nego se u narednim poglavljima detaljnije pozabavimo dijalogom u eri globalizacije, moramo se osvrnuti na prirodu komunikacije u tom dobu. Već je postalo opšte mjesto konstatovati da je komunikacija u doba globalizacije ugrožena, te da je riječ o lažnoj, falš, simuliranoj i prividnoj komunikaciji, o čemu je objavljeno mnoštvo radova iz najrazličitijih naučnih oblasti i filozofije. Prema nekim teoretičarima, komunikacija se u doba globalizacije umnožila, ali kao lažna jer, kako ističe Bojan Jovanović, riječ je o komunikaciji koja *ne generiše zajedništvo* (komunicirati, prije svega, znači *zajedničariti* ukoliko se taj pojam sagleda etimološki), već je njeno suštinsko naličje otuđenost, odnosno usamljenost²³⁹. Stoga i ne čudi činjenica da je Velika Britanija osnovala Ministarstvo za usamljenost²⁴⁰. Prema Jovanoviću, osnovni uzrok bujanju prividne komunikacije jeste njena *tehnizacija* koja umjesto da poboljšava i uvećava mogućnosti za zajedništvo, mašinama zapravo vrši destrukciju same komunikacije²⁴¹. I Rejmound Barglou (Raymond Barglow) iz socio-psihoanalitičkog ugla u svom eseju ukazuje na paradoks prema kom informatički sistemi i umreženost povećavaju integraciju, istovremeno podrivajući tradicionalni zapadnjački koncept nezavisnog subjekta²⁴².

Empirijski podaci dobijeni iz istraživanja koja se rade konkretno za područje Engleske potvrđuju da uprkos sve većoj umreženosti ljudi, raste broj onih koji se osjećaju usamljenima (koji svoje stanje tako ocjenjuju), a najveći broj njih jeste među mlađom populacijom²⁴³. Takođe, podaci ukazuju da se broj osoba koje žive same udvostručio u posljednjih dvadeset godina na tom području. Navedeni rezultati istraživanja ukazuju na to da savremeni čovjek jeste sve usamljeniji uprkos činjenici da je sve umreženiji i da više komunicira, pa Jovanović uviđa da „kao što mašine

²³⁹ Jovanović, Bojan. „Komunikacija bez komune”, u: *Medijski dijalozi*, br. 27/28, Podgorica, 2017, str. 45.

²⁴⁰ Barron, Laignee. „British People Are So Lonely That They Now Have a Minister for Loneliness”, Time, 17.1.2018, izvor: <https://time.com/5107252/minister-for-loneliness-uk/>; pristupljeno: 17. 4. 2025.

²⁴¹ Jovanović, Bojan. „Komunikacija bez komune”, str. 45.

²⁴² Castells, Manuel. *Uspon umreženog društva*, str. 58.

²⁴³ „Loneliness - What characteristics and circumstances are associated with feeling lonely?”, Office for National Statistics, u: <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/wellbeing/articles/lonelinesswhatcharacteristicsandcircumstancesareassociatedwithfeelinglonely/2018-04-10>; pristupljeno: 18. 1. 2025.

osim njima pripadnih proizvoda proizvode i alijenaciju, tako i mašine za komunikaciju produktivno alijeniraju subjekte komunikacije.”²⁴⁴ Prostije kazano, računar i internet su odvojili čovjeka od porodice, škole, zajednice, susjeda, prijatelja, izmjestivši ga u sferu koja neposrednu komunikaciju ubija zarad posredne, uspostavljajući tako *virtuelnu zajednicu* koja zamjenjuje sve oblike zajedničarenja u realnosti. Nadalje se postavlja pitanje da li je realna zajednica zamjenjiva virtuelnom? Međutim, *posredovanje* je samo po sebi već uzdrnalo *temelj* istinske komunikacije koja bi u jaspersovskom smislu morala biti neposredna, iskrena, neprekidna i duboka.

Prema Ratku Božoviću, u usamljeničkoj distanci ličnost ne postiže ni stvaralačku ni psihofizičku ravnotežu, pa nemogućnost da čovjek bude sa samim sobom jednaka je nemogućnosti da bude sa drugima²⁴⁵, a umreženost i konstantna dostupnost u virtuelnoj zajednici upravo stvaraju takvu klimu. Dakle, niti pojedinac ostaje sam sa sobom²⁴⁶ (gdje bi se stvorila klica za potencijalan kreativan proces), niti istinski komunicira sa drugima (što bi opet bio jedan potencijalno kreativan proces). Ovom situacijom se pojedinac zbunjuje usljed čega dolazi do nestanka čovjekovog socijalnog samorazumijevanja, pa se globalizacija može tretirati kao fabrika iluzije izbora.

Pošto, evidentno je, na globalnom nivou imamo proliferaciju usamljenosti, samo je pitanje trenutka kada će kapitalizam, odnosno tržište prepoznati usamljenost kao proizvod, a samim tim monetizovati mnoge aspekte takvog stanja. U modernom društvu, oblikovanom liberalnim kapitalizmom koji ne poznaje granice, emocionalne potrebe pojedinca (usamljenost, osjećaj izolacije, otuđenje) polako postaju roba, tj. nova „profitabilna niša” kojoj se tržišna sfera okreće sve više. Drugim riječima, tržište ne samo da prepoznaje te i takve potrebe, već ih kapitalizuje, nudi instant rješenja i naplaćuje ih kroz niz industrija i proizvoda²⁴⁷. Podsjećanja radi, već se tom sferom bave razne aplikacije za upoznavanje (*Tinder, Bumble, Hinge...*), sve je više literature o samopomoći, buja tzv. *life coaching*, razne vrste psihoterapije, AI saputnici, tzv. *digitalni prijatelji*, a prema brojnim istraživanjima jedno od rijetkih zanimanja budućnosti koje će preživjeti AI, biće *psiholog*.

²⁴⁴ Jovanović, Bojan. „Komunikacija bez komune”, str. 48.

²⁴⁵ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*. Civilni forum Nikšić, Nikšić, 2015, str. 16.

²⁴⁶ Divna Vuksanović primjećuje da sa ekspanzijom komunikacije putem mašina, sve češće možemo sresti ljude koji komuniciraju sami sa sobom upravo zbog „komunikacijske potrebe koju nemaju s kim da realizuju”. Divna Vuksanović, u: „Umemo li da razgovaramo? - Aleksandar Prnjat i Divna Vuksanović - *Dobro jutro TANJUG*”, Beograd, 18. 7. 2024. godine, izvor: <https://www.youtube.com/watch?v=WmeA6tJPimg>; pristupljeno: 3. 5. 2025. godine.

²⁴⁷ Martinoli, Ana. „Kada usamljenost postane proizvod – tržište digitalnih emocija”, *Radar*, objavljeno: 20. 8. 2025, izvor: <https://radar.nova.rs/radar-kolaz/grok-ani-ai-digitalna-partnerka/>; pristupljeno: 22. 8. 2025. godine.

Komunikacija u doba globalizacije, prema Kastelsu, rastrzana je između smisla, koji predstavlja *Sebstvo* (partikularni, odnosno ukorijenjeni identitet) i funkcije koja znači *Mrežu*, odnosno univerzalni instrumentalizam²⁴⁸. U spomenutoj *rastrzanosti* „obrasci socijalne komunikacije podnose sve veći stres”²⁴⁹. Brojni su modaliteti kojim se taj stres manifestuje, omogućavajući na antropološkom, sociološkom i medicinskom nivou gradaciju stanja do kojih dovodi i klasifikacije uslova u kojima je moguće tretirati probleme sa klasičnim obrascima socijalne komunikacije. Postavlja se pitanje da li je u tom slučaju moguće govoriti o *izlasku* iz takvog stanja, ako globalizacijski procesi ne ostavljaju alternativu sem iluzije izbora koja u odabiru realnosti dovodi do problema u onoj za koju se osoba nije opredijelila.

Kastels pišući o prekidu komunikacije, pa i one oličene u sukobu koju prepoznaje u socijalnim nemirima i političkom rivalitetu, ističe problematiku međusobnog udaljavanja kako pojedinaca tako i društvenih grupa koje rezultira percepcijom drugoga najprije kao stranca, a zatim i kao prijatelja.²⁵⁰ Ovakav ishod prekida komunikacije podložan je uticaju emocija i potkrepljuje priču o globalizaciji emocija koju zagovara Dominik Mojsi.

Naime, u kontekstu odnosa globalizacije, identiteta i emocija, Mojsi smatra da upravo presudna važnost emocija u globalizovanom XXI vijeku znači da je borba za identitet zamijenila ideologiju, te da su emocije postale „i odraz u ogledalu i oko posmatrača”²⁵¹. One su, dakle, i način na koji mi posmatramo drugoga, ali i način na koji drugi percipiraju nas. Mojsi naglašava da u eri globalizacije odnos s *Drugim* postaje bitniji nego ikad²⁵². On piše da do početka XX vijeka *Drugi* više nije predstavljao toliko rijetkost, da bi se mogao percipirati isključivo na nivou egzotike kao što je to bio slučaj ranije u istoriji zbog slabijeg kretanja i razmjene. Globalizacija je dovela do toga da nas *apsolutni Drugi* primorava da preispitamo vlastite identitete i u zapitamo se o sopstvenim društvenim ili pak političkim modelima. Mojsi posebno ističe da apsolutni Drugi ne znači da on potiče iz neke druge kulture ili političke strukture, već i iz drugog vijeka čineći na taj način „spoj našeg srednjeg vijeka i savremenih tehnoloških dostignuća”²⁵³. U dobu globalizacije, odnos s *Drugim* je od tolike važnosti da nas tjera da redefinišemo vlastitu suštinu.

²⁴⁸ Castells, Manuel. *Uspon umreženog društva*, str. 39.

²⁴⁹ *Isto*.

²⁵⁰ *Isto*.

²⁵¹ Mojsi, Dominik. *Geopolitika emocija*, str. 29.

²⁵² *Isto*, str. 34.

²⁵³ *Isto*, str. 35.

Mojsi pojašnjava da u globalizovanom svijetu, kada je riječ o odnosu prema Drugome i uopšte komunikaciji sa Drugim, treba imati na umu i činjenicu da se „hibridna priroda azijskog identiteta mnogo lakše prilagođava svijetu u konfliktu, pa je samim tim i djelotvornija od relativne homogenosti svojstvene zapadnom svijetu.”²⁵⁴ Dakle, Azijci npr. intimno poznaju „nas i našu stranu”, dok mi koliko god izučavali njihovu kao da ih manje razumijemo. Mojsi navodi primjer da su Kinez i Indijac navikli da žive u paralelnim svjetovima – jednom koji je njihov, azijski, sopstveni, i drugom u kome dominira Zapad. Taj dualitet svjetova znači da se jedan (svoj, primarni, azijski) svijet može *sačuvati, sakriti, očuvati*, zahvaljujući postojanju ovog drugog Zapadnog koji je uslovno rečeno *služben, poslovan* i kao takav zvaničan i sklon promjenama, a njegova poslovnost i zvaničnost upravo zapadnog čovjeka tjeraju na (po)misao da se svijet vrti oko njega: „Pošto smo mi na Zapadu još skloni uverenju da se svet vrti oko nas, naš identitet je u većoj meri poljuljan i prolazi kroz dublje krize nego azijski. Sledeći naš put, Azijci ipak ostaju verni sebi.”²⁵⁵

Zapadni čovjek nenaviknut na život u paralelnim svjetovima nema (i ne želi imati, odbija) mogućnost lakšeg prevazilažena identitetske krize koja nastaje u susretu sa drugim, pa otuda i Mojsi ovo pitanje vidi kao jedno od najvažnijih u skorijoj budućnosti globalizovanog svijeta.

Ovdje se postavlja i pitanje formiranja i razvoja kritičkog mišljenja kao izuzetno značajnog segmenta za razvoj komunikacije i dijaloga. Gadamer posebno ističe propedeutičku funkciju kod ispitivanja granica ljudskog saznanja, jer kako kaže, „bez kritičkog interesa za opštevladajuća mišljenja nikad ne bi bilo niti jednog pitanja.”²⁵⁶ Stoga i ne čudi što Gadamer smatra da se o kraju filozofije ne može govoriti sve dok pitanja imaju smisla, odnosno dok postoji potreba za pitanjem – kraj pitanja je kraj mišljenja²⁵⁷. Daša Duhaček smatra da je problem u tome „kako upravljati brodom rasuđivanja koji treba da prođe Scilu sopstvenog stanovišta i Haribdu tuđih mnjenja; ponekad – premda ne nužno – mi retrospektivno uspevamo da istaknemo sve što nam ponude događaji koje *post factum* razmatramo: neophodnost da sudimo za sebe ili, što je jednako važno, neophodnost da razmotrimo mnjenja drugih.”²⁵⁸ Duhaček konstatuje da kritičko mišljenje

²⁵⁴ Isto, str. 36.

²⁵⁵ Isto.

²⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Um u doba nauke*, str. 65.

²⁵⁷ Isto, str. 256.

²⁵⁸ Duhaček, Daša. *Breme našeg doba (Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent)*. Beogradski krug i Centar za ženske studije i istraživanja roda, Beograd, 2010, str. 149.

podrazumijeva „zauzimanje stava, sopstvenog stava, ali na takav način da su u to uključeni predvidljivi i nepredvidljivi prigovori, stanovišta drugih”²⁵⁹.

Zanimljivo je da se cjelokupna američka varijanta doživljava odnosa pojedinca i kolektiva iz jedne krajnje tačke zagovaranja samostalnosti, nezavisnosti i samopomoći, transformisala u nešto što Vilijam H. Vajt naziva *racionalizovanim konformizmom*, koji sve više poprima odlike nacionalnog ideala, jer je postavljen standard da sam pojedinac bez grupe ne znači ništa²⁶⁰. Dakle, dolazi do gajenja osrednjosti i promovisanja osrednjosti kao glavne prednosti za neku vrstu „napretka”, odnosno „regrutacije” za dalje faze društvenog angažmana.

Sve je, dakle, podređeno tehničko-tehnološkom razvoju koji postaje mjera svega i koji stvara novu realnost postavljajući pred čovječanstvo važan zahtjev – da se eksplicitno, a to znači da posvjedoči životnom, odredi prema tome koja stvarnost je stvarnija i u kojoj više želi (mora) boraviti.

Kastels je u pogledu odnosa prema tehnologiji jasan. On sposobnost društva da ovlada tehnologijom koja je od strateške važnosti za svako istorijsko razdoblje, vidi kao osnovni činilac koji oblikuje sudbinu cjelokupnog društva dodajući da bismo „mogli reći da iako tehnologija sama po sebi ne određuje istorijsku evoluciju i društvenu promjenu, tehnologija (ili njen nedostatak) utjelovljuje kapacitete društva pomoću kojih se ova mijenjaju, kao i koristi u koje društva, uvijek u konfliktnom procesu, odluče uložiti svoj tehnološki potencijal.”²⁶¹ U suštini, globalizacija može da omogući veći pristup savremenoj tehnici i tehnologiji²⁶², ali s druge strane tehnika i tehnologija omogućavaju globalizaciju i njene procese.

Negropont ističe da živimo u svijetu koji je postao digitalan, svijet naporne zabave i digitalnih bajki i uobraženja, odnosno postinformatičkog doba,²⁶³ što iz perspektive munjevitog digitalnog progressa kom svjedočimo na svim poljima izgleda kao još jedno u nizu opštih mjesta, dok Martin Volf u pokretačke sile globalizacije, između ostalih, ubraja tehnologiju koja podstiče i olakšava komunikaciju²⁶⁴. To znači da je komunikacija uočena kao primarno polje djelovanja same tehnologije putem koje se sve druge oblasti iz korijena mijenjaju. Tako Kastels računare vidi kao

²⁵⁹ Isto.

²⁶⁰ Pakard, Vans. *Skriveni ubediivači – psihologija reklame*, str. 226.

²⁶¹ Castells, Manuel. *Uspori umreženog društva*, str. 43.

²⁶² Kovačević, Braco; Kovačević, Irina. *Globalizacija destrukcije*. Evropski defnologija centar, Banja Luka, 2019, str. 34.

²⁶³ Negroponte, Nicholas. *Being Digital*, New York: Alfred A. Knopf, 1995.

²⁶⁴ Wolf, Martin. *Why Globalization Works*. Yale University Press, New Haven, Conn., 2004.

komunikacione sisteme, genetsko dekodiranje i programiranje, ali i kao pojačalo i „produžetak ljudskog uma”²⁶⁵, naglašavajući sve veću integraciju između uma i mašine, što fundamentalno mijenja način na koji mislimo, živimo, doživljavamo svijet, sanjamo, borimo se, i, naravno, komuniciramo²⁶⁶. S druge strane, Kastels u trenutku iznošenja i eksplikacije ovakvih stavove nije mogao ni naslutiti koliko je bio u pravu jer će njegova sintagma *produžetak ljudskog uma* dobiti istinsko opredmećenje tek sa pojavom i razvojem vještačke inteligencije (Artificial intelligence - AI²⁶⁷) pošto se savremena proučavanja AI zasnivaju na tome da se ljudskom umu omogućiti nastavak u vidu AI koji bi bio od velike pomoći u redovnom obavljanju svakodnevnih zadataka, bilo da su oni privatne ili poslovne prirode.

U filozofskom smislu, jedan od najreprezentativnijih predstavnika egzistencijalizma Nikolaj Berđajev ukazuje da slom ideje progresa, odnosno napuštanje Boga, utiče na to da čovjek počinje obogotvoravati i obožavati tehniku²⁶⁸, očekujući na neki način od nje izbavljenje i u tom stavu je krajnje precizan: „Čovek, koji nije želeo da bude, obraz i podobije Božije, postaje obraz i podobije mašine”²⁶⁹. Tako tehnika prema Berđajevu, postaje čovjekova najveća ljubav, ali umjesto da ga učini slobodnim, ona ga porobljava i polako ruši njegovu stvarnost, ali i čovjekovo tijelo²⁷⁰. On smatra da je stvar duha da čovjek ograniči vlast mašine²⁷¹. Na tom fonu Miodrag Čizmović piše da ono što istinski boli jeste da tehnološki razvoj najčešće nema nikakve veze sa pravednošću²⁷² (a samim tim ni istinom i slobodom. prim.aut.). Čizmović konstatuje da tehnika

²⁶⁵ Castells, Manuel. *Uspón umreženog društva*, str. 66.

²⁶⁶ *Isto*, str. 66.

²⁶⁷ Filozof Dušan Krcunović postavlja pitanje da li postoji druga inteligencija osim vještačke, odnosno postoji li vještačka inteligencija i prije vještačke inteligencije? Na to pitanje, prema mišljenju Krcunovića, odgovor mora biti potvrđan jer je i ljudska inteligencija od onog trenutka kada je počela da se mjeri – vještačka. On ističe da ukoliko je ljudska inteligencija nešto što je moguće kvantifikovati i mjeriti, onda mora postojati i neka instanca koja postavlja kriterijume za mjerenje. Krcunović stoga ističe da ako išta danas filozofima vrijeda inteligenciju onda to jesu testovi inteligencije. Instrumenti kojima psiholozi utvrđuju čovjekovu inteligenciju jesu zapravo instrumenti kojima se utvrđuje čovjekova sposobnost da postane instrument, što je u tijesnoj vezi sa državnim represivnim aparatom i krupnim kapitalom jer se od „inteligentnih” proizvode vrlo korisni i upotrebljivi ljudi koji održavaju cijeli mehanizam. (Krcunović, Dušan. *Emisija „Kontekst”*, Radio i televizija Nikšić, Nikšić, 23. 11. 2024. godine; izvor: https://www.youtube.com/watch?v=Lh5whq7BK-E&list=PL45hbVVDcRZCI4DDN3wSQ_RQVOB3OTw2W&index=19; pristupljeno: 14. 4. 2025. godine)

²⁶⁸ Mekluan uviđa da civilizacija sa Gutenbergovom tehnologijom ulazi u eru *uzleta mašine*, što možemo u određenom segmentu protumačiti kao svojevrni paradoks. (Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 181)

²⁶⁹ Berđajev, Nikolaj. *Sudbina čoveka u savremenom svetu*. Logos – Zepter book world, Beograd, 1999, str. 14.

²⁷⁰ Berđajev, Nikolaj. *Filosofija nejednakosti*. Brimo, Beograd, 2002, str. 207.

²⁷¹ Berđajev, Nikolaj. *Čovek i mašina*. Brimo, Beograd, 2002, str. 401.

²⁷² Čizmović, Miodrag. „Moć tehnike i moć ubrzanja”, u: *Smisao*, 1-2, Izdavački centar Matice srpske, Nikšić, 2015, str. 41.

počinje da organizuje čovjeku život, odnosno da sopstveni unutrašnji život potčini ubrzanom protoku vremena: „od čovjeka se traži nevjerovatna aktivnost od koje on ne može da dođe sebi”²⁷³. Upravo na toj platformi treba sagledati i komunikaciju u razdoblju globalizacije jer je čovjek počeo obogotvoravati i obožavati *posrednika* u komunikaciji, a ne *istinsku komunikaciju* i *lice Drugoga* prema kome treba imati odgovornost, kako to vidi Levinas.

Bojan Jovanović u svom eseju „Komunikacija bez komune” skreće pažnju na proces *učutkivanja* čovjeka pomoću tehnike i tehnologije kroz istoriju, navodeći primjer da je štampana knjiga, odnosno njena pojava, učutkala srednjovjekovnog čitača-slušaća²⁷⁴, te da su takvu praksu nastavili drugi mediji i tehničko-tehnološki izumi poput telegrafa, radija, televizije, gramofona, DVD-a, audio kasete, video kasete, multimedija, interneta, ali i vještačke inteligencije i njenih derivata, kao i sve masovnijom robotizacijom svih sfera života što ide u prilog tezi da savremeni čovjek više komunicira sa mašinama nego li sa drugim čovjekom. U tom kontekstu treba se osvrnuti na *elektronski princip* Oktavija Janija koji predstavlja skup elektronskih, informacionih i kibernetičkih tehnologija namijenjenih informisanju i komunikacijama, naročito televiziji, koje su se pretvorile u „arhitekture elektronske agore gde je svako predstavljen, odražen, iskrivljen ili unakažen, a da se pri tom ne izlaže riziku druženja ili iskustva.”²⁷⁵ Interesovanje savremenog čovjeka koji posredno komunicira više nije usmjereno ka realnom iskustvu susreta i uprkos njegovom saznanju da slika virtualiteta ne odgovara realnoj slici, on ne ispostavlja nikakav zahtjev za realitetom jer su njegove komunikacijske potrebe zadovoljene na nivou virtuelnog. Rej Bredberi je u čuvenom distopijskom romanu *Farenhajt 451* previdio definiciju *društvenosti* (zajedničarenja) u doba globalizacije, odnosno digitalizacije – „okupiti gomilu ljudi, a zatim im ne dozvoliti da razgovaraju”²⁷⁶. Televizija, internet, društvene mreže, sport, zabava, užitak, pornografija, laka muzika, tok-šou emisije, strip, slikovnice, rijaliti program... Sve to je moralo biti u funkciji ostvarenja i uspostavljanja *društvenosti bez posljedice*, odnosno duha zajedništva koji neće dovesti do razmišljanja. Društvenost sa posljedicom jeste dijalog. Sve drugo je, bredberijevskim jezikom rečeno „samo mnoštvo lijevaka i mnogo vode koja se sliva niz grlić i izliva na dnu, a oni nama govore da je to vino, kad zapravo nije”²⁷⁷.

²⁷³ Isto, str. 42.

²⁷⁴ Jovanović, Bojan. „Komunikacija bez komune”, str. 52.

²⁷⁵ Ianni, Octavio. „O Príncipe electrónico”, u: *Primeira Versão* (IFCH/UNICAMP), 78, novembar 1998, str.

7.

²⁷⁶ Bredberi, Rej. *Farenhajt 451*. Nova knjiga, Podgorica, 2015, str. 37.

²⁷⁷ Isto.

Savremene tehnologije omogućile su ljudima stvaranje osjećaja da misle, da odlučuju, da se kreću, pa i da komuniciraju, odnosno vode dijalog. Upravo tim utiskom koji ne proizvodi nikakvu posljedicu po sistem uspostavlja se izvanredna kontrola, u istoriji čovječanstva nezabilježena.

Kao zaključak se nameće konstatacija da je u ovom trenutku tolika moć tehnike i tehnologije (koji su ujedno „čuvari spokoja našeg uma”²⁷⁸) da je i svako ozbiljno pitanje, kao npr. pitanje transformacije nekog društva udaljeno iz domena politike i u cjelosti preseljeno u tehničko-tehnološki domen koji se u svom najuticajnijem segmentu otjelovljuje u virtuelnom.

Korjenite promjene u strukturi komunikacije koje globalizacija donosi, uključujući ubrzanje informacijske razmjene, površnost interakcija i dominaciju medijski posredovanih odnosa, po prirodi stvari ne ostaju neutralne u odnosu na subjekt. Naprotiv, one duboko prodiru u sferu ličnog i kolektivnog identiteta, izazivajući krupne, gotovo tektonske potrese. U tom kontekstu, globalizacijski obrasci komunikacije doprinose gubitku čovjekove sposobnosti za socijalno samorazumijevanje, jer fragmentiraju iskustvo, potiskuju refleksivni dijalog i udaljavaju pojedinca od tradicionalnih oblika zajedništva i smisla. Naredno poglavlje analizira upravo te egzistencijalne učinke globalizacije, s naglaskom na dezorijentaciju subjekta u pogledu vlastite društvene uloge, pripadnosti i vrijednosne orijentacije.

3.3. Gubitak čovjekovog socijalnog samorazumijevanja u doba globalizacije

U eri globalizacije, čovjek (pojedinaac) sve češće se suočava sa gubitkom socijalnog samorazumijevanja, što predstavlja osnovu za razgovor i analizu njegove duboke identitetske krize u savremenom društvu. Postavlja se pitanje šta je to što je čovjeka „izmjestilo iz kolosjeka” i munjevitom brzinom učinilo da postane sebi nedokučiv. Brza transformacija društvenih normi, digitalizacija međuljudske komunikacije i fragmentacija kolektivnih narativa dovode do slabljenja pojedinčevog osjećaja pripadnosti i smislenog mjesta unutar zajednice. Takođe, dromološkim ubrzanjem pojedinac sve više gubi šansu da se pozicionira u vremenu i prostoru, a samim tim i pokuša dati odgovore o tome kuda se zaputio, ko je on i šta se zapravo od njega očekuje. Identitetski je ugrožen i stanje u kome gubi mogućnost da se uopšte zapita o krizi sopstvenog

²⁷⁸ Isto, str. 66.

socijalnog samorazumijevanja ostaje mu kao jedina realnost o kojoj mu je onemogućeno ozbiljnije promišljanje.

U tom smislu, tradicionalne osnove samorazumijevanja kao što su porodica, lokalna kultura, jezik i historijsko pamćenje počele su da gube svoju stabilnost, jer ih zamjenjuju fluidne, često površne i tržišno oblikovane identitetske ponude koje kapitalizam nameće procesom globalizacije, što u krajnjem podrazumijeva komplikovano stanje (gotovo identitetsku i intelektualnu agoniju) pogubljenih sinapsi koje su čovjeka vjekovima činile čovjekom u identitetskom smislu. Bauman u svom djelu *Tekuća modernost* ističe da će većina života i većina ljudskih života u najnovijim okolnostima i prilikama biti potrošena „lomeći se nad izborom ciljeva, a ne u pronalaženju sredstava za ostvarenje ciljeva o kojima nije potrebno razmišljati”²⁷⁹. Dakle, prema njegovom viđenju, „pitanje: ‘šta mogu učiniti?’ počelo je dominirati djelovanjem, zasjenjujući i istiskujući pitanje: ‘kako da najbolje učinim ono što ionako moram ili trebam učiniti?’”²⁸⁰ Bauman pojašnjava kako se individua u savremenom dobu pretvara u potrošača, a sam identitet u promjenjivu (fluidnu) robu. Čovjek je, s tim u vezi, postao obezličeni subjekt stalne samopromocije, a ne istinskog samorazumijevanja, usmjeren više na vidljivost nego na introspektivnu povezanost sa sobom i drugima. Uvijek je prisutan strah potrošača da li je svoja sredstva pravilno upotrijebio iz čega zapravo i proizilaze sva ta mučna stanja koja nastaju kada se on (potošač), nađe pred „šarenilom švedskog stola”²⁸¹. Takođe, Bauman u procesu globalizacije vidi povezanost cijelog svijeta, odnosno svih na svijetu, u kom se istovremeno svi osjećaju usamljeno i nesigurno. Upravo je to momenat u kome primjećujemo da je odsustvo dijaloga u eri globalizacije presudno.

Naime, odsustvo ukorijenjenog (istinskog, dubinskog) dijaloga sa sobom i društvom stvara osjećaj otuđenja, nesigurnosti i emocionalne izolacije (permanentne praznine), pri čemu globalizovani informacijski prostor paradoksalno doprinosi komunikacijskoj fragmentaciji. Gubitak socijalnog samorazumijevanja, stoga, nije samo individualna kriza, već simptom dubljih strukturalnih promjena koje zahtijevaju novu etiku dijaloga i revitalizaciju zajedničkog smisla u globalnom dobu. U tom smislu, prema Baumanu, javlja se kod pojedinca svojevrsna odluka da se onemogući komunikacija sa *drugim* koji je stranac i uliva nesigurnost, što je, prema njegovom

²⁷⁹ Bauman, Zygmunt. *Tekuća modernost*. Naklada Pelago, Zagreb, 2011, str. 64.

²⁸⁰ *Isto*.

²⁸¹ *Isto*, str. 65.

tumačenju, „očekivana reakcija na egzistencijalnu neizvjesnost čiji su korijeni u novoj krhkosti ili fluidnosti društvenih spona”²⁸². Na tom mjestu Bauman se poziva na riječi Georgesa Benka kako bi pojasnio fenomen *Drugog koji je više od Drugog*: „Isključivati ljude kao strance zato što više nismo u stanju zamisliti Drugoga svjedoči o društvenoj patologiji”²⁸³.

Fluidnost globalizacije zapravo doprinosi gubitku čovjekovog socijalnog samorazumijevanja tako što čovjeka udaljava od dijaloga. Ako su svi odnosi fluidni (identiteti i institucije podložni promjenama, nestabilni, neutemeljeni, privremeni, krhki), onda dijalog ostaje bez svog stalnog okvira (ne zadatog za vođenje, jer onda nije riječ o dijalogu), koji bi podrazumijevao čvrste identitete koji bi bili neka vrsta garancije smislenosti samog dijaloga i njegovih posljedica. Moramo imati na umu da su i posljedice dijaloga podjednako važne kao i sam dijalog, a ukoliko nemamo stalnost zajednica, identiteta, ličnosti, onda je veoma upitno insistiranje na smislenosti samog dijaloga, pa i njegova veza sa istinom u filozofskom smislu. Dijalog u globalizujućoj fluidnosti postaje oružje samopromocije, postaje utilitarian, fragmentisan i površan, što znači da se ne vodi radi razumijevanja i suštine, nego pregovaranja oko interesa.

S druge strane, napretkom tehnike i tehnologije, iz nesigurnosti realne komunikacije tj. sfere javnog prostora (javnosti koja je realna, a ne digitalna), komunikacija među ljudima preseljena je u privatnu sferu kojoj najviše pogoduju „digitalni baloni” (digitalni mjehuri), čime se po automatizmu sužava manevarski prostor za autentičan dijalog, tj. uslovi za nastanak dijaloga²⁸⁴. Dijalog u tom smislu može i mora biti etički čin otpora dehumanizaciji koju proizvodi fluidnost globalizacije. Stoga Baumanov uvid u eroziju stabilnih društvenih veza i sveprisutnu privremenost odnosa pruža teorijski okvir za temeljnije razumijevanje krize dijaloga, kako na interpersonalnom, tako i na globalnom (opštem) nivou. Dijalog, ako ga razumijemo kao autentičan susret *Drugog*, postaje rijedak i dragocjen čin u društvu koje favorizuje brzinu, efikasnost i samoafirmaciju nad zajedničkim smislom.

²⁸² Isto, str. 108.

²⁸³ Isto, str. 109.

²⁸⁴ Termin „eho komora” predstavlja širi termin od „digitalnog mjehura” jer se pod njim podrazumijeva svaki skup nesposoban (ili nezainteresovan) za kontakt sa spoljašnjošću. Česti su primjeri akademija, medija, društvenih mreža, raznih udruženja, političkih partija, dakle institucija ili organizacija koje odbijaju otvaranje za dijalog i koje su same sebi dovoljne za egzistenciju, a funkcionišu po principu više ili manje vidljive cenzure i autocenzure. Pogubnost „eho komore” leži u njegovanju antidijaloškog koncepta odašiljući na taj način poruku javnosti da će samo onaj koji se odrekne dijaloga biti prihvatljiv i poželjan član, što se najčešće manifestuje pod plaštom lažnog elitizma (npr. akademija, udruženje...). Dakle, omogućava se građenje *identiteta* suštinskim odustajanjem od *identiteta*.

Na tom fonu, pokušaćemo u nastavku rada da osvijetlimo određene aspekte te i takve mogućnosti komuniciranja.

4. DIJALOG I KOMUNIKACIJA

Već smo naglasili da je u grčkim počecima evropske duhovnosti posebno ukazano da je čovjek *zoon logon echon*, tj. da su njegovi um i govor u jedinstvu, čime je zapravo i utvrđeno da je čovjek „komunikativno/komunikabilno biće”, iz čega je i izvedeno „antropološko utemeljenje komunikacije”²⁸⁵. Šijaković kao osnovne preduslove komunikabilnosti navodi *transparentnost* i *intersubjektivnost* koji su utemeljeni, odnosno proizilaze upravo iz *logosa* koji uvijek pretpostavlja onog Drugog, odnosno sa-govornika²⁸⁶. To nadalje znači da je da je čovjek samim tim što posjeduje logos određen i kao *zoon politikon* (*homo politicus*)²⁸⁷.

Međutim, kako bismo valjano prišli dijalogu neophodno je da ga razlikujemo od komunikacije, tako što ćemo ova dva fenomena dovesti u međuočnos, jer kao što se moglo vidjeti iz prethodnih poglavlja, komunikacija prethodi dijalogu na putu do istine. Simplifikovano – dijalog jeste komunikacija, a komunikacija ne mora biti dijalog. Šijaković dijalog definiše kao komunikaciju usmjerenu protiv nesporazuma²⁸⁸, dok Karl Jaspers komunikaciju, odnosno težnju za njom, doživljava kao jedan od osnovnih zahtjeva same filozofije, pošto ono što mišljenjem dobijamo samo za sebe, to kao da nije ni dobijeno jer se ne temelji na istinskoj komunikaciji²⁸⁹.

Pozivajući se na Debrea, Zvezdan Vukanović ističe dvije suštinske komponente komunikacije koje pomažu da se ona razumije, a to su prostorna i vremenska dimenzija, gdje prostorna ima ulogu povezivanja *ovdje* i *drugdje*, dok vremenska (tj. transmisiona) podrazumijeva vezu između *nekad* i *sad*²⁹⁰. Sljedstveno tome, prostorna komponenta komunikacije stvara društvo, a vremenska kulturu, pa zaključujemo da istinska komunikacija mora sadržati obje navedene komponente kao sopstvene preduslove. U dobu globalizacije je brzina ta koja je prema Polu Viriliju uništila prostor, stvarajući koncept i doba „kritičnog prostora” koje se ogleda u tome što

²⁸⁵ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 144.

²⁸⁶ *Isto*.

²⁸⁷ *Isto*.

²⁸⁸ Šijaković, Bogoljub. *Hermesova krila*, str. 20.

²⁸⁹ Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, str. 80.

²⁹⁰ Vukanović, Zvezdan. „Kultura medija i kultura dijaloga”, u: *Crna Gora u XXI stoljeću – u eri kompetitivnosti (kulturno okruženje)*. 73/9, CANU, Podgorica, 2010, str. 136-137.

posvudašnjost i istovremenost „pretežu nad prostor-vremenom istorijskog i hronološkog sleda događaja”²⁹¹. Prema Debreu, komunikacija i transmisija nijesu nedodirljive (paralelne), već se prožimaju, a komunikacija je neophodan, ali ne i dovoljan uslov transmisije²⁹². Prema njegovom shvatanju područja komunikacije i transmisije moraju biti u dijalogu, pa stoga i nudi tabelu koja oslikava mogući odraz toga dijaloga:

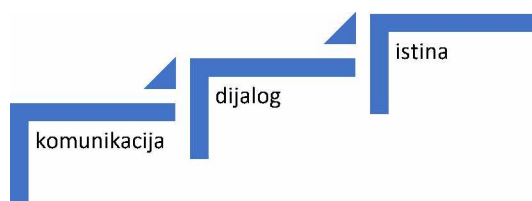
	Komunikacija	Transmisija
Vreme	Kratko trajanje sinhronija aktuelnost, brzina	Dugo trajanje dijahronija trag, pečat, večnost
Težište	Informacija upotreba	Vrednosti i znanja sećanje
Sredstvo difuzije	Tehnička sredstva OM (organizovana materija)	Sredstva + institucija MO (materijalizovana organizacija)
Trenutak primanja	Savremeni primalac (prisutan ili prisutan na daljinu) istovremeno na istom mestu	Primalac u budućnosti (zajedničko pripadanje istom rodu) sukcesivno na istom mestu
Društveno povezivanje	Preduzeća i „uprava“ (logika tržišta)	Institucije i „vlast“ (neprofitabilnost)
Bliske naučne discipline	Sociologija i socijalna psihologija	Istorija i antropologija
Simbolička dimenzija	Nije potrebna (pragmatične veze među jedinkama) Okvir „potreba“	Neophodna (veze prevazilaze različite generacije) Okvir „obaveza“
Važna mesta	Televizija, štampa, radio, Internet, self-mediji, i sl. Mreža	Muzej, biblioteka, škola, crkva, akademija i sl. Uzori
Pridruženi pojmovi	Javno mišljenje, konsenzus, publika, ubeđivanje, uticaj, reklama, novinarstvo, interaktivnost	Spomenik, nasleđe, arhiv, religija, ideologija, obrazovanje, tradicija, pripadnost i sl.
Period važenja	Savremeno doba (promenljiva veličina – industrija)	Sve epohe (nepromenljiva kumulativnog)
Opis	„To je arhi, poznato“	„To je neo, neće trajati“
Pohvala	„Lepa publika“	„Velika istrajnost“

²⁹¹ Virilio, Pol; Lotringer, Silver. *Sumračno svanuće*. Službeni glasnik, Beograd, 2015, str. 95.

²⁹² Debre, Režis. *Uvod u mediologiju*. (prevod M. Ivanović), CLIO, Beograd, 2000, str. 24.

Prilog 3. Izvor: Debre, Režis. *Uvod u mediologiju*. (prevod M. Ivanović), CLIO, Beograd, 2000, str. 25.

Komunikacija je dakako širi pojam od dijaloga i može poprimati različite forme: verbalna, neverbalna, posredna, neposredna, jednosmjerna, dvosmjerna, potpuna, nepotpuna, neprekidna, isprekidana, privatna, javna i tome slično²⁹³. Ona je na osnovu svoje funkcionalne, odnosno tehničko-tehnološke prirode model proste razmjene informacija sve do trenutka kada se uvažavaju uslovi koje uviđa Karl Jaspers, a koji dovode do *istinske komunikacije*. Riječ je, kako smo u prethodnim poglavljima istakli, o otvorenosti, iskrenosti, poštovanju, dvosmjernosti, dubini, razumijevanju, neprekidnosti. Tek kada se ovi uslovi ispune, prema Jaspersu, nastaje istinska komunikacija koja u svom daljem produbljivanju stvara uslove za dijalog. To ne znači da će svaka komunikacija prerasti u dijalog, već samo ona koja ima uslove da preraste u istinsku komunikaciju, a koja će nadalje stvoriti uslove za postojanje dijaloga, a to znači puta koji vodi ka istini. Riječ je, dakle, o onoj vrsti komunikacije koja omogućava pojedinačnoj egzistenciji da se izrazi u svojoj punoći, otvoreno i neskriveno, ogoljeno do ranjivosti. Grafički prikaz odnosa *komunikacija – dijalog – istina* najviše bi odgovarao stepenastom, a ne pravoliniskom prikazu progresa iz prostog razloga što nije moguće da svaka komunikacija dosegne dijalog, kao što ni svaki dijalog neće dosegnuti istinu. Stepenasti prikaz znači i da sa nižeg položaja nije moguće vidjeti viši bez uslova koji dovode do višeg, pa je dijaloški evolutivni proces neophodno razumjeti kao izuzetno precizan, a tumačenje prema kome je „dijalog poziv na komunikaciju”²⁹⁴ neispravnim zaključkom usljed pojmovne nepreciznosti i zbrke.

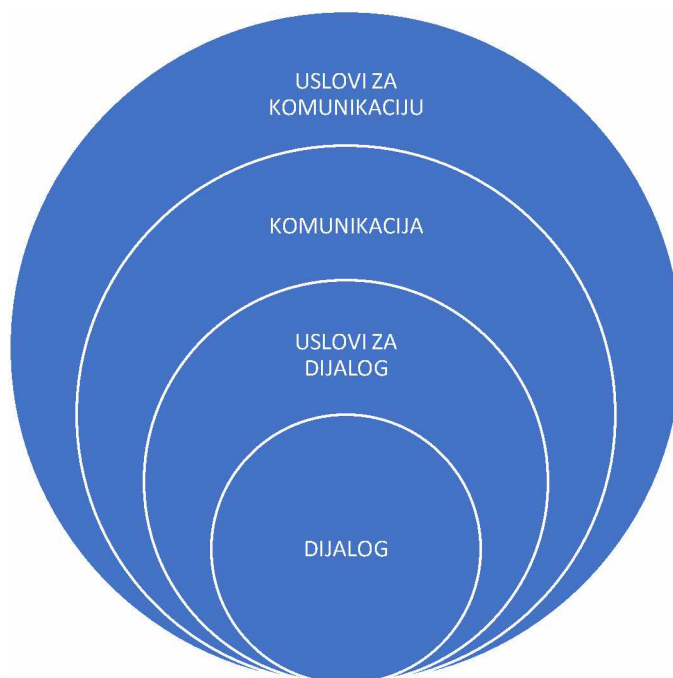


Prilog 1. Grafički prikaz odnosa *komunikacija – dijalog – istina*.

²⁹³ Postoje oblici komunikacije razumljivi samo određenim, sličnim kulturama, kao što su npr. natpjevavanje čobana sa brda na brdo koje neki antropolozi vide oblikom svojevrsnog dijaloga. Takvim vidom komunikacije razbija se monotonija, iskazuju se neke karakteristike kulture, ali ta vrsta komunikacije je ograničena i nema mogućnost prerastanja tj. postizanja drugih uslova za veće stepene komunikacije, a samim tim i građenje uslova za dijalog. Slično je i sa jednim oblikom narodnih umotvorina, odnosno jednom (pod)vrstom izreka i poslovice koje pored *pravih* (proznih), *pričalica*, *stihovanih*, mogu biti i *dijaloške*. Međutim, one predstavljaju samo dijaloški oblik, tj. njegovu naznaku, ne i suštinski dijalog kao književnu formu koju je do savršenstva doveo Platon.

²⁹⁴ Vukanović, Zvezdan. „Kultura medija i kultura dijaloga”, str. 137.

Sticanjem uslova za komunikaciju ne dolazi se po automatizmu do istinske komunikacije, već se iz najšireg spektra uslova moraju selektovati i povezati oni koji će dovesti do takvog vida komunikacije. U sljedećoj fazi, dakle u trenutku kada se odvija istinska komunikacija, neophodno je da se ostvare uslovi za dijalog koji će učesnike istinske komunikacije dovesti do dijaloga. Ovako viđeno uzajamno pretpostavljanje navedenih pojmova najbolje je prikazati u vidu koncentričnih krugova čija najveća sfera obuhvata uslove za komunikaciju, a najuža (to znači najdublja i najviša) sam pojam dijaloga.



Prilog 2. *Grafički prikaz pretpostavljanja uzajamnosti komunikacije i dijaloga na osnovu opsega uslova koji dovode do njihovog postanka.*

Uslovi za dijalog, odnosno kontekst u kom se dijalog odvija, prema Nikolasu Burbulesu igraju veoma važnu ulogu, pa je prema njegovom shvatanju moguće da uslovi za dijalog istovremeno budu shvaćeni i kao sredstvo, ali i kao cilj:

„Učenje u kontekstu dijaloga može biti i sredstvo i cilj. Može biti sredstvo kada učenje više o svom sagovorniku pomaže u stvaranju uslova u kojima postaju mogući drugi oblici dijaloga,

kao što su deliberacija ili istraživanje. Takođe, može biti cilj u smislu da je učenje o drugima i bolje razumijevanje drugih samo po sebi vrijedan ishod dijaloga.”²⁹⁵

Prema njegovom tumačenju, isto se događa i na novou povjerenja koje se na isti način može posmatrati kao sredstvo i kao cilj, jer je ono kako uslov dijaloga, tako i njegov cilj u smislu razumijevanja i pronicanja u sagovornika²⁹⁶. Povjerenje je ključ dijaloga zbog njegove povezanosti sa fenomenom istine, pa Burbules ukazuje da „kad ti vjerujem, spremniji sam da ti kažem šta je istina”.²⁹⁷

Idealtipski, svaka komunikacija bi u sebi trebala sadržati elemente koji mogu dovesti do istinske komunikacije, a samim tim do dijaloga, međutim, era globalizacije (konkretno postistine) pokazala je da se sve češće odvija komunikacija koja je direktno *suprotstavljena* dijalogu po svojoj namjeri, o čemu ćemo više govoriti u nekom od narednih poglavlja. Ona se, eksplicitnije kazano, vodi da do dijaloga ne bi došlo.

Sve navedeno podrazumijeva da neće svi učesnici komunikacije, iz nekog od razloga, uspjeti da dopru do dijaloga, što dalje znači da je bitno izdvojiti dvije ključne komunikacijske brane: unutrašnju i spoljašnju. Unutrašnja komunikacijska brana tiče se čovjekove sposobnosti (unutrašnjeg limitirajućeg faktora), dok se spoljašnja komunikacijska brana tiče nametnutosti simulacije (čovjek posjeduje unutrašnje uslove, ali ga *posrednik* u komunikaciji limitira). Spoljašnja komunikacijska brana najbolje se ilustruje primjerom koji je neka vrsta paradoksa komunikacije koji se manifestuje pitanjem – mogu li ljudi koji se nikada nijesu vidjeli biti prisni, a na koje se daje apsolutno potvrđan odgovor²⁹⁸.

²⁹⁵ Burbules, Nicolas. „A Dialogue About Dialogue”, u: *Philosophy of Education*. Volume 78, Issue 3, Philosophy of Education Society, 2022, str. 49.

²⁹⁶ *Isto*, str. 50.

²⁹⁷ *Isto*, str. 51.

²⁹⁸ Mnogim ljudima je lakše da se povjere apsolutnom neznancu preko društvenih mreža, virtuelnom prijatelju koga nikada uživo nijesu imali priliku da vide, nego nekom sa kim dijele zajednički prostor i sa kojim je kontakt licem u lice neizbježan i gotovo svakodnevno.

KOMUNIKACIJA							
Prema uslovljenosti		Prema obuhvatu		Prema smjeru		Prema trajanju	
Posredna	Neposredna	Potpuna	Nepotpuna	Jednosmjerna	Dvosmjerna	Neprekidna	Isprekidana
Usavršena tehnologijom i uslovljena istom, sklona simulaciji dijaloga	Nekada jedini vid komunikacije, potencijal za dijalog	Neposredna, slabi, u krizi, vodi istinskom dijalogu	Posredna, usavršava se, sklona simulaciji dijaloga	Onemogućava reakciju, ne vodi dijalogu	Omogućava reakciju, potencijal za dijalog uz određene uslove	Vodi dijalogu	Ne vodi dijalogu

Prilog 3. *Vidovi komunikacije prema mogućnostima za nastanak dijaloga.*

Globalizacija je učinila da savremeni čovjek ne samo svoje radno, nego i slobodno vrijeme radije poklanja internet komunikaciji, nego li bilo kojoj drugoj vrsti aktivnosti. Nije sporno da dio internet komunikacije završi neposrednim susretom i neposrednom komunikacijom, ali isto tako treba imati na umu da je strah od izlaska iz virtualne komunikacije veliki. To znači da se pojedinac svjesno odlučuje za virtualnu komunikaciju jer nju može kontrolisati pošto je ograničena mnogobrojnim faktorima, dok u neposrednoj komunikaciji posve mora napustiti svoju zonu komfora i prepustiti se spontanosti koju komunikacija uživo zahtijeva.

Naravno, era globalizacije jeste doba trijumfa komunikacije nad dijalogom. Obilje komunikacionih modaliteta pokazalo se kao obilje vrata na kojima piše „dijalog”, iza kojih zapravo nema ničega sem puke razmjene najšesće (ne)tačnih informacija. Komunikacija, ako je istinska, mora biti usmjerena na porađanje dijaloga i brigu za njega, u suprotnom, ostaje na nivou simulacije, jer je prema Baksteru i Montgomeriju „dijalog glavni jamac uspješne komunikacije”²⁹⁹. Možda je diferencijaciju ova dva pojma najbolje objasniti primjedbom da je „današnji svijet više razvio sredstva komuniciranja negoli sam dijalog.”³⁰⁰ Takođe, globalizacija je uslovila da priroda transformacije samog dijaloga kroz dijalog bude intenzivnija, pa se stoga dijalog prema Nikolasu Burbulesu u svom trajanju transformiše poprimajući oblike debate, instrukcije, istraživanja ili pak

²⁹⁹ Čerepinko, Darijo. *Komunikologija – kratki pregled najvažnijih teorija, pojmova i principa*. Veleučilište u Varaždinu, Varaždin, 2011, str. 86.

³⁰⁰ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

razgovora, odnosno ne zahtijeva apsolutnu isključivost, tj. ili-ili varijantu³⁰¹. Napredak komunikacijskih tehnika u eri globalizacije doveo je do mogućnosti da se preko komunikacije istraže naši suštinski interesi i kao primjer tome Aleksandar Prnjat navodi primjer podjele pomorandže: u nekoj idealnoj verziji konflikt ne bi bio razriješen tako što će pomorandža biti podijeljena pola-pola, nego tako što će obje strane dobiti maksimum pošto će prethodno kroz komunikaciju biti istraženi interesi obje strane – npr. jednoj treba sok, a drugoj kora za kolač³⁰². Dakle, riječ je o modelu istraživanja interesa kroz komunikaciju koji može dati win-win situaciju.

Ukoliko bi djelovanjem neke velike sile (koju u XXI vijeku nije teško zamisliti), a koja bi dovela do trajnijeg nedostatka električne energije na duži vremenski period bila onemogućena posredna komunikacije kakva se u ovom trenutku najčešće upražnjava, nastupio bi komunikacijski šok koji isprva opet ne bi doveo do postizanja uslova za dijalog.

Na kraju, važno je da se zapitamo zašto komunikacija nije dovoljna, nego je čovjeku ipak potreban dijalog? Odgovor na ovo pitanje leži u težnji za istinom, odnosno skriva se u svijesti o fenomenu istine. Naime, Vilem Fluser ljudsku komunikaciju definiše kao „artističku tehniku čija je svrha da zaboravimo surovi besmisao života osuđenog na smrt.”³⁰³ On navodi da čovjek komunicira sa drugima ne zato što je društvena životinja, nego upravo iz razloga jer je usamljena životinja koja ne može podnijeti samoću³⁰⁴. Prema ovom tumačenju, jasno je da je samo i isključivo dijalog šansa za napuštanje simulakruma, odnosno sfere samozamajavanja i lažne egzistencije kojom bi se misli odvrćale od smrti, a pošto istina nije prijatna (jer je smrt istina), onda ni dijalog nije prijatan i najviše ljudi u dobu postistine bira komunikaciju kao zonu komfora koju možemo posmatrati kao jedan od vidova koncepta koji Markuze definiše sintagmom „institucionalizovana desublimacija”³⁰⁵.

Dijalog, kao što smo vidjeli, posjeduje značenja koje nadilazi njegovu funkcionalnu ulogu u komunikaciji; on se, u svom dubljem smislu, ne svodi na razmjenu informacija, već se otkriva kao temeljni način susreta između subjekata i otvaranja istine. Stoga naredno poglavlje razmatra

³⁰¹ Burbules, Nicolas. „A Dialogue About Dialogue”, str. 48-49.

³⁰² Prnjat, Aleksandar. „Konflikt na poslu i u porodici - Aleksandar Prnjat i Stefan Mičić - *Mi danas*”, TANJUG, Beograd, 9. 5. 2024, izvor: <https://www.youtube.com/watch?v=9DFB6t7Og8s>; pristupljeno: 19. 4. 2025. godine.

³⁰³ Fluser, Vilem. „Šta je komunikacija?”, u: *Moć/mediji/&* (Priredili: Jovan Čekić i Jelisaveta Blagojević), Fakultet za medije i komunikacije, Centar za medije i komunikacije, Beograd, 2012, str. 220.

³⁰⁴ *Isto*.

³⁰⁵ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 82.

filozofičnost dijaloga, ali i dijalogičnost same filozofije, istražujući dijalog kao suštinsku formu mišljenja, samorazumijevanja i susretanja s Drugim u prostoru istine i smisla.

5. FILOZOFIČNOST DIJALOGA I DIJALOGIČNOST FILOZOFIJE

Dimenzije iskazane u naslovu ovog poglavlja čvrsto su povezane uprkos činjenici što posjeduju bitne razlike. Prije svega, njihov presjek može se definisati kao tačka spajanja filozofije kao discipline i dijaloga kao načina razmjene misli i ideja. Dijalog nije moguć bez mišljenja, iz čega proizilazi da je mišljenje uslov dijaloga. To znači da moramo biti spremni da priznamo postojanje Drugoga, da ga uvažimo i stavimo iznad sebe, kako bismo zajednički formirali horizont smisla svojstven učesnicima u dijalogu³⁰⁶. Za Levinasa je dijalog kao način razmjene ideja proces u kom učesnici ulaze jedni u misao drugih, u kom dijalog dovodi do razuma: „ovo je poznati dijalog koji treba da zaustavi nasilje dovodeći učesnike do razuma, uspostavljajući mir u jednoglasju i ukidajući bliskost u poklapanju”³⁰⁷.

Filozofičnost dijaloga označava uzvišenu dijalošku prirodu koja izranja iz filozofije ne samo kao „majke svih nauka”, nego i kao načina dijaloškog ispoljavanja svih fundamentalnih pitanja ontološke, etičke, moralne, epistemološke ili metafizičke prirode. Filozofičnost dijaloga ogleda se u permanentnom zahtjevu za ulaganjem napora za vođenje takve vrste dijaloga koji u konstantnoj potrazi za valjanim argumentima, njihovom vrednovanju i ocjenjivanju, zatim pokušajima da se ona situiraju u kontekst pitanja koja afirmativno utiču na proces introspekcije i dubinsko promišljanje u kom se kao česta svojstva javljaju paradoks i kontradikcija oslikava sposobnost dijaloga da bude filozofski. Primjer tome jeste Sokratov metod.

Dijalog je, dakle, po prirodi filozofičan jer u sebi sadrži traganje za istinom (ne potvrđivanje gotovih stavova), otvorenost prema drugom mišljenju i spremnost da se sopstveni stav stavi na test i preispitivanje, kao i snažnu refleksiju o pojmovima, jeziku, uopšte o smislu. Iz tog razloga se s pravom kaže da je svaki autentičan dijalog po svojoj prirodi ništa drugo do filozofski čin koji inkorporira mišljenje, etičku odgovornost i spremnost na promjenu. Na navedeno naročito ukazuje Gadamer u djelu *Istina i metoda* gdje kaže da je razumijevanje uvijek dijaloško (a ne metodološki akt) i da je dijalog struktura samog mišljenja³⁰⁸.

S druge strane, dijalogičnost filozofije manifestuje se kao nemogućnost da se dijalog odvoji od filozofije. On nije samo metod kojim se filozofija služi, već njena najupečatljivija pojavnost.

³⁰⁶ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 187.

³⁰⁷ Levinas, Emmanuel. *Of God Who Comes To Mind*. Stanford University Press, California, 1998, str. 141.

³⁰⁸ Šarčević, Abdulah. „Pogovor”, u: Gadamer, Hans-Georg. *Istina i metoda – osnovi filozofske hermeneutike*, str. 630.

Filozofija se i rodila kao dijaloška disciplina o čemu nam svjedoče Sokrat, odnosno Platon i njegovi dijalozi koji nijesu tek književna varijanta ili prosto umjetnički izraz koji je došao iz nekog pokušaja da se izvjesni hir umjetnika pretoči u dijalog, već upravo kao nužnost filozofije da prikaže strukturu sopstvenog mišljenja. Dakle, rađanje u dijalogu, a ne nametanje i izlaganje u traktatima. Sama filozofija postoji zahvaljujući dubinskom i permanentnom dijalogu između najznačajnijih umova, škola, pravaca i tradicija. Ona je proces vođenja dijaloga koji je suprotstavljen dogmatskom prihvatanju argumenata i istina. Na krilima dijaloga filozofske ideje zadobijaju svoje evolutivne oblike, nikad konačne, a uvijek spremne za buduće dijaloge. Hajdeger i Gadamer posebno ističu važnost dijaloga za razumijevanje filozofije, pošto se filozofska misao konstantno transformiše i preispituje.

Levinas smatra da je od Prvog svjetskog rata pa nadalje, kao posljedica iskušenja XX vijeka, sasvim opravdano govoriti o filozofiji dijaloga „i suprotstaviti je filozofskoj tradiciji jedinstva Ja ili sistema, samodovoljnosti i imanencije”³⁰⁹. On pravi distinkciju između dijaloga i znanja upravo na osnovu okvira koje znanje postavlja jer je ograničeno, a dijalog se ne smije i ne može ograničavati. On je beskonačna mogućnost po svojoj prirodi. Prema Levinasu „dijalog je suprotno od znanja, mišljenje nejednakog, misao koja misli izvan datog”³¹⁰. U tom kontekstu Levinasov cilj je bio da pokaže modalnost prema kojoj „u dijalogu ili tačnije u etici dijaloga, u mom služenju prema drugom, mislim više nego što mogu da obuhvatim”³¹¹. Dakle, vidimo da je opet riječ o okviru, tj. njegovom prevazilaženju, pa je u tom slučaju po srijedi, kako Levinas bilježi, „modalnost prema kojoj mislim više nego što mislim”, pojašnjavajući da nije riječ o nipodaštavanju znanja, već o mogućnosti da je možda riječ o onom što je označeno „kardenzijskim paradoksom ideje Beskonačnog u meni.”³¹²

I filozofičnost dijaloga, kao i dijalogičnost filozofije zahtijevaju ispunjenje određenih uslova: otvorenost, analitičnost, sumnju, kritičnost, kreativnost, argumentovanost i permanentnu spremnost i želju da se ulože napor u potrazi za istinom. Dijalog daje dinamiku filozofiji iscrtavajući kardiogram interakcije ideja u prostoru i vremenu. Možda je upravo govor o

³⁰⁹ Levinas, Emmanuel. *Of God Who Comes To Mind*, str. 137.

³¹⁰ *Isto*, str. 151.

³¹¹ *Isto*.

³¹² *Isto*.

dijalogičnosti filozofije i filozofičnosti dijaloga temelj teze o besmislenosti građenja bilo kakve tipologije samog dijaloga, jer bi se na taj način zašlo u *antidijaloško*³¹³ polje.

Ukratko, filozofičnost dijaloga i dijalogičnost filozofije posjeduju vezu neraskidivosti lika u ogledalu, pošto se filozofičnost dijaloga ogleda u njegovoj moći da čovjeka ili subjekta dijaloga uvede u dublje poimanje stvarnosti kroz otvoreno i kritičko promišljanje, a dijalogičnost filozofije da pokaže da mišljenje nije i ne može biti uokviren, učauren proces, već permanentna i dubinska komunikacija sa svijetom, drugima i samim sobom.

Ukoliko se dijalog u filozofskom smislu razumije kao ontološki prostor susreta, istine i suodgovornosti prema Drugome, postavlja se nužno pitanje: šta ostaje od takvog dijaloga u uslovima savremenog globalnog društva? U vremenu koje karakterišu ubrzanje, fragmentacija značenja, medijska posredovanost i tržišna logika komunikacije, dijalog gubi svoju dubinsku refleksivnost i sve više biva sveden na retorički ili instrumentalni čin. Stoga je nužno da otvoriti pitanje dijaloga danas, u epohi globalnog vremena, gdje se filozofijska težina dijaloga nalazi na iskušenju pred površnošću, strategijskom racionalnošću i krizom međuljudskog razumijevanja.

Savremeni filozofski dijalog obuhvata i tehno-filozofske diskusije, koje se bave istraživanjem uticaja tehnologije na društvo, moralnim dilemama vezanim za razvoj AI, kao i odnosima između umjetnosti i filozofije u kontekstu digitalne ere. U tom smislu, filozofija postaje interni dijalog, kako unutar filozofskih tradicija, tako i u odnosu na tehnološki napredak. Moguće je da dijalog između filozofa i tehnologa, kao i između filozofskih škola mišljenja i savremenih naučnih saznanja, postane ključna paradigma za dublje razumijevanje savremenog svijeta, čime dijalogičnost filozofije biva od posebnog značaja. Dijalogičnost filozofije u kontekstu AI odnosi se na dinamički, uzajamni proces istraživanja i razumijevanja etičkih, epistemoloških i ontoloških pitanja koja se pojavljuju u kontekstu AI, a koji je istovremeno povezan sa tradicionalnim filozofskim metodama dijaloga. U ovom kontekstu, filozofija nije samo apstraktna refleksija o svijetu, već postaje dijalog sa tehnologijom i njenim uticajem na društvo, moralne vrijednosti i ljudsku prirodu. To znači da pitanja, ne samo dijaloga u eri globalizacije, nego i ljudskog bića u svijetu u kom tehnologija simulira ljudsku svijest, ali i sposobnosti AI za etičke odluke, slobodu i

³¹³ Sam prefiks *anti* u svojoj učestalosti, prema Dragošu Kalajiću označava „sužavanje polja želja za stvaranjem i širenja polja želja za odmorom.” Taj niz negativnih određenja postaje oslikava čovjeka koji možda ostvaruje relativnu slobodu *od*, ali i zaključava mogućnosti slobode *za* koji „zahtijeva ofanzivni, a ne defanzivni voluntarizam”. (Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 31) Ovakva Kalajićeva konstatacija možda se najbolje može opredmetiti u odnosu na dijalog jer se „pauza” u kojoj se čovječanstvo nalazi manifestuje smanjenjem želje za stvaranjem, što dijalog po svojoj prirodi jeste, a ne podražavanjem što je dominantna kategorija globalizujućeg svijeta.

autonomiju čovjeka u odnosu na mašinu, kao i odnosa između *istinske* i *vještačke* svijesti, postaju moguća isključivo u dijalogu. Ona ne mogu biti odgovarana u izolaciji, jer filozofi ne mogu odgovarati na njih isključivo koristeći klasične filozofske metode (kao što je analitička ili hermeneutička filozofija), već moraju biti u permanentnom dijalogu sa naučnicima, inženjerima i etičarima u polju tehnologije. Tehnologija i filozofija postaju partnerski subjekti u procesu traženja odgovora na nova pitanja koja AI postavlja. Dijalog sa AI otvara pitanja granica ljudske prirode, ali i granica tehnologije. Sem toga, u kontekstu AI-a, filozofija ulazi u ontološki dijalog sa samom prirodom postojanja, identiteta i bića, ali mora otvoriti i epistemološki dijalog o tome šta znači „znati” i „razumjeti”.

Dijalogičnost filozofije u kontekstu AI predstavlja neprekidan proces interakcije između ljudske misli i tehnologije, koji omogućava razumijevanje društvenih, epistemoloških, moralnih, umjetničkih i ontoloških pitanja koja AI postavlja. U tom dijalogu, filozofija ne samo da razmatra etičke i teorijske osnove, već postavlja temelje za razvoj AI-a koji je u skladu sa ljudskim vrijednostima, pravima i slobodama. Kroz ovaj dijalog, moguće je oblikovati budućnost tehnologije koja ne potiskuje ljudskost, već se integriše u filozofski okvir koji promoviše dublje razumijevanje svijeta.

6. DIJALOG DANAS – GLOBALNO VRIJEME

U Bredberijevom remek-djelu *Farenhajt 451* jedan od junaka govori o tome kako u njihovom svijetu arhitekta više ne projektuju tremove pred kućama kako se ljudi ne bi sastajali, razgovarali, razmišljali i vodili dijalog jer je to izuzetno opasno³¹⁴. Upravo ta i takva opasnost glavno je obilježje u odnosu na dijalog XXI vijeka, odnosno eru globalizacije. Na prvi pogled može se učiniti apsurdnim postaviti pitanje kako može biti opasno biti u dijalogu, ali se apsurdnost te vrste rasprši čim se počne misliti o odnosu dijaloga i istine.

Divna Vuksanović smatra da razvojem tehnike i tehnologije dolazi do ubrzane zamjene dijaloga fenomenom interaktivnosti u našem dobu, jer doba vladavine medijskog posredovanja, koje je u biti tehničke prirode, potiskuje dijaloške forme, pa stoga i eksplicitno konstatuje: „Interakcija, a ne smisao, postaje, na taj način, osnovna svrha i ideal komuniciranja u našem vremenu”³¹⁵. Riječ je o pukoj razmjeni, interakciji, lišenoj svakog smisla i potrebe traganja za istinom, čime se udaljavamo od onog pojma dijaloga imanentnog antici. Dijalog, prema Vuksanovićevoj, zamjenjuje zadovoljenje participiranjem u zabavi, prividu, odnosno konstrukt koji nije društveni, nego upravo tehnički³¹⁶. Sličnu tendenciju kompenzacije Slobodan Vladušić vidi i u odnosu šopinga (ne kupovine) i dostojanstva (građanske priznatosti), jer savremeni čovjek koji šopinguje (ne kupuje), upravo šopingom nadomješćuje osjećaj priznatosti, pošto u političkoj i građanskoj nepotentnosti i nacionalnoj nijemosti koje mu nameće kapitalizam, on jeste u pravu i pita se samo onda kada šopinguje³¹⁷. I u ovom slučaju žrtva nijemosti je istina.

Istina kao svrha dijaloga biva skrajnuta, prezrena i obezvrijeđena. Sve je podređenoj lakoj zabavi i simulaciji koje nadomještavaju čovjekovu nepotentnost da bude u dijalogu. Malobrojni čovjek dijaloga biva izopšten, posmatran kao incident, počesto ismijan, a dijaloško polje umjesto da zauzima elitno mjesto biva percipirano kao margina, čemu uveliko doprinose savremeni postmoderni mediji koji su ustrojeni tako da *de facto* onemogućavaju prisustvo dijaloške razmjene mišljenja. Na tom fonu, Vuksanovićeva način na koji savremeni mediji operišu prvenstveno

³¹⁴ Bredberi, Rej. *Farenhajt 451*, str. 71.

³¹⁵ Vuksanović, Divna. „Filozofija medija: Postmoderni mediji – dijalog u eri interaktivnosti”, str. 29.

³¹⁶ *Isto*, str. 30-33.

³¹⁷ Vladušić, Slobodan. „Ima nečeg zaista sirotinjskog u toj rasprodaji privatnosti” u: Ćuković, Aleksandar. *Konture horizonta*. Jumedija Mont, Podgorica, 2015, str. 64.

tumači u okvirima uslovljenosti tehnološkom infrastrukturom i logikom kapitalističke proizvodnje sadržaja u kontekstu postindustrijskog društva spektakla.³¹⁸

Još jedan značajan faktor koji se suprotstavlja dijalogu jeste *brzina* koju Pol Virilio označava ključnim elementom postmodernog globalizovanog svijeta. U skladu sa tim Virilio definiše koncept *dromologije*³¹⁹ kao svojevrsnu diktaturu brzine koja čovjeka teroriše na svakom koraku sprječavajući ga da se zapita o sebi i promišlja o najosnovnijim pitanjima koja bi mu pomogla da se situira i odredi u savremenom svijetu. Postavlja se pitanje kako se brzina suprotsavlja dijalogu?

Dijalog zahtijeva dubinu, sistemski pristup, predznanje, detaljnost, metodologiju, strategiju, strpljenje i pažnju. Dijalog, zapravo, zahtijeva mišljenje, a brzina se upravo stara da takav zahtjev odbaci u čemu joj svestrano pomažu tehničko-tehnološke performanse³²⁰. Virilio piše o uništenosti prostorne i vremenske dimenzije brzinom ukazujući na blizinsku razdaljinu kao pojam koji se javlja u tom procesu i izvodeći niz pojmova istog porijekla koji referišu na različite oblasti: dromomanijak, dromokratska revolucija (umjesto industrijske), dromokratija (umjesto demokratije), i u krajnjem – dromologija³²¹, jer brzina ne dozvoljava postojanje strategije. Čim nema temelja, nema ni dijaloga, a to znači da smo stupili u stanje prekida odnosa sa istinom. Tada na scenu stupa distorzija stvarnosti jer su brzina i istina u oštrom konfliktu³²².

I kada je riječ o prostoru, ubrzanje globalizovanog svijeta pogodovalo je proliferaciji onoga što Mark Ože naziva *nemestima* (ijekavski *nemjestima*)³²³. Naime, prostori savremenog života koji su svojevrsna identitetska gubilišta, prema Oženovom konceptu oličena su u hotelima, aerodromima, autoputevima, izbjegličkim kampovima, metroima, tržišnim centrima, supermarketima i njima sličnim konglomeratima u kojima su individualnost, lokalnost i istorija stradale pod najezdom globalizovanog, anonimnog i tranzicionog³²⁴. Ože tvrdi da su takva mjesta ispunjena funkcionalnošću (površinskim i utilitarnim interakcijama), ali da im nedostaje

³¹⁸ Vuksanović, Divna. „Filozofija medija: Postmoderni mediji – dijalog u eri interaktivnosti”, str. 29.

³¹⁹ Virilio, Paul. *Speed and Politics*. Semiotext(e), Los Angeles, 2007.

³²⁰ Jedan od najslikovitijih primjera sistematskog uništavanja misli brzinom dat je u romanu *Farenhajt 451* Reja Bredberija gdje se u jednoj sekvenci kazuje o tehnologiji odijevanja: „Rajsferšlusi zamjenjuju dugmad i čovjeku ne ostaje ni ono malo vremena za razmišljanje pri oblačenju u rani jutarnji čas, onog trenutka, za bilo šta misaono...” (Bredberi, Rej. *Farenhajt 451*, str. 64).

³²¹ Grčki *dromos*: trkačka staza, staza za trčanje, atletska staza, eng. *race course*.

³²² Pravda je izdanak istine, a poznata je izreka o njenoj sporosti i dostižnosti.

³²³ Ože, Mark. *Nemesta – uvod u antropologiju nadmodernosti*. Čigoja, Beograd, 2005.

³²⁴ *Isto*, str. 75.

autentičnost i duboki emocionalni ili kulturni smisao (nedostatak istinske komunikacije). S tim u vezi možemo konstatovati da je brzina dodatno učvrstila koncept *nemesta* u kom po prirodi stvari nije moguće postići uslove za dijalog. Nemesta su prostori bez ličnosti, u kojima ljudi nijesu prepoznati kao individue, već kao funkcionalni korisnici navedenih prostora (putnici, kupci, potrošači...). Stoga lako uviđamo i zbog čega tako obezličena gomila ljudi ne može proizvesti uslove za dijalog u eri dromološkog ubrzanja. Takođe, u savremenoj komunikaciji, naročito u digitalnom okruženju, ljudi često postaju anonimni ili fragmentirani subjekti, koji se ponašaju po sličnim uzusima karakterističnim za Ožeova *nemesta*, u kojima simulacija komunikacije ostaje površna, funkcionalna, bez dublje emocionalne ili filozofske veze, sa tendencijom prekida u uslovima koje diktira brzina. Ukoliko ovo imamo u vidu možemo reći da čitav svijet zahvaljujući globalizaciji i brzini postaje jedno veliko *nemesto*, a da je virtualna stvarnost zapravo „opipljivi” dokaz te tvrdnje. Stoga Ože navodi da nadmodernost (kao posljedica pretjeranosti) prirodno pronalazi svoj potpuni izraz na *nemestima* koja prouzimaju nazive zavičajne toponimije³²⁵.

Brzina je smanjila čovjekov fokus i atomizovala proces obrade informacija usljed čega se javila iskrivljena slika stvarnosti oličena u hrpi kratkoročno upotrebljivih poluistina koje niko ne želi provjeravati u nedostatku vremena. Istina po sebi nije nužno spora, ali je dromološko ubrzanje u globalizovanoj eri učinilo da je sve teže na nju usmjeriti pažnju, odnosno da ona mora biti potisnuta novom hrpom informacija. Evidentno je da ona ne stanuje u brzini. U tom momentu nastupa stanje okarakterisano kao postistina. U savremenom svijetu imperative je akcija, neprestana i svakovrsna, a ne dijalog, introspekcija, kontemplacija, filozofska meditacija i promišljanje. Kada je riječ o vrednosnoj ljestvici, savremena civilizacija je imala mogućnost, možda i posljednju, da se jasno opredijeli između istine i brzine. Brzina je potpomogla postistinu. Bodrijar ukazuje na „sveopštu inscenaciju komunikacije” u savremenom trenutku sa kojom rame uz rame ide i sveopšta inscenacija smisla³²⁶. On pojašnjava kako je došlo do implozije smisla u medijima na način što uočava da krilatica *medium is message* ne znači samo kraj poruke nego i kraj medijuma jer je ukinuta posrednička instanca između jedne i druge stvarnosti, što zapravo predstavlja značenje implozije.³²⁷

³²⁵ Isto, str. 103-104.

³²⁶ Bodrijar, Žan. *Simulakrumi i simulacije*. Svetovi, Novi Sad, 1991.

³²⁷ Isto, str. 86-87.

Sagledavajući relaciju antike i savremenog globalizovanog svijeta na polju dijaloga Dušan Krcunović ukazuje na Platonov pojam mizologije³²⁸ koji zapravo označava mržnju prema „razložnom argumentovanju i mišljenju”, posebno ukazujući da je ekvivalent pojmu mizologija u savremenom, globalnom svijetu pojam „postfaktičkog” ili postistine³²⁹. Prema Krcunoviću, Platon je pojmom mizologija zapravo anticipirao pojam postistine koji pogađa stanje savremenog globalizovanog društva i svijeta.

Upravo su brzina i postistina, a u kontekstu dijaloga, doprinijele tome da konstatujemo da je čovjek u prošlosti imao jasniju sliku o sebi uprkos tome što na mnogobrojna ista pitanja ni danas nema odgovora.

6.1. Dijalog u doba postistine

Koliko su istina i dijalog pojmovno srasli i međusobno uslovljeni najbolje govore koncepti i filozofska tumačenja Sokrata i Jaspersa, gdje je prema prvome istina bila ishodište dijaloga, a prema drugome istina počinjala udvoje. Levinas pojašnjava da prava istina i razumijevanje ne nastaju kroz distancirano posmatranje i analizu (subjekt–objekat), već kroz autentičan odnos sa drugim bićem – kroz susret, dijalog, i priznanje njegove jedinstvenosti³³⁰. U tom kontekstu Levinas ističe da Istina ne nastaje kao podudarnost misli i stvarnosti, već kao dijaloško angažovanje. Istina se, prema njegovom tumačenju, ne spoznaje već se živi i upravo kroz traganje za istinom „odnos Ja-Ti postaje lični angažman”³³¹. Međutim, globalizacija je nametnula pitanje šta sa tim kauzalitetom u vremenu koje se definiše kao postistina i koje je uspostavilo prevagu određenih oblika komunikacije nad drugima?

Divna Vuksanović uviđa da je u tom slučaju u eri postmoderne relativizacije samog pojma istina, dijalog ustvari ustupio mjesto retorici, što znači da je riječ isključivo o vještini komuniciranja odnosno potvrdi i provjeri tih vještina ili pak pukom konsenzusu suprotstavljenih gledišta, ali ne i o ma kakvoj težnji za istinom³³². Vještina argumentacije, zajedno s monološkim oblicima diskursa i savremenom eristikom koja odustaje od istinosnih pretenzija kao krajnjeg cilja

³²⁸ Grčki *μισολογία*, u značenju mržnja (*μῖσος*) prema logosu (*λόγος*).

³²⁹ Krcunović, Dušan. „Mizologija (Μισολογία) kao stanje duše i društva: Platon i naše vrijeme”, str. 116.

³³⁰ Levinas, Emmanuel. *Nomos propres*. Fata Morgana, Montpellier, 1976, str. 23-44.

³³¹ *Isto*, str. 35.

³³² Vuksanović, Divna. „Filozofija medija: Postmoderni mediji – dijalog u eri interaktivnosti”, str. 28.

komunikacije, prema Vuksanovićevoj, rezultira postupnim marginalizovanjem dijaloga. Taj proces, iako naizgled paradoksalan u dobu intenzivne ekspanzije komunikacijskih praksi i tehnologija koje ih omogućavaju i podržavaju, otkriva dublju strukturalnu promjenu u načinu na koji savremeno društvo poima razmjenu značenja.³³³

Američki pisac Vilijam Džejms je jednom prilikom kazao da je najveći neprijatelj naših istina postojanje nekih drugih istina, pa stoga pojedini teoretičari ističu da ne možemo govoriti o jednoj istini, već o istinama, pa čak o *tržištu istina*, što ukazuje na činjenicu da u dobu globalizacije živimo eru koja promoviše proliferaciju *skoro istina*, odnosno da se radi o dobu u kom je bitnije imati osjećaj da je nešto istina, nego znanje (argument) da li je nešto istina³³⁴. Kada se takvo stanje legitimizuje onda se u vremenu dromologije svaka potraga za argumentum kao alatom dijaloga doživljava kao jalov posao, gubljenje dragocjenog vremena i što je najstrašnije u eri postistine – do stanja zapostavljanja duše, odnosno mizologije, a kao finalni produkt imamo svojevrsnu epidemiju otuđenja.

Ako u najširem smislu uzmemo Jaspersov pojam komunikacije kao model istinske komunikacije i Buberov dijaloški odnos kao idealtipski, a na fonu otuđenja tumačenja Bertolda Brehta i njegove predikcije o međudodnosu otuđenje-razvoj novih tehnologija masovne komunikacije, onda uviđamo da u vremenu tehničko-tehnološkog zamaha ne dolazi do ukidanja otuđenja. Naprotiv, dolazi do porasta i učvršćivanja otuđenja za koje je Breht bio ubijeđen da će nestati još izumom radija.³³⁵ Dakle, razvojem tehnike i tehnologije, a samim tim i komunikacijskih mogućnosti, Brehtovo predviđanje o krah u otuđenja ne samo da se nije obistinilo, već se pretvorilo u svoju suprotnost, postavši globalni problem savremene civilizacije. Čovjek se tako (samo)izmjestio iz stvarnosti bivajući ravnodušan prema istini, odnosno dovođenju istine u pitanje³³⁶, što vodi bujanju iracionalnosti koja sputava i u kojoj se začinju razni poremećaji i anomalije, jer kako primjećuje Jovan Rašković „čovjek je jednak sebi dok je sam, okružen fantazijama i idolima, iracionalnim tvorevinama.”³³⁷ Prema Hardu i Negriju novi politički poredak

³³³ Isto.

³³⁴ Bašić Hrvatinić, Sandra. *Moć bez odgovornosti*, u: *Medijska kultura*, br. 5, Civilni forum, Nikšić, 2013, str. 80.

³³⁵ Prnjat, Aleksandar. „Ljubomir Tadić o javnosti”, u: *Filozofija krize i otpora – misao i delo Ljubomira Tadića*. Ur. M. Lolić, S. Antonić, J. Bakić. SANU, Institut društvenih nauka, Beograd, 2019, str. 271.

³³⁶ Čuković, Aleksandar. „Mediji i komunikacija: dijalog u eri globalizacije”, u: *Reči*, br. 16, (99-107), 2023, str. 104.

³³⁷ Rašković, Jovan. „Instinkt smrti i Frojdova pesimistička antropologija”, u: *Frojdov antropološki pesimizam*. (zbornik, ur. Bojan Jovanović), DK Studentski grad, Beograd, 1990, str. 23.

globalizacije uspostavljen nakon Hladnog rata, otjelovljen u *Imperiji*, organizuje moć „putem strojeva koji izravno organiziraju mozgove [u komunikacijskim sustavima, informacijskim mrežama itd.] i tijela [u sustavima blagostanja, nadziranom djelatnostima itd.] prema stanju autonomnog otuđenja od smisla života i želje za stvaralaštvom.”³³⁸ Dakle, biopolitički poredak imperije o kojoj pišu Hardt i Negri ogleda se prije svega u proizvodnji otuđenja kao alata za održavanje novog svjetskog poretka. U njemu su komunikacijske mreže u „organskom odnosu sa novim svjetskim poretkom”, u kom je on i uzrok i posljedica i proizvođač i proizvod³³⁹. Nadalje, prema njihovom shvatanju, komunikacija ne djeluje isključivo kao sredstvo izražavanja globalizacijskih procesa, već aktivno učestvuje u njihovom strukturiranju i usmjeravanju. To znači da kroz umnožavanje i organizaciju mreža međupovezanosti, ona oblikuje tokove globalne integracije, istovremeno artikulišući i regulišući značenja, usmjeravajući imaginarnu dimenziju koje cirkulišu kroz složene komunikacijske strukture savremenog svijeta.³⁴⁰

Čim je, dakle, riječ o nadziranoj, usmjeravanoj i kanalisanoj komunikaciji, jasno je da je riječ o nemogućnosti i otporu prema bilo kom stanju koje bi pospješilo postizanje uslova za istinsku komunikaciju u kojoj bi istina, a ne otuđenje bio rezultat. Dragoš Kalajić, baveći se alijenacijom, ukazuje da je i sam termin poprimio široku upotrebu te da danas nije dovoljno reći da je neko otuđen, već i od čega je otuđen kako bi se na taj način mogao procijeniti „stepen ili drama udaljavanja ili gubitka.”³⁴¹ U ovom slučaju, slijedeći taj obrazac, možemo reći da je najopasnije u nizu otuđenja u eri globalizacije – otuđenje od istine.

Ekvivalent terminu *postistina*, koji sve češće opterećuje savremenu filozofiju, prema Dušku Preleviću, jeste pojam „istinoskrajnjivanje”³⁴² koji pitoreskno odaje suštinu pojma i njegovo definisanje, dok Slobodan Novokmet smatra da se pojam postistina može uspješno supstituisati sintagmom „postčinjenično stanje”³⁴³. Prelević u fenomenu postistine vidi tendenciju i pravilo da se istina „skrajnjuje u odnosu na emocije, religiozna vjerovanja ili individualna ubjeđenja.”³⁴⁴

³³⁸ Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Imperij*, str. 33.

³³⁹ *Isto*, str. 40.

³⁴⁰ *Isto*.

³⁴¹ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 26.

³⁴² Prelević, Duško. „Le Bonova psihologija gomile i postistina”. *Theoria*, broj 64, (149-160), 2021, str. 150.

³⁴³ Novokmet, Slobodan. „Leksema postistina u srpskom javnom diskursu”. *Književnost i jezik*, broj LXIX/2, (365 – 375), 2022, str. 371.

³⁴⁴ *Isto*.

Proces ignorisanja istine prema Predragu Krstiću ima kapitalističku, odnosno tržišnu crtu. Naime, on ukazuje na potpunu merkantilizaciju istine³⁴⁵, odnosno da je „formirano tržište istine u okviru režima postistine.”³⁴⁶ Po prirodi stvari, odnosno duhu kapitalizma, pravila tržišta omogućila su da vrši odabir istine, činjenica što je obesmisllilo dijalošku platformu. U toj gruboj zloupotrebi najčešće vidljivoj u politici ali i u ostalim sferama života, „lako proverljive činjenice smatraju se tek jednim uglom gledanja na neku stvar”, pa je, kako Prelević uviđa, po srijedi „primjena novinarskog načela ‘neka se čuje i druga strana’ tamo gdje mu nije mjesto.”³⁴⁷

Uprkos činjenici što je postistina omogućila da se sve izgovoreno stavi u istu ravan bez obzira na snagu argumenata ili pak naučnu istinu, značajno je razlikovati ovu pojavu od fenomena laži. Ako laž krije istinu, odnosno krije činjenice, postistina nema potrebu za skrivanjem, već ignorisanjem i skrajnjivanjem: činjenice su tu, subjekti komunikacije ih priznaju i ne negiraju, ali okreću glavu od njih. Stoga je era postistine era sveopšteg bijega od uspostavljanja uslova za vođenje dijaloga.³⁴⁸

Kod Novokmeta pronalazimo jednu lingvističku konstataciju koja je za našu temu više nego bitna, a odnosi se na prefiks *post-* u leksemi *postistina*. Naime, lingvisti ukazuju, a očigledno postoji potreba za tim, da navedeni prefiks u ovoj riječi ne upućuje na vrijeme, odnosno period poslije/nakon nekog perioda, već upravo na „pripadanje vremenu u kome je pojam (u ovom slučaju istina) postao nevažan ili irelevantan.”³⁴⁹

Još je Oldos Haksli u čuvenom romanu *Vrli novi svet* iz 1931. godine prikazao konzumerističko društvo daleke budućnosti, čiji stanovnici teže sreći, a ne spoznaji istine³⁵⁰. Međutim, Prelević ističe da je to opasnija varijanta Orvelove distopije *1984* gdje je obrađeno grubo skrajnjivanje istine usljed spoljašnjih zabrana, pošto „u hakslijevskom scenariju ljudi sami, težeći sreći, hrle ka gubitku slobode.”³⁵¹ Ovo potvrđuje tezu da je riječ o onom mehanizmu koji

³⁴⁵ Krstić, Predrag. „Skrivena povijest *postistine*”. *Filozofska istraživanja*, broj 168, (803 – 819), 2022, str. 805.

³⁴⁶ Novokmet, Slobodan. „Leksema *postistina* u srpskom javnom diskursu”, str. 371.

³⁴⁷ Prelević, Duško. „Le Bonova psihologija gomile i *postistina*”, str. 150-151.

³⁴⁸ Osvrnuti se na majeučičku metodu (Sokrat/Platon), koncept istinske komunikacije kod Jaspersa, dijaloški odnos JA-TI kod Bubera i sl.

³⁴⁹ Novokmet, Slobodan. „Leksema *postistina* u srpskom javnom diskursu”, str. 367.

³⁵⁰ Markuze u djelu *Čovjek jedne dimenzije* ukazuje na promjenu koja u razvijenom kapitalizmu podrazumijeva modifikovanje ponašanja i statusa eksploatisanih, uz zadržavanje eksploatacije. (str. 41).

³⁵¹ Prelević, Duško. „Le Bonova psihologija gomile i *postistina*”, str. 151.

inkorporira emocionalnu komponentu kao uspješnijem i opasnijem, jer istina često budi neprijatne emocije, dok ih postistina zanemaruje nudeći ružičastu sliku stvarnosti koja anestezira čovjeka uspostavljajući psihološko-emocionalnu dominaciju i nadmoć nad raciom. Markuze uviđa da je „vrhunsko obećanje postojećeg društva jest sve komforniji život za sve veći broj ljudi”³⁵², u čemu možemo tražiti sladunjavost i prijemчивost kapitalizma i tehnizacije savremenog svijeta. Zato i ne čudi što je lakše odbaciti apstraktu ideju slobode i istine, od države prosperiteta, jer su gubitak političkih i ekonomskih sloboda sitna žrtva zarad komfornog života³⁵³. Psiholog Žarko Trebješanin pojašnjava da čovjek prosto formira ignorantski odnos prema svemu što potencijalno budi zebnju, pa se javlja situacija da ma koliko da je nešto važno i istinito (inflacija, cunami, nestašica vode), ljudi će se praviti da ne čuju, „a samim tim što ne vole da čuju, oni će to pretvoriti kao da je to nevažno”³⁵⁴. Upravo na „tržištu ustine” civilizacija je legitimisala socijalni efekat „nasmijane kasirke” – laž za koju znate da je laž, ali vam zbog te laži nije loše³⁵⁵. Zapravo, loše bi bilo da te laži nije. Na ovakvo stanje upozorava i Alber Kami pišući da „živimo u strahu jer uvjeravanje više nije moguće”³⁵⁶. I Frojdovo zapažanje možemo iskoristiti u eksplikaciji tog fenomena kada govori o potisnutoj misli. Naime, on uviđa da može nastupiti i stanje popuštanja *realnog interesa* za potisnutu misao, što se veže za tzv. ekonomski problem, tj. da psihički procesi idu za sticanjem prijatnosti i poništenjem neprijatnosti. Frojd ukazuje na mogućnost da se ime koje je zaboravljeno iz motiva neprijatnosti ponovo nađe putem asocijativnih zamjena, tj. da postoji mnoštvo primjera kako zaboravljeno ime opet postaje dostupno ako uspijemo da ga ukopčamo u prijatnu situaciju, što na određen način neutrališe neprijatnost koja se očekuje pri reprodukciji³⁵⁷.

Postistina pogoduje suzbijanju kritičkog mišljenja i gušenja racionalnosti što dodatno otuđuje pojedinca koji se usudi na kršenje zadatog okvira³⁵⁸, što dovodi do uravnilovke koja

³⁵² Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 40.

³⁵³ *Isto*, str. 62.

³⁵⁴ „Šta je postistina i šta je razlikuje od laži?”, Radio-televizija Srbije, Beograd, objavljeno 14. 12. 2016, izvor: <https://www.rts.rs/lat/vesti/drustvo/2562208/sta-je-postistina-i-sta-je-razlikuje-od-lazi.html>; pristupljeno: 11. 6. 2024.

³⁵⁵ Ćuković, Aleksandar. „Dijalog u doba postistine”, u: *Jezik, književnost i dijalog* (zbornik radova, ur. Budinčić, V.; Pršić, J.; Aćamović, B.), (272-280), Alfa BK Univerzitet, Beograd, 2024, str. 276.

³⁵⁶ Kami, Alber. *Kronike*. Zora, Zagreb, 1971, str. 84.

³⁵⁷ Frojd, Sigmund. *Psihopatologija svakodnevnog života*. (prev. Dr Hugo Klajn), Matica srpska, Novi Sad, 1996, str. 339.

³⁵⁸ U vremenu postistine *zadavanje okvira* najbolje je razumjeti na osnovu principa koji iznosi Džordž Lakof, a koji glasi da je svako negiranje okvira zapravo njegovo prizivanje, navodeći primjer vježbe u kojoj studentima na Berkliju zadaje zadatak – da ne razmišljaju o slonu! (Lakoff, George. „How to Take Back Public Discourse”, u: *Don't*

onemogućava progres i vodi u stanje beskrajnog „terora razonode”³⁵⁹. Ivan Milenković navodi da je građanin naveden da se rđavo orijentiše jer u eri postfakticiteta riječ naučnika ne vrijedi ništa više od riječi „dobro umreženog šarlatana”, pa se i kroz krizu humanističkih nauka koje se „proganjaju s univerziteta ubjedljivo svjedoči o tome da živimo u vremenu postistine.”³⁶⁰

Kako je građanin rastrzan između emocija i privatnih vjerovanja u postistinu, valja ukazati na komunikacijski odnos sveden na relaciju javno – privatno, koji Zorica Tomić tretira u *Knjizi o ćutanju*. Ona navodi da kao produkt imperativa sveopšteg brbljanja dolazi do potiranja granice između javnog i privatnog, što rađa neobaveznost u kom se odvija paradoksalna *komunikacija bez komunikacije*.³⁶¹

Kao jednu od značajnijih negativnih posljedica postistine Boris Bratina vidi sistemsko antiprosvetiteljstvo jer je teorija ustuknula pred medijima, ostavljajući u tom povlačenju istinu za sobom. Prema njegovom mišljenju „prenapregnuta ‘istina’ ne može više samu sebe uvjerljivo zastupati, pa derogira samu sebe u postistinu.”³⁶² Uzrok takvom stanju jesu sistemske promjene koje su teorijsko znanje gurnule na marginu omogućivši supremaciju medija u formiranju javnog mnjenja.

Komprimovano uzeto, dijalog je nemoguć u postistini zbog nekoliko faktora i to: proliferacije lažnih informacija, duboko polarizovanog društva koje održava život u balončićima/mjehurima, erozija povjerenja i rast straha, presudan uticaj tehnologije koja otuđuje, komercijalizacija informacija jer je sve pretvoreno u tržište i profit, ali i brojni drugi kulturološki i politički faktori.

Ako nema dijaloga, odnosno ako se javila nemogućnost za uspostavljanjem uslova za dijalog, šta je onda postistina i kakvi su svijet i vrijeme koje živimo? Predrag Krstić je u tom smislu kategoričan – za njega je postistina predfašizam³⁶³. Odbacivanjem dijaloga, a samim tim i filozofije, dolazi se do stanja besmisla, a izlazak iz njega jedino je moguć povratkom u dijalog. S

think of an elephant! Know your values and frame the debate — The essential guide for progressives, White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2004)

³⁵⁹ Ćuković, Aleksandar. „Dijalog u doba postistine”, str. 275.

³⁶⁰ Milenković, Ivan. „Postistina (filozofski capriccio)”, *Vreme*, Beograd, objavljeno: 28. 12. 2016, izvor: <https://vreme.com/vreme/postistina-filozofski-capriccio/>; pristupljeno: 17. 6. 2024.

³⁶¹ Tomić, Zorica. *Knjiga o ćutanju*. Čigoja štampa, Beograd, 2016, str. 10.

³⁶² Bratina, Boris. „Postistina – nova stara laž”. *Sociološki pregled*, broj 4, (1505–1525), 2021, str. 1511.

³⁶³ Krstić, Predrag. „Skrivena povijest postistine”, str. 804.

druge strane, ne postoji politička struktura koja će se odreći mehanizama postistine jer je u interesu moći održanje simulacije dijaloga, odnosno *status quo*.

Takođe, doba postistine nam omogućava da sagledamo i sam odnos iskustva i diskursa koji se iznosi u dijalogu. Naime, onako kako Liza Diš dovodi u vezu pripovijedanje i iskustvo, navodeći „da se za iskustvo nikada ne može reći da jednostavno *jeste*, već je uvijek *ispričano*, i prema tome ukazuje na diskurse kojima je *iskustvo* proizvedeno”³⁶⁴, tako i mi moramo imati u vidu diskurs dijaloga koji sam može *formirati iskustvo*.

Ako savremeno doba karakteriše fenomen postistine u kom istina biva potisnuta emocijom, ideološkom lojalnošću i propagandnim konstrukcijama, tada se postavlja pitanje mogućnosti dijaloga u takvom izokrenutom epistemološkom okviru. Dijalog, da bi bio autentičan, pretpostavlja zajednički horizont smisla, povjerenje u racionalnost sagovornika i otvorenost prema istini. Kada ti uslovi izostanu, kada ih je nemoguće ispuniti, posebno u javnoj i političkoj sferi, dolazi do ozbiljne erozije demokratskih procesa. Stoga je važno razmotriti karakteristike dijaloga u politici u eri globalizacije, sagledavajući u kojoj meri je on danas moguć, ugrožen ili već zamenjen monološkim formama moći, populističke retorike i medijske manipulacije.

6.2. Dijalog u politici

Već smo spomenuli da Krstić postistinu smatra predfašizmom, a koliko je značajan dijalog u politici, odnosno racionalna i duboka komunikacija za čovjeka politike, kao nosioca moralnih osobina, najbolje govore strahote koje su dominantne idologije 20. vijeka (prije svih fašizam i nacizam, ali i komunizam) proizvele u stanju potpunog odsustva dijaloga i gušenja svake istinske komunikacije. Bogoljub Šijaković ukazuje na neprirodnost i izvještačenost života u političkoj zajednici ukoliko je isti fingiran ili simuliran od strane jednog apsolutnog političkog subjekta³⁶⁵. U tako mučnom stanju nemoguće je ostvariti uslove dijaloga iz prostog razloga što nam „dijalog govori da Drugog prepoznamo kao onog koji ima prava”³⁶⁶.

³⁶⁴ Disch, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1994, str. 8.

³⁶⁵ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 144.

³⁶⁶ *Isto*.

Hana Arent u djelu *Izvori totalitarizma* posebno skreće pažnju na projektovanje systemske usamljenosti, odnosno otuđenja od politike, kulture i bilo kog oblika pravog društvenog života koji podrazumijeva izvjesnu punoću proizvodeći akciju (i posljedicu). Dakle, totalitarni režim nastoji ukinuti dijalog ili ga dozvoliti u isključivo kontrolisanim uslovima, kako bi se onemogućila bilo kakva akcija. Usamljen čovjek jeste unaprijed pobijeđen čovjek, a svako određivanje pravila za vođenje dijaloga nije ništa drugo do okvir antidijaloške prirode pošto podrazumijeva isturanje forme ispred suštine. Anticipacija ishoda dijaloga i formiranje agende za dijalog govore u prilog tezi o opasnosti dijaloga i njegovoj moći. Arentova razlikuje *izolovanost* (politička kategorija) od *usamljenosti* (privatna kategorija), pojašnjavajući da savremeni totalitarizam ne može samo da se zadovolji izolacijom, već mora uništiti *privatno* i stvoriti osjećaj usamljenosti kod čovjeka³⁶⁷. Naglašava da samoća nije usamljenost jer samoća podrazumijeva fizičku dimenziju (biti fizički sam), dok usamljenost najbolnije može da se osjeti u društvu³⁶⁸, te da je gubljenje sopstvenog *ja* upravo to što je nepodnošljivo kod usamljenosti³⁶⁹. U tom slučaju čovjek više ne vjeruje sebi kao sagovorniku svojih misli, čime se gubi i osnovno povjerenje u svijet, a usljed čega prema Arentovoj dolazi do raspada identitetske kohezije subjekta i njegovog odnosa sa svijetom, pri čemu bivaju ugrožene i sposobnost mišljenja i kapacitet za sticanje novog iskustva.³⁷⁰

Globalizovani svijet postistine razvojem tehnologije komuniciranja, atraktivnih performansi koje takvo komuniciranje nudi, ali i masovnim umrežavanjem učinio je da totalitarizacija ma kog društva usljed proliferacije otuđenja bude olakšana. To znači da epidemija otuđenja može biti cilj, pošto *meka totalitarizacija* svojstvena postistini čini da pojedinac bude trajno zadržan na *bezbjednoj udaljenosti od dijaloga*, čime postaje podesan material za svakovrsno oblikovanje. Upravo tu leži izvoriste pitanja humanizma i razuma koje je rapidna globalizacija s kraja XX i početkom XXI vijeka ispostavila misliocima, a koja su, po svojoj prirodi, determinisana politikom.

Jirgen Habermas u svom dvotomnom djelu *Teorija komunikativnog delovanja*³⁷¹ govori o zalaganju za povjerenje u društvene institucije, dijalog, razum i argumente, čime se izmiješta

³⁶⁷ Arent, Hana. *Izvori totalitarizma*. Feministička izdavačka kuća 94, Beograd, 1998, str. 483.

³⁶⁸ *Isto*, str. 484.

³⁶⁹ *Isto*, str. 485.

³⁷⁰ *Isto*.

³⁷¹ Ovu teoriju (poznatu i kao *teorija komunikativne akcije*) Habermas počinje razvijati u djelu *Problem legitimacije u kasnom kapitalizmu*, gdje joj postavlja temelje.

usredsređenost sa *subjektocentrične filozofije* na *komunikativnu intersubjektivnost*, tj. sa instrumentalnog na komunikativni um³⁷². On podrazumijeva dva elementa koncepta društva: *svijet života* i *sistem*, gdje je prvi tačka u kojoj se susrijeću govornik i slušalac i gdje se događa pretenzija u kojoj se „njihovi iskazi slažu sa svijetom”³⁷³. Dijalog u politici bi idealtipski podrazumijevao svestranu argumentaciju i argumentovano rasuđivanje, pa stoga Habermas ističe *komunikativnu racionalnost*³⁷⁴ kao sposobnost podsticanja, selekcije i ocjene argumenata³⁷⁵. Prema njegovom tumačenju, savršeni razgovor je *diskusija*, odnosno onaj razgovor u kome postoje isključivo bitni argumenti, „koji se računaju i za odnose sa kojima se slažemo, kako o uslovima, tako i o zaključcima”³⁷⁶. S druge strane, svako nastojanje da se utiče drugim sredstvima smatra se kršenjem pravila razgovora i razgovor ne treba biti obavezujući. Međutim, ovakav idealtipski format političkog dijaloga morao bi eliminisati moć (silu) kao glavnu komponentu političkih odnosa i ustupiti mjesto moći argumenata, što se u *političkoj praksi*³⁷⁷ gotovo nikada ne događa, a mnoštvo je primjera kako na unutrašnjem planu, tako i u sferi međunarodnih odnosa. Habermas naglašava da razgovor bez argumenata ne treba biti obavezujuć, ali u političkoj sferi obaveznost obezbjeđuje sila, a ne argumenti, što je još jedan razlog zbog čega se primjena ovakvog modela otežava u praksi. Takođe, u domenu idealtipskih formula političkih razgovora u demokratiji, Habermas prepoznaje *dijalog bez obaveza* koji je „doboko oslobađajući i služi kao regulativna ideja” nazivajući ga *deliberativnom demokratijom*³⁷⁸, ali se i u ovom slučaju javljaju problemi primjene u praksi. Pišući o deliberativnoj demokratiji, Ivana Janković ukazuje na niz prepreka za njenu praktičnu primjenu (prije svega: razlike u bogatstvu, obrazovanju, moći, sposobnostima, slobodnom vremenu, ličnim interesima i afinitetima...), što ne znači da je treba odbaciti, već je

³⁷² Habermas, Jürgen. *Teorija komunikativnog delovanja I: racionalnost delovanja i društveno racionalizovanje*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.

³⁷³ Habermas, Jürgen. *Teorija komunikativnog delovanja II: racionalnost delovanja i društveno racionalizovanje*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2017, str. 162.

³⁷⁴ Prema Habermasu, racionalnost u pogledu izjava u procesu komunikacije identifikuje se u odnosu na mogućnost da iste budu kritički sagledavane i pojašnjavane „kada i ukoliko otelovljuje pogrešivo znanje”. (Habermas, Jürgen. *Teorija komunikativnog delovanja I*, str. 27).

³⁷⁵ Malnes Raino, Midgard Knut. *Politička filozofija*. CID, Podgorica, 2009, str. 342.

³⁷⁶ Isto, str. 343.

³⁷⁷ Stari Grci su, a više od svih Aristotel, politiku doživljavali kao isključivo praktičnu djelatnost, pa je i sam politički život bio posmatran kao djelatna, odnosno praktična. Aristotel upravo zbog praktičnosti polaže na razboritosti, pa tu osobinu cijeni kao nužnu kod vladara: „Kažemo naime o valjanu vladatelju da je dobar i razborit, dočim sâm građanin ne mora biti razborit”. (Vidjeti: Aristotel. *Politika*. (prev. Tomislav Ladan), Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988, str. 80).

³⁷⁸ Malnes Raino, Midgard Knut. *Politička filozofija*, str. 343.

uvijek imati pred sobom kao ideal, kao korektivni faktor drugim demokratskim procedurama i praksama koje se primjenjuju³⁷⁹.

Habermas uočava različite vrste diskusija i ciljeve razgovora: pragmatične (vrijednosti su činjenice i razmatraju se sa stanovišta veće dobiti), etičko-političke (traganje za identitetom i smislom društva) i moralne diskusije (rješavanje konflikata interesa i vrijednosti)³⁸⁰. U svakom od navedenih modaliteta možemo prepoznati različit stepen upućenosti na politički dijalog i jasno opredjeljenje na njegov rezultat, odnosno posljedicu njegovog okončanja. Mada Tomović Šundić naglašava da je „principijelno gledano svaki razgovor beskonačno otvoren proces koji načelno nije moguće okončati”³⁸¹, politika zbog važnosti ne može priuštiti luksuz dijaloga u nedogled³⁸², pa politički dijalog mora imati „vidljiv” rezultat. Velike krize dovode do smrti dijaloga. Tada se sve rješava na prečac, odluke se donose silom, *ad hoc*, a na cijeni je *brzina*. Brzina je neprijatelj dijaloga koju *dijalog u politici* uvijek priziva za saveznika i tvorca svog nepostojanja.

U tom pogledu Habermas, između ostalog, ukazuje na *pregovore*³⁸³ kao vrstu razgovora čiji rezultat je kompromis. On komunikativnu racionalnost suprotstavlja strateškoj racionalnosti. Savršeni razgovor ne sadrži stratešku racionalnost, koja se javlja kao drugo, ali bolje rješenje, te spomenuta dva oblika ne vidi kao djelatna u isto vrijeme. Habermasovo razlikovanje strateške i komunikativne racionalnosti ogleda se u tome što je strateško ono djelovanje čiji rezultati proističu iz pravila racionalnog izbora i uticaja na nekog racionalnog protivnika, dok je nasuprot njega komunikativno ono čija glavna odlika nije djelovanje prema egocentričnim proračunima, nego prema cilju koji podrazumijeva opšte prihvatanje, tj. učesnici nijesu orijentisani prema ličnom

³⁷⁹ Janković, Ivana. „Deliberativna demokratija i problem njene praktične primene”, u: *Filozofija i društvo* XXIII (2), 187-202, 2012, str. 201.

³⁸⁰ Malnes Raino, Midgard Knut. *Politička filozofija*, str. 343.

³⁸¹ Tomović Šundić, Sonja. „Dijalog i sporazumijevanje”, u: Grupa autora, *Mala čitanka o dijalogu*, Podgorica, 2005, str. 17.

³⁸² Uvijek je u političkom diskursu iza sintagme *pravovremena reakcija* skrivena najbrža moguća reakcija.

³⁸³ Čedomir Čupić na osnovu kategorije moći pravi distinkciju između *pregovaranja* i *razgovaranja*. Prema njegovom tumačenju u politici nadmoći se ne razgovara, nego se isključivo pregovara. Dakle, „razgovaraju samo (po moći) ravnopravni, a ne neravnopravni, a pregovaraju nadmoćni, manje moćni i nemoćni” (Čupić, Čedomir. „Dijalog u politici”, u: Grupa autora, *Mala čitanka o dijalogu*, Podgorica, 2005, str. 48). Čupić ukazuje da u pregovorima moćni nameću rješenje, dok se manje moćni ili nemoćni prilagođavaju. Čupić u odnosu na mogućnost provjere obećanja definiše prisustvo dijaloga – gdje se obećanje ne provjerava ili ne postoji mogućnost provjere, tu nema ni dijaloga. Nadovezujući se na ovu Čupićevu tezu možemo konstatovati da je dijalog u neraskidivoj korelaciji sa političkom odgovornošću.

uspjehu³⁸⁴. Kao što vidimo, Habermas stratešku varijantu vidi kao egoističku kada je riječ o razrješenju konflikta, jasno podcrtavajući ishod kao korist. Međutim, uvođenjem teorijskog obrasca, moguće je, prema Šelingu, sagledati različite forme usaglašavanja³⁸⁵.

Dobra strateška razmatranja presudna su kada je riječ o organizaciji i toku dijaloga, kako bi se stvorili uslovi za snažnu argumentaciju, jer se na taj način može preduprijediti da složenost neprijateljskih argumenata ili strah od njih oštete razgovor³⁸⁶. Treba imati u vidu da idealtipski odnos prema politici, a samim tim prema političkoj komunikaciji, odnosno dijalogu u praksi ne postoji, jer ne postoji društvo u kome su svi podjednako zainteresovani za dijalog, podjednako kompetentni i savjesni za dijalog, odnosno da veliki broj ljudi vode isključivo sebični interesi, što šteti istinskom, opštem dijalogu. To zapravo znači da navedena dva komunikacijska modela moraju nužno da se smjenjuju i prepliću kako bi dijalog bio moguć, odnosno popularno rečeno *konstruktivan*. Ovo takođe znači da bi u izvjesnom smislu ljudi mogli biti uključeni u stvaralački dijalog koji bi omogućio rad na kompetitivnosti i (ne)svjesnom doprinosu kvaliteta komunikacije i dijaloga uopšte.

Habermasov koncept *komunikativnog djelovanja* Hard i Negri ocjenjuju kao prevaziđen i zastareo u eri globalizacije, jer u njemu nije uvažen aspekt realnosti, tj. prakse. Oni smatraju da je naivno vjerovati u dijalog i političku stvarnost koju je lako riješiti pukim konsenzusom, a naročito u institucije koje su već dio postojeće moći. Takođe, ukazuju da Habermas zanemaruje polje kapitala, ekonomije i materijalnog kada piše o uticajima na komunikaciju³⁸⁷. Iako se ne bave direktno dijalogom u doba globalizacije, Hard i Negri u *Imperiji* daju značajne elemente pomoću kojih se isti može analizirati. Pošto *imperija* (mreža) podrazumijeva moć koja je na nadnivou i relativno nezavisna od nacionalnih država³⁸⁸, tako ni dijalog više ne možemo posmatrati kao stvar rezervisanu za nivo pojedinaca ili nacija, već postaje predmet sukoba i interakcije između globalnih aktera (kao što su transnacionalne korporacije, međunarodne organizacije, i države) i lokalnih, otpornih subjekata (kao što su različite zajednice, radnici i marginalizovane grupe).

³⁸⁴ Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (I). Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, str. 385.

³⁸⁵ Više u: Schelling, C. Thomas. *The Strategy of Conflict*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1960.

³⁸⁶ Malnes Raino, Midgard Knut. *Politička filozofija*, str. 344.

³⁸⁷ Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Imperij*, str. 41.

³⁸⁸ *Isto*, str. 26.

Dijalog u tom smislu može biti odraz glasa marginalizovanih grupa. Sve očiglednija dominacija *Imperije* vrši uticaj i na svakodnevni jezik, komunikaciju i sve oblike političkog izraza, tako da dijalog u ovom kontekstu biva odraz nesklada između globalne moći i lokalnog otpora. To svakako ne može biti Habermasov dijalog koji vodi konsenzusu.

Liberalni pogled na državu je, u suštini takav da bi država morala da obezbijedi život u rastu, odnosno uslov za dijalog, a ne hranu i odjeću. Leonard Hobhaus tako opisuje demokratsku državu govoreći o liberalizmu³⁸⁹, a dijalog je osnov demokratije, bez dijaloga ona ne postoji i ne može se misliti. Prema Hobhausu, osjećaj zajedništva je odlučujući kada je riječ o demokratiji, a to znači da je komunikacija koja prerasta u dijalog od ključnog značaja za takvo društvo. Međutim, Sol Njuman ukazuje da najnoviji događaji i okolnosti (kraj druge i početak treće decenije XXI vijeka) ukazuju na kraj liberalnog svjetskog poretka, te da se u mnogim društvima širom svijeta „okreću leđa globalizaciji i multikulturalizmu”, kao i da se sve češće ispostavljaju zahtjevi za jačom državom i čvršćim granicama, eksplicitno konstatujući da „u doba globalizacije suverenitet postaje gorući problem”.³⁹⁰

Veliki protivnik nacizma i jednogumlja, Karl Jaspers, rano je shvatio da je istinska komunikacija, permanentna i duboka, obaveza savremenog svijeta i društva. On podcrtava značaj političke rasprave, pa je suštinski, od kraja Drugog svjetskog rata bio zauzet pitanjem kako razviti zdravu demokratiju u Njemačkoj. Fundament njegove političke filozofije jeste kako da naučimo da razgovaramo, jer je to upravo bilo nužno njemačkom društvu nakon mraka nacizma, što je između ostalog sadržalo i *buđenje odgovornosti*. Upravo Jaspers naglašava da je ono što se dešava oko nas, samo odraz onoga što se zbiva u nama, jer ono što je u pojedincu, a što ometa mir u svijetu (komšiji, porodici, gradu, državi...), nije samo „privatno ponašanje”, jer takav pojedinac misli „da čini malo zlo, ali on na širem planu doprinosi uništavanju čovječanstva.”³⁹¹

Takođe, i Hana Arent kao osnovni element svoje političke filozofije izdvaja tri nivoa aktivnog života ljudi, od kojih je najdominantniji *action*, odnosno onaj koji sa govorom predstavlja sličnost i različitost među ljudima. Bez sličnosti ljudi ne bi shvatili jedni druge, a bez razlike ne bi se javila potreba za jezikom, odnosno uspostavljanjem komunikacije. Ona navodi da se putem

³⁸⁹ Više u: Hobhouse, Leonard T. *Liberalism*. Oxford University Press, New York, 1964.

³⁹⁰ Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*, str. 9.

³⁹¹ Jaspers, Karl. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Piper, München, 1958, str. 489.

jezika i djelatnosti (*action*), ljudi „aktivno razlikuju, umjesto da su samo neslični”.³⁹² Ukidanje razlike i razlikovanja vodi simulaciji dijaloga, pa tako Šijaković navodi da uzor simulaciji dijaloga može biti „idealizovani platonovski dijalog kao literarni medijum opšte saglasnosti sa Sokratom”³⁹³ u kojoj bi, po prirodi stvari, ukidanjem razlike bili ukinuti i učesnici dijaloga jer dijalog nije moguć među isto-mišljenicima. Međutim, to ne znači da se u tom razlikovanju ukida i ona pretpostavljena temeljnija istost koja dijalog omogućava i koja u prevodu znači da se akteri dijaloga obavezuju na određene zajedničke pretpostavke koje će i usloviti dijalog, i u krajnjem – sporazumijevanje. Svaki nedostatak pomenutih *zajedničkih pretpostavki* neminovno vodi u nesporazum, tj. *disensus*³⁹⁴.

Arentova, nalik Jaspersu, smatra da razgovor treba da bude slobodan, te da život bez jezika i djelatnosti ne bi bio pravi život³⁹⁵. Kada se razgovor vodi u društvu stvaraju se nove mogućnosti, pa se Arentova poziva na praksu antičke Grčke, odnosno Atine kako bi ukazala na suštinu i važnost razgovora u politici i javnom prostoru. Država je, dakle, bila mjesto rasprave, a trg mjesto odlučivanja. Ona se posebno zanima za uslove ovakvog načina življenja u savremenom društvu, čak ga i preporučuje nezadovoljna klasičnom predstavničkom demokratijom. Uslov za razgovor prema Arentovoj jesu poštovanje i iskrenost aktera.

Sličan pogled nudi Paulo Freire koji u svom čuvenom djelu *Pedagogija potlačenih* dijalog vidi kao sredstvo za oslobađanje obespravljenih, tj. eksploatisanih i ugnjetenih. Za njega je dijalog „susret ljudi, posredovan svijetom, kako bi imenovali svijet” i on se, kako Freire navodi, „ne može dogoditi između onih koji žele i onih koji to imenovanje ne žele – između onih koji negiraju drugima pravo da govore i onih čije je pravo da govore bilo uskraćeno. Oni kojima je uskraćeno prvo moraju ponovo da osvoje to pravo.”³⁹⁶

Sprovođenja politike nema bez moći, što je naročito izraženo u dobu globalizacije, pa se sve više ukazuje na kontrolu komunikacije u politici kako bi se otkrio trag moći. Laušević primjećuje da je dijalog za antičke Grke bio opšte dobro svakog čovjeka, dok je savremeni čovjek privučen isključivo moći, ali da je upravo zahvaljujući tom antičkom korijenu razgovor o dijalogu

³⁹² Arendt, Hanna. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Piper, München, 1960, str. 165.

³⁹³ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 144-145.

³⁹⁴ *Isto*.

³⁹⁵ Arendt, Hanna. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, str. 165.

³⁹⁶ Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum, New York, London, 2005, str. 88.

zapravo „rasprava o evropskom identitetu.”³⁹⁷ Prema njegovom mišljenju, čovjek je srećan samo u susretu, a savremni svijet i čovjek jesu u opasnosti jer je upravo moć velika, a čovjek mali³⁹⁸.

Kontrola komunikacije u politici je presudna jer onaj koji kontroliše komunikaciju ima mogućnost uticaja na formiranje dnevnog reda, a samim tim na usmjeravanje i donošenje odluka u svoju korist. Upečatljiv primjer ove vrste daje Džozef Naj koji kaže da se i nakon sticanja nezavisnosti najveći dio komunikacije između bivših francuskih kolonija na afričkom kontinentu odvijao upravo preko Pariza, što je, kako primjećuje Naj „osnažilo moć Francuza da oblikuju njihov dnevni red.”³⁹⁹ Takođe, u komplikovanijim mrežnim odnosima značajan je segment strukturalnih praznina koje onemogućavaju direktnu komunikaciju⁴⁰⁰, što znači da će oni koji premoste ovu prepreku biti u poziciji da kontrolišu komunikaciju među ostalim akterima, a samim tim i da izvlače benefite iz takve pozicije. Na tom fonu treba razumjeti i stav pojedinih teoretičara medija koji ističu da je *prularizam informacija samo retorika*⁴⁰¹, te da ta vrsta komunikacije jeste kontrolisana od strane malog broja ljudi koji doziraju šta neko treba da zna, a šta ne i u kojoj mjeri. Levinas *retorikom* naziva govor koji „ukida relaciju sa Drugim kao Drugim”⁴⁰², što upravo u domenu politike poprima svoj najupečatljiviji izraz. U dijalogu se moraju sresti dva subjekta, kako reče Božović, dvije slobodne ličnosti, a dijalog najviši učinak u politici postiže onda kada „postaje vid raskrinkavanja vlastitih i tuđih predrasuda, razobličava ideološke fascinacije, kad rastvara i preobražava zaslijepljenosti neznačajnog i jednogumnog mišljenja”⁴⁰³. To bi u krajnjem značilo da ne bi trebalo tražiti rezultat dijaloga, već samo uslove njegovog održanja, što politika kao vještina mogućeg ne trpi u praksi. Šušnjić smatra da je borba protiv manipulacije zapravo borba za istinsku ljudsku komunikaciju, obrazlažući to tako što komunikacija podrazumijeva da su se ljudi razumjeli, što ne znači da su se složili oko neke javne stvari, dok s druge strane manipulacija podrazumijeva da su se ljudi složili, a ne da su se razumjeli⁴⁰⁴. U ovom tumačenju prepoznamo

³⁹⁷ Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu”, str. 10.

³⁹⁸ *Isto*.

³⁹⁹ Naj, Džozef S. *Budućnost moći*, str. 36.

⁴⁰⁰ Burt, Ronald. *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Harvard University Press, Cambridge, 1992, prvo poglavlje.

⁴⁰¹ Drašković, Veselin (red.), Lakić, S; Jovović R; Rutović Ž; Drašković M. *Globalizacija u ogledalu razvoja, krize i medija*, str. 227.

⁴⁰² Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger*, str. 110.

⁴⁰³ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 86.

⁴⁰⁴ Šušnjić, Đuro. *Ribari ljudskih duša*, str. 221.

jaz između političke teorije i prakse, odnosno ispostavljanja rezultata ili uspostavljanja uslova za istinski dijalog.

Kada je riječ o medijima, odnosno televiziji, ali i uopšte u životu, postoji još jedan vid „kontrole” čije razumijevanje nam omogućava da razumijemo sam fenomen dijaloga. Naime, u časopisu „RTV Teorija i praksa” Milorad Dešić postavlja interesantno pitanje – da li je dijalog i onaj razgovor dva ili više lica pred osobama koje nijesu učesnici dijaloga? Dešić daje potvrđan odgovor ukazujući da je riječ o specifičnom dijalogu koji je „podešavan prema gledaocima”, potkrjepljujući ga primjerom TV emisije ili razgovorom dva prijatelja u prepunom autobusu⁴⁰⁵. Takva situacija legitimizuje pitanje o njenom samom imenovanju, tj. da li se uopšte može govoriti o dijalogu pod uslovima da je iz bilo kojih razloga podešavan.

Neprijatelj dijalogu, u smislu podešavanja, prema mišljenju brojnih teoretičara jeste i ideologija jer je njeno prisustvo „*znak duhovnog zaostajanja i neosjetljivosti za različitost i drugost*” što dijalog ne trpi, a njen jezik je stoga prepoznat kao tuđ, pošto se ideološki diskurs služi „*krhotinama tuđih riječi*” koje po svojoj osnovnoj funkciji služe udaljavanju od istine⁴⁰⁶. Nije rijedak slučaj da se u fingiranom dijalogu jedna strana prema drugoj odnosi paternalistički, tj. da se sa pozicija *jezičko-ekspresivnog paternalizma*⁴⁰⁷ drugoj strani, umjesto da se sasluša, „dobronamjerno” i sa ciljem usmjeravanja i anticipacije ishoda saopštava šta je najbolje za nju.

Ovo usmjeravanje dijaloga zapravo je njegova zadatost koja se pretvara u antidijalog, što je u svijetu politike naročito izraženo kod klasičnog političkog ili ideološkog protokola, a koji se uočava po tome jer ne dozvoljava nikakva iznenađenja, tj. mogućnosti nepredvidivosti svedene su na minimum ili pak potpuno eliminisane⁴⁰⁸. Dijalog tako gubi autentičnost i samostalnost onog momenta kada se javi težnja da se njegov ishod anticipira⁴⁰⁹.

„Ideologizacija i institucionalizacija (službenost) govora omogućuju odgovarajuće vrste komunikacije, ali one obično nijesu dijaloške u pravom smislu riječi. Istinski dijalog je ličan.

⁴⁰⁵ Dešić, Milorad. „Estetska funkcija televizijskog govora”, u: *RTV Teorija i praksa*, br. 31, RTV Beograd, Beograd, 1983, str. 178.

⁴⁰⁶ Šušnjić, Đuro. *Ribari ljudskih duša*, str. 16.

⁴⁰⁷ Prnjat, Aleksandar. „O jezičko-ekspresivnom paternalizmu: replika Mihailu Markoviću”, *Filozofija i društvo*, br. 3, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2009, str. 247-250.

⁴⁰⁸ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

⁴⁰⁹ *Isto*.

Bezlični govor nema identiteta. Ideologije i institucije se služe općim jezikom i ne uspijevaju, osim u rijetkim prilikama, personalizirati dijalog. Ličnost je danas, rečeno je, prekrivena općenitošću.”⁴¹⁰

Uprkos značaju dijaloga u politici, čini se da je upravo u toj oblasti u dobu globalizacije došlo do profanisanja samog pojma dijalog jer su komuniciranja na toj ravni prepoznata kao *dijalozi bez istine*, kao komunikacija u kojoj istina mora biti eliminisana. Ipak, tom prividu dijaloga i komunikacije koji imaju karakter javnoga ne prijeti zamuknuće, koliko onoj u privatnoj dimenziji kojoj je sklona pojedinačna egzistencija. Problem prepoznavanja dijaloga jeste jedan od ključnih kada je riječ o javnoj sferi i uopšte javnom, političkom diskursu. Debata nije dijalog. Ostanak na početnim pozicijama uprkos argumentima kontra, nije dijalog. Borba u areni iz koje neko mora izaći poražen (pa i ponižen), nije dijalog. Razgovor u ograničenim, kontrolisanim i krajnje neslobodnim uslovima ne može se zvati dijalogom. Božović ukazuje da mentalitet isključivosti, slijepi dogmatizam i krutost u mišljenju jesu glavni neprijatelji političkog dijaloga, te da ga (što je na tragu Habermasove misli) nema svrhe voditi van postojeće argumentacije⁴¹¹. Prema njegovom tumačenju kultura dijaloga ne zahtijeva samo kulturu sagovornika, već i razvijenu demokratsku svijest, kreativnu gipkost, snagu djelatne sumnje, stremljenje ka suštini, emancipovanu sredinu i naviku, odnosno pravilo da se provjeri sve relevantno, što svakako eliminiše postojanje *paralelnog monologa*⁴¹², u politici često prepoznatog kao oblik „dijaloga”.

Ono što je u antičkoj Grčkoj bila agora, u savremenom svijetu napretkom tehnike i tehnologije postala je najprije televizija, a zatim društvene mreže koje pružaju neslućene mogućnosti komuniciranja. Onako kako je, prema mišljenju Božovića, televizija prekratila put koji bi vodio do središta i suštine života, ubivši slobodno vrijeme kao čovjekovu nezamjenjivu i najvažniju imovinu⁴¹³, tako su društvene mreže učinile da se *posao koji obavlja televizija* dodatno usavrši i rafiniše. Naravno, ni jedna oblast nije ostala imuna na uticaje političkog, a naročito ne ona koja predstavlja fundamentalnu platformu političkog samoodržanja.

Medijski dijalog jeste do krajnjih granica ispolitizovani dijalog koji, prema mišljenju Dobrivoja Stanojevića i Marka Đorđevića u postmodernom svijetu postoji kao *monologizacija*

⁴¹⁰ Isto.

⁴¹¹ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 84.

⁴¹² Isto, str. 85.

⁴¹³ Isto, str. 16.

dijaloga u kojoj se sve ono što je suštinsko po automatizmu transformiše u površno⁴¹⁴. Takođe, mediji masovne komunikacije pretvaraju ljude u jednu misao (jedinina, ne množina), koja pojedince odnosi kao matica u istom pravcu, a gdje svi isto misle (imaju jednu misao), tu dijaloga ne može biti, jer je „dijalog istomišljenika tautologija.”⁴¹⁵

Ne samo da ne može biti dijaloga, nego ne može u najvećem broju slučajeva biti ni simulacije dijaloga pošto *drugačije mišljenje* ima ulogu objekta nad kojim je važno pokazati nadmoć i primijeniti silu, prinuditi ga ili izopštiti. Simulacija dijaloga bi se za razliku od navedenog primjera ponajbolje uočavala u onome što savremena politikologija i javni diskurs podrazumijevaju pod *političkom korektnošću*, jer u uslovima političke korektnosti takođe nema niti slobode niti napuštanja relacije nadređen-podređen, iz čega dalje proističe da nema ni uslova za istinski dijalog. U kontekstu političkog diskursa, koncept *političke korektnosti* pretvara se u sopstvenu suprotnost, postajući izuzetno opasan u onom momentu u kom njegovi zagovornici posežu za njim u cilju preventivnog neutralisanja drugačijeg mišljenja. To je trenutak u kom se fingirani dijalog vodi s ciljem da se kod svakog ko različito misli probudi strah od javnog iskazivanja takvog mišljenja. Umjesto ravnopravnih sagovornika, istinskih sablesjednika, dobijamo armiju „siledžija” koji umjesto palicama i motkama, mašu i prijete *političkom korektnošću*. Riječ je o perfidnoj ideološkoj igri koja se kani surovo obračunati sa svakim zametkom dijaloga. Ujedno, to je i način da se izbjegne svaka politička odgovornost. Pravo na nesaglašavanje je time čovjeku osporeno, a samim tim i zakrčen put do istine. Nemoguće je težiti istini i biti „politički korektan” po svaku cijenu. Biti politički korektan po svaku cijenu znači pristati na igru čija pravila diktiraju propaganda i ideologija, a ne razum, argumenti i dijalog.

Iako vrjednosno neutralna po svojoj prirodi, propaganda eliminiše dijaloški koncept u totalitetu. Ona se otvoreno „ne pogađa” sa mogućnostima za stvaranje uslova za dijalog, već ih iskorjenjuje svojom pojavnošću i djelovanjem. Za Čomskog, propaganda u demokratskim društvima funkcionalno zauzima istu ulogu koju nasilje ima u totalitarnim režimima – djeluje kao primarno sredstvo kontrole i usmjeravanja javnog mnjenja. Savremene propagandne tehnike, smatra Čomski, dovedene su do visokog nivoa sofisticiranosti, nadmašujući distopijske vizije kontrole kakve je predviđao Orvel, konstruišući privid pluralizma kroz institucionalizovani sistem

⁴¹⁴ Stanojević, Dobrivoje; Đorđević, Marko. „Monologizacija dijaloga u postmodernim medijima”, u: Medijski dijalozi, br. 27/28, Podgorica, 2017, str. 9-24.

⁴¹⁵ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

naizgled divergentnih stavova, dok se istovremeno reprodukuju temeljne ideološke postavke dominantnog diskursa (tzv. državne religije) i potiskuje mogućnost racionalne i kritičke javne rasprave.⁴¹⁶

Drugim riječima, propaganda eliminiše mišljenje koje je uslov dijaloga u politici, a kada to konstatujemo na umu valja imati Badjuovu distinkciju između *istinske političke aktivnosti* i *politikantstva*. U prvom slučaju, prema Badjuu, riječ je o mišljenju konkretne političke situacije koja je najavljena kao neponovljiva, dok u drugom slučaju imamo govor zasnovan na ponavljanju fraza, odnosno detektujemo odsustvo mišljenja⁴¹⁷. Dijalog se stoga mora posmatrati kao proces uslovljen postojanjem mišljenja, ali i kao proces koji je *podstrekač samog mišljenja*⁴¹⁸. Šire posmatrano, uslov navedenog uslova, a imajući u vidu argument da je zajednica primarno jezička, jeste sloboda govora kao jedno od najznačajnijih određenja nekog društva. Na taj način, upravo zbog postojanja i njegovanja opozicionog mišljenja dijalog i jeste „ljekovit kako za kolektivnu tako i za individualnu patologiju.”⁴¹⁹ Navedeni stav takođe se može valjano potkrijepiti Šijakovićevim razjašnjenjem čovjekove prirodi koja ishodi iz zajednice (polisa), odnosno da je „zajednica parvo mjesto slobode”⁴²⁰ u čemu se upravo najbolje i uočava veza između *polisa* i *logosa*.

Iz navedenog smo vidjeli da je fundamentalni politički koncept – koncept moći, koji je po svojoj prirodi oštro suprotstavljen dijalogu, najznačajnija tačka u odnosu na koju detektujemo dijaloške mogućnosti. U globalizovanom svijetu, bio on unipolaran, bipolaran ili multipolaran, mogućnost razrješenja velikih društvenih kriza onom vrstom dijaloga koji se prepoznaje kao „komunikacija slobodna od dominacije”⁴²¹, djeluje utopistički. Ne postoji mehanizam koji bi natjerao bilo kog aktera, na bilo kom nivou da se odrekne moći u korist dijaloga kada je u pitanju sfera politike. Eklatantan primjer tome jeste selektivna primjena i selektivno važenje normi međunarodnog prava⁴²². Semjuel Hantington je 1996. godine nagovijestio *sukob civilizacija*⁴²³, pa

⁴¹⁶ Chomsky, Noam. *Mediji, propaganda i sistem*, Društvo za promicanje književnosti na novim medijima, Zagreb; Što čitaš?, Zagreb, 2003, str. 41.

⁴¹⁷ Badju, Alan. *Žudnja filozofije*, str. 51.

⁴¹⁸ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 84.

⁴¹⁹ Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu”, str. 13.

⁴²⁰ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 24.

⁴²¹ Jakovljević, Dragan. *Ka demokratskom razumevanju identiteta*. Institut za srpsku kulturu, Podgorica, 2022, str. 100.

⁴²² Vidjeti: Leposavić, Vladimir. *Uhvaćeni u vršenju svojih prava*. Izdavački centar Matice srpske – Društva članova u Crnoj Gori, Podgorica, 2017.

⁴²³ Više u: Hantington, Semjuel. *Sukob civilizacija*. CID, Podgorica, 2000.

je na fonu tog nagovještaja 1998. godine Generalna Skupština Ujedinjenih nacija 2001. godinu proglasila „Godinom dijaloga među civilizacijama”⁴²⁴, čime bi na izvjestan način odbacila Hantingtonovu predikciju. S tom misliju organizovana je i Fondacija za dijalog među civilizacijama koja je već 2001. godine, nakon čuvenog 11. 9. izgubila bilo kakav uticaj i značaj⁴²⁵. Čest je, dakle, primjer zloupotrebe pojma *dijalog* kako bi se prikrile određene antidijaloške aktivnosti i postavili okviri, pa se, sem navedenih primjera, u vladama brojnih nacionalnih država osnivaju „ministarstva za društveni dijalog” ili „ministarstva za socijalni dijalog”⁴²⁶ ili pak sličnih vladinih tijela nižeg ranga.

Postavlja se i pitanje uključenosti čovjeka u socijalnu strukturu, odnosno razumijevanje koncepta socijalnog kapitala u odsustvu dijaloga. S tim u vezi valja konstatovati da je socijalni kapital javno dobro (kao što je i dijalog javno dobro! prim.aut), te ga valja razlikovati od ljudskog kapitala koji je, prema Colemanu, usmjeren ka privatnim interesima⁴²⁷, a definiše ga kao *skup odnosa različitih entiteta*⁴²⁸. Čovjek bez dijaloga jeste čovjek koji ne uspijeva razumjeti *Drugoga*, a samim tim ni njegove potrebe, pa su stoga društvene sinapse pokidane i trpi cijela zajednica jer je bazično svojstvo (faktor) za nastanak socijalnog kapitala prema šemi koju nude pojedini teoretičari upravo *povjerenje*⁴²⁹. Ono je, prema osnovnom shvatanju, ključni aspekt dijaloga u politici. Međutim, izgradnja povjerenja kroz politički dijalog podrazumijevala bi prethodni ulazak s povjerenjem u sam dijalog, što u dobu postistine gotovo da nije moguće. Zahtijevati dijalog među članovima društva u kome ne vlada povjerenje neproaktivno je i utiče na dodatnu polarizaciju (npr. tragedije u funkcionalnim društvima obično ujedine ljude, ne dijele ih, ali preduslov

⁴²⁴ Peters, Michael; Besley, Tina. „Models of dialogue”, str. 671.

⁴²⁵ Isto, str. 672.

⁴²⁶ Ministarstvo za dijalog (Tunis), Ministarstvo za koheziju i dijalog (Italija), Ministarstvo za unutarnje poslove i dijalog (Maroko), Ministarstvo za multikulturni dijalog (Španija), Ministarstvo rada, zapošljavanja i socijalnog dijaloga (Crna Gora), Ministarstvo za ljudska i manjinska prava i društveni dijalog (Srbija), Ministarstvo za pomirenje (Sijera Leone)... Ovi primjeri pokazuju kako pojedine države formiraju institucije specijalizovane za dijalog kako bi razriješile probleme povezane sa etničkim, političkim ili vjerskim napetostima. Međutim, ono što se zanemaruje jeste činjenica da onaj koji je formirao instituciju za politički dijalog posjeduje i moć i određuje uslove, te da se zarad ravnopravnosti neće odreći ni moći ni postavljanja uslova kako bi dijalog bio istinski.

⁴²⁷ Coleman, J.S. *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, str. 305.

⁴²⁸ Coleman, J.S. „Social capital in the creation of human capital”, u: *The American Journal of Sociology*, No 94, 1988, str. 98.

⁴²⁹ Drašković, Veselin; Jovović, Radislav, Drašković, Mimo. *Paradigmatičnost znanja*. Fakultet za pomorstvo; ELIT, Podgorica, 2013, str. 109.

upućenosti mora biti povjerenje⁴³⁰). U tom smislu se i konstatuje da je prihvatanje *zajedničkih pretpostavki* i *zajedničke svrhe* dijaloga preduslov eliminacije „*idiotije*“⁴³¹ kao *samoljubive privatnosti*“, a samim tim i *neznanja* kao glavne posljedice *idiotije*⁴³².

U knjizi *Ritam političkog* Savo Laušević piše o sutonu političkog usljed dominacije tehnološkog znanja, informatičko-medijske reprodukcije svijeta i „demokratske politizacije društva“, konstatujući da politike ima, ali da se ono političko kao praksa slobode degradira⁴³³. Stava je da mišljenje kapitala kako u njegovoj ekonomskoj, tako i u njegovoj izvanekonomskej dimenziji mora biti najvažniji korak jer je čovjek sveden na „kapital-jedinke (proizvođače i potrošače) lišene, ličnosti, zajednice, društva i države“⁴³⁴. Nestajanje političkog prema Lauševiću manifestuje se sljedećim pokazateljima: 1) redukovanjem uloge države kroz permanentno ograničavanje suvereniteta (država servis za usluge ne građana već globalnog automata); 2) opadanjem interesovanja za politiku (nema vjere da ona može nešto promijeniti usljed njenog otuđenja od života); 3) odvajanjem od svijeta života politika postaje puka tehnika i zanimanje kaste koja živi od nje; 4) konstituisanje novog poretka u postpolitičkom ambijentu; 5) permanentna degradacija komunikativnih i argumentativnih potencijala govora političkim diskursom⁴³⁵.

Politika bez političkog je, prema tumačenju Lauševića, opasan konstrukt postmoderne realnosti koji zapravo jeste put u gubitak zajednice, odnosno put u postpolitičko ropstvo⁴³⁶. Nestajanje političkog, primjećujemo, ne može se odvijati bez degradacije dijaloškog, ova dva procesa su neodvojiva. Antidijaloška priroda postpolitičkog ropstva ogleda se prvenstveno u činjenici da je javnost naviknuta da ne bude suštinski uključena u proces donošenja odluka pod izgovorom da je riječ o oblasti u kojoj se odlučuje stručno i neutralno. Iz toga proizilazi da se svi savremeni problemi moraju tretirati kao tehnički, bez dijaloga o vrijednostima i ciljevima jer se

⁴³⁰ Bazdulj, Muharem. „Dijalog i poverenje i kako ih steći“, u: *Euronews Serbia*, 7. 2. 2025. Izvor: <https://www.euronews.rs/kolumne/muharem-bazdulj/156593/kolumna-muharema-bazdulja-dijalog-i-poverenje/vest>; pristupljeno: 7. 2. 2025. godine.

⁴³¹ Grčki *idiotes*, izvedeno od *idios* (svoj, sopstven, privat), u bukvalnom prevodu – onaj koji ne učestvuje u javnom životu, odnosno onaj koji se ne zanima za stvari politike.

⁴³² Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 145.

⁴³³ Laušević, Savo. *Ritam političkog*. Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Podgorica, 2020, str. 8.

⁴³⁴ *Isto*, str. 9.

⁴³⁵ *Isto*, str. 60-62.

⁴³⁶ *Isto*, str. 139.

samo na taj način čovjek drži daleko od politike. Otuda je nedostatak dijaloga produkovao sužavanje javnog prostora, gubitak foruma kritičke misli i sve agresivniju i dublju polarizaciju.

U savremenim (post)političkim uslovima, dijalog se sve češće odvija u atmosferi nepovjerenja, polarizacije i postistinitih narativa, što ozbiljno dovodi u pitanje normativne pretpostavke liberalne demokratije, posebno ideju racionalnog konsenzusa kao temelja političkog odlučivanja. S obzirom na to, javlja se potreba za drugačijim razumijevanjem demokratskog prostora, koje neće negirati konflikt (plemeniti konflikt!), već ga integrisati kao konstruktivnu dimenziju političkog života. U tom kontekstu, važno se osvrnuti na agonalnu demokratiju kao teorijski i praktični odgovor na ograničenja liberalnog modela. Od posebnog je značaja razumijevanje nužnosti egzistiranja pluralizma, antagonizma i legitimnog neslaganja kao izvora demokratske vitalnosti jednog društva.

6.2.1. Agonalna demokratija kao odgovor na liberalnu

Agonalna⁴³⁷ demokratija podrazumijeva politički koncept permanentne napetosti i konstruktivnog sukoba, odnosno stanje koje zahvaljujući stalnom političkom sukobu i borbi, debati i polemici zapravo pospješuje demokratiju. Osnovno težište takvog zahtjeva nije na konsenzusu, nego na legitimizaciji konflikta unutar društva. Tako dinamičan proces koji produkuje konflikt doprinosi jačanju i razvoju demokratskog sistema. Za principe agonalne demokratije posebno su bili zainteresovani teoretičari Šantal Muf i Ernesto Laclau.

Prema mišljenju Šantal Muf, konsenzus koji je dominantan u većini liberalno-demokratskih država i koji je na izvjestan način „rezultat nesporne hegemonije neoliberalizma”, produkuje krizu reprezentacije⁴³⁸. Upravo je to ono što u drugoj deceniji XXI vijeka mlade izvodi na ulice – nezadovoljstvo klasičnim političkim partijama i postojećim poretkom: „Da bi zadovoljile njihovu želju za glasom, postojeće reprezentativne institucije moraju biti transformisane, a nove uspostavljene, kako bi se stvorili uslovi za agonističku konfrontaciju u kojoj bi građanima bile ponuđene stvarne alternative.”⁴³⁹

⁴³⁷ Grčki *agon* (ἀγών): nadmetanje, megdan, takmičenje, rivalstvo, sukob, konflikt.

⁴³⁸ Mouffe, Chantal. *Agonistics - Thinking The World Politically*. Verso, London, New York, 2013, str. 119.

⁴³⁹ *Isto*, str. 120.

Muf smatra da je hegemonija neoliberalizma dovela do toga da je liberalna komponenta postala toliko dominantna da su demokratske vrijednosti iščezle, te da je demokratska vrijednost jednakosti „stavljena po strani”.⁴⁴⁰ Ona kritikuje deliberativnu demokratiju upravo zbog nužnosti postizanja konsenzusa uz eliminaciju strasti iz javne sfere koju zagovara Habermas, predlažući da je treba zamijeniti adversarijalno-agonističkim modelom⁴⁴¹.

Dakle, agonalna demokratija zagovara sljedeće elemente: nema potiskivanja sukoba; sukobi se moraju legitimizovati („priznati”); protivljenje konsenzusu jer onemogućava stanje takmičenja aktera i pluralizaciju političke scene; insistiranje na fleksibilnosti institucija kako bi one pružile podršku produkovanju konflikta.

Analizirajući agonalnu demokratiju kao sve popularniji odgovor na liberalnu u eri globalizacije, moramo ukazati na dodatnu problematiku koju prostor konsenzusa u značajnoj mjeri raspiruje. Naime, već smo naglasili da demokratije ne može biti bez dijaloga, što znači da se filozofija i demokratija moraju dovesti u vezu na način da se istovremeno pretpostavljaju i pobijaju, jer s jedne strane filozofija zahtijeva dijalog (i sve što mu prethodi), a s druge demokratija istiskuje dijalog zahvaljujući načelu većine⁴⁴². To *načelo većine*, odnosno konsenzusa, moramo po automatizmu definisati kao prostor u kome ne mora stanovati istina. Preciznije, postići konsenzus ne znači konstituisati istinu, već samo „povećati vjerovatnoću istinitih i opravdanih mišljenja u obliku nehijerarhijskog dijaloga, putem maksimizacije informacija”⁴⁴³. Prema tome Tideman iznosi stav prema kome distinkcija *biti istinit* i *biti u istini* kod Vitgenštajna ili Fukoa jeste zapravo samo „razlika između istine sa ili bez priznanja”⁴⁴⁴. Preciznije, agonalna demokratija omogućava da se istina „i čuje”, a ne da se samo „konstatuje” od strane većine. I, naravno, nije slučajna težnja za agonalnom demokratijom u eri postistine jer, kako kaže Berđajev: „Demokratija je – slobodoljubiva, no slobodoljublje ne niče iz uvažanja čovečjega duha i čovečje individualnosti, to je – slobodoljublje ravnodušnih prema istini”⁴⁴⁵.

⁴⁴⁰ Isto, str. 124.

⁴⁴¹ Isto, str. 55.

⁴⁴² Paić, Žarko. *Sloboda bez moći – politika u mreži entropije*. Udruga Bijeli val, Zagreb, 2013, str. 342-343.

⁴⁴³ Tiedemann, Markus. „Defense of ‘Soft’ Universalism or ‘Clash of Civilizations’”, u: *Philosophy of Globalization* (ed. Concha Roldán, Daniel Brauer and Johannes Rohbeck), Walter de Gruyter, Boston, 2018, str. 84.

⁴⁴⁴ Isto.

⁴⁴⁵ Berđajev, Nikolaj. *Novo srednjovekovlje*. KIZ „Hipnos”, Beograd, 1990, str. 93.

Dakle, samo agon koji bi institucionalno i vrednosno bio njegovan i prihvaćen ima šansu da društvu XXI vijeka ponudi stvarnu sliku političke ponude i pluralizma. Međutim, globalizacija je probudila još jedan u nizu paradoksa. Aleksandar Čumakov tvrdi da globalizacija ne samo da širi mogućnosti za vođenje politike dijaloga, već stvara i nove uslove, istovremeno produkujući i fenomene koji predstavljaju prepreke samom dijalogu. S jedne strane dijalog podrazumijeva jasno definisane ciljeve, preciznost stavova, prisustvo ličnog elementa i racionalnog ponašanja, odnosno odgovornost onih koji učestvuju u dijalogu, dok s druge strane globalizacija utiče da se formiraju gomile, mase, rulje, spontano oformljene grupe kao osnove masovnog društva koje „nijesu osjetljive na dijalog” jer uslovi koji omogućavaju postojanje i reprodukciju masovne kulture apsolutno ne doprinose dijalogu⁴⁴⁶. Međutim, ukoliko detaljnije analiziramo Čumakovljeva zapažanja, dolazimo do zaključka da je upravo globalizacija učinila da kada je riječ o politici dijalog mora biti jedino rješenje jer nasilje (fizičko, duhovno, psihološko, ideološko, ekonomsko itd.) ili pak pritisak u ovako međuzavisnom svijetu ne mogu biti uključeni kao rješenje⁴⁴⁷. Ipak, akutni problemi koji se pojavljuju u globalizovanom svijetu sve češće se rješavaju silom ili pritiscima, a dijalog se pojavljuje samo epizodno, te stoga ne možemo govoriti o dijaloškom odnosu kao ukorijenjenom i trajnom⁴⁴⁸. To znači da je u globalizovanom svijetu po mnogim aspektima i na mnogim nivoima čovječanstvo iznova i iznova početnik u smislu vođenja i razumijevanja dijaloga.

Ako agonalna demokratija zahtijeva sukob i tenziju, ako zahtijeva takmičenje, postavlja se pitanje da li smo u mogućnosti da konstatujemo prisustvo uslova za dijalog. Prema Božoviću, onog trenutka kada sagovornika, odnosno sudionika dijaloga, pretvorimo u neprijatelja⁴⁴⁹, tj. neprijateljski objekt, onda je dijalog anuliran jer je stvoren ring⁴⁵⁰. Konstatovanjem prisustva „ringa” konstatuje se i priroda komunikacije koja za cilj nema zajednički rast sudionika i napredovanje, već proces koji mora dati pobjednika i gubitnika.

⁴⁴⁶ Chumakov, Alexander. *Philosophy of Globalization*. Moscow University Press, Moscow, 2020, str. 99.

⁴⁴⁷ Isto, str. 104.

⁴⁴⁸ Isto, str. 105.

⁴⁴⁹ Kako je globalizacija prepuna paradoksa, u političkoj filozofiji javio se jedan naročito zanimljiv u kontekstu dijaloga. Naime, pošto politika zahtijeva neprijatelja, Hard i Negri navode da u dobu globalizacije, odnosno Imperije, nije pitanje hoće li doći do pobune, nego kako odrediti neprijatelja protiv koga se valja boriti? (Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Imperij*, str. 181) To bi moglo značiti da je za pronalazak neprijatelja nužno voditi dijalog!

⁴⁵⁰ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 86.

Imajući na umu posljedice sukoba (konflikta) te vrste, Muf pravi razliku između *agonističke konfrontacije između protivnika* i *antagonističke borbe između neprijatelja*⁴⁵¹. Dakle, termin agonizam veže za protivnika, a antagonizam za neprijatelja. Pišući o multipolarnom svijetu i mogućim konfrontacijama Muf ukazuje da „ovaj agonistički susret jeste konfrontacija u kojoj cilj nije niti uništenje niti asimilacija drugog, i gdje napetosti između različitih pristupa doprinose unaprjeđenju pluralizma koji karakteriše multipolarni svijet.”⁴⁵² Agonizam podrazumijeva agonistički dijalog, a antagonizam destrukciju koja proizilazi iz nepriznavanja razlika. I upravo tu razliku možemo sagledati i u načinu komunikacijske, odnosno dijaloške manifestacije i pojavnosti. Naime, kako Gadamer primjećuje, čim se ton povisi i čim sagovornik pokušava bukom i agresijom da nadomijesti nedostatak argumenata, tu komunikacija prestaje jer se više ne trudimo da takvog sagovornika razumijemo, već da shvatimo zbog čega na taj način komunicira.

Internet era i tehnološki bum preselili su klasičnu verbalnu i komunikativnu recepciju konflikta u virtuelnu sferu koja je postala odraz neke vrste „hiperdemokratije”. U tom kontekstu Žarko Paić primjećuje da u savremenim telematskim društvima, gdje je sektor IT-a postao nužan uslov mogućnosti komunikacije, upravo transnacionalne medijske korporacije ostvaruju najveću korist od tzv. *interaktivnog šuma*, jer u okviru javnog diskursa koji se predstavlja kao hiperdemokratski, dolazi do hipertrofije populističkih obrazaca izražavanja, čije su posljedice često banalizacija javne sfere, normalizacija vulgarnosti i simbolički teror *glasa naroda* nad svakim oblikom manjinskog ili intelektualnog otpora. Ovakva situacija, smatra Paić, može se razumjeti kao oblik kulturne odmazde masovne kulture nad ostacima autentične duhovne elite, koja je potisnuta na marginalije virtuelnog prostora – svoje posljednje utočište.⁴⁵³

Navedeno viđenje označava prenos prirode masa⁴⁵⁴ iz realnog u virtuelni prostor čime se po automatizmu onemogućava istinska komunikacija koja bi bila kadra dovesti do dijaloga. To nadalje znači, kao što smo već naznačili, i onemogućavanje masi (masama) da povrate prirodu organskog naroda, već se zadržavaju na nivou mase jer je to najpodesniji način kontrole. Stoga

⁴⁵¹ Mouffe, Chantal. *Agonistics - Thinking The World Politically*, str. 41.

⁴⁵² *Isto*.

⁴⁵³ Paić, Žarko. *Sloboda bez moći – politika u mreži entropije*, str. 183.

⁴⁵⁴ Masa je, prema Kalajiću, postala masa onog trenutka kada su nekad organskom narodu oduzeti dobrotu, ljepota i istina. (Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 218). To znači da je sam cilj komunikacijskog odvrćanja od dijaloga upravo odaljšavanje od istine, u eri postistine, kako bi se masa održala masom i kako ne bi imala šansi da opet postane narod. To je, politikološki posmatrano, glavna tendencija XXI vijeka – oduzimanje svojstava naroda i jačanje svojstava mase koja bi bila unificirana na svjetskom nivou i održavana komunikacijom (simulacijom komunikacije) koja nikada neće prerasti u dijalog.

dijalog ima više šansi da uspije u onoj zajednici koja se izborila da ostvari i očuva duh naroda, nego onoj koja se održava u stanju kolektivne oštećenosti kakva je masa.

Alexis de Tokvil pišući o američkoj demokratiji posebno ističe činjenicu da ono društvo koje ne njeguje svoje kritičare nužno se preobražava u tiraniju. On pojašnjava da se, kada je riječ o uticaju većine i javnom mnjenju, više ne raspravlja o određenim pitanjima za koje se većina već opredijelila, što je posljedica psihološkog dejstva većine na mišljenje⁴⁵⁵. Tim putem mišljenje većine postaje neprikosnoveno, a svako onaj koji ne slijedi *razum većine* biva satanizovan i izopšten, što je ogromna opasnost po demokratiju. Oni koji ne misle kao većina prosto prestaju da diskutuju, izbjegavaju pokušaje dijaloga, iz prostog straha od osude, odnosno u krajnjem društvene izolacije, što je školski primjer autocenzure.

De Tokvil stoga biva eksplicitan: „Ne znam zemlju gdje, uopšte uzev vlada manja duhovna nezavisnost i manje istinske slobode diskusije nego u Americi”⁴⁵⁶. Prema njegovom mišljenju, društveni pritisak se pokazao jačim, trajnijim i učinkovitijim od političkog pošto onaj koji vlada ima samo materijalnu moć koju može usmjeravati na postupke, ali nema moć da *domaši volju*⁴⁵⁷, a to znači da je „nevidljiva kazna” učinkovitija nego „vidljiva”. Tokvil na taj način nastoji pojasniti mehanizam kojim većina zapravo formira „strahovit obruč oko misli”, što je svojevrsna moderna supstitucija za nekadašnje, prevaziđene modele tiranije čiji predznak su bili okovi, tamnice i dželati. Savremena civilizacija, jasan je Tokvil, više ne materijalizuje nasilje, već ga čini sofisticiranim, a to znači „misaonim”⁴⁵⁸. Ono je utoliko strašnije što je fokus sa tijela preusmjeren na dušu, pa je stoga jasno šta takav pritisak znači za formiranje dijaloške klime. Strah je u tom slučaju nepremostiva prepreka koja se permanentno izobličuje i transformiše kako bi na horizontu ugasio svaku nadu u dijalog, tj. istinu. Takođe, Tokvilova slika društva koje se ne otvara prema različitim glasovima krajnje je pesimistička: članovi takvog društva koje tone u tiraniju zbog svoje gluvoće za drugačijim, postaju konformisti nesposobni za samokritiku, pasivni i podložni manipulaciji jer ljudi vjeruju u *ono što svi misle*. Na taj način raskida se svaka veza (a dijalog je najjača veza među ljudima) i jedino što povezuje nepovezane i razjedinjene pojedince u takvom društvu jeste strah⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ Tokvil, Alexis de. *O demokratiji u Americi*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2002, str. 221.

⁴⁵⁶ *Isto*.

⁴⁵⁷ *Isto*.

⁴⁵⁸ *Isto*, str. 222.

⁴⁵⁹ *Isto*, str. 270.

Na ovom mjestu valja konstatovati da je odvrćanje od dijaloga, odnosno od kritičkog mišljenja najznačajnija komponenta kada je riječ o držanju mase potčinjenom, što se u osnovi postiže na dva načina: jednakošću i neznanjem⁴⁶⁰. Tokvil je tu jasan: uslov opstanka demokratije jeste drugačije mišljenje, pošto bi novi despotizam bio „sveobuhvatniji, a blaži srozavao bi čovjeka bez mučenja”⁴⁶¹. S druge strane, skeptičan je prema izboru poslušničkog naroda, preciznije, da li narod poslušnika može izabrati valjanu vlast?⁴⁶² Upravo zbog toga je najvažnija borba ne protiv tiranije, nego upravo protiv apatije koja neće dozvoliti uspostavljanje tiranije⁴⁶³.

Sumirano, lako zaključujemo da je dijalog najučinkovitija brana apatiji, a samim tim i svim ostalim produktima tog pogubnog stanja koje je sve više postalo glavna karakteristika tzv. modernih demokratija širom svijeta.

Iako se politički dijalog primarno odvija unutar institucionalnog okvira demokratskog odlučivanja i odnosa moći, on dijeli temeljne pretpostavke sa širim konceptom dijaloga u pluralnom društvu, među kojima su priznanje različitosti, otvorenost prema Drugome i potraga za zajedničkim jezikom razumijevanja.

Jedno od najosjetljivijih, ali i najvažnijih područja takvog dijaloga svakako predstavlja religijska raznolikost, pa se u tom smislu opravdava fokusiranost na međureligijski dijalog kao specifičan oblik političko-kulturnog i duhovnog susreta, u kojem se ne pregovara samo o uvjerenjima, već i o temeljnim vrijednostima, identitetima i mogućnostima mirne koegzistencije u globalno povezanom, ali i duboko podijeljenom svijetu.

6.2.2. Međureligijski dijalog u XXI vijeku

Još jedno značajno polje u kom se ogleda dijalog u eri globalizacije jeste polje religije, odnosno polje međureligijskog dijaloga u XXI vijeku. Ako imamo u vidu da je „razgovor izvorna religiozna relacija”⁴⁶⁴, postavlja se pitanje šta se događa sa međureligijskim dijalogom u doba globalizacije.

⁴⁶⁰ *Isto*, str. 621.

⁴⁶¹ *Isto*, str. 634.

⁴⁶² *Isto*, str. 637.

⁴⁶³ *Isto*, str. 656.

⁴⁶⁴ Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger*, str. 110.

Globalizacija je, iako zvuči paradoksalno, nametnula dijalog među kulturama i religijama, mada pojedini teoretičari smatraju da savremeni svijet tome ipak nije dorastao i da nije spreman za dijalog⁴⁶⁵. Aleksandar Čumakov uviđa da su „odnosi dijaloga i konflikta između različitih kultura njihovi prirodni atributi i čak neophodni oblici njihovog postojanja, kao što su, na primjer, politička borba i politički dogovori koji čine neizostavni dio svakog političkog sistema.”⁴⁶⁶ Prema njegovom mišljenju aktuelni svjetski trenutak globalizacije principijelno mijenja samu ideju dijaloga i oblike njegovog postojanja jer „globalizacija nije samo oštrila kontradikcije koje prate čovječanstvo vjekovima, već ih je kvalitativno i kvantitativno izdigla na novi nivo, pretvarajući nekadašnje regionalne probleme u svjetske, ali i stvarajući nove.”⁴⁶⁷

Svijet je na svim nivoima rastrzan između procesa integracije i procesa očuvanja originalnosti i nezavisnosti, što, kada je riječ o dodirima religija i kultura, znači da se planeta ne može samo oslanjati na toleranciju (a znamo da je pojam tolerancije i nastao kao *religijska tolerancija*⁴⁶⁸), već se sve više mora pustiti polju dijaloga koji postaje apsolutna nužnost globalizovanog svijeta. Mark Rac smatra da tolerancija jeste potrebna, ali nije dovoljna, te da dijalog nije panacea, ali za razliku od tolerancije pruža mogućnost za napredak i razvoj⁴⁶⁹. Prema Matvejeviću tolerancija ne podrazumijeva odricanje od načela, već „nadilaženje uskosti.”⁴⁷⁰ To bi moglo značiti da se tolerancija može posmatrati kao selektivno propustljiva membrana kada je riječ o uslovima za dijalog i istinsko poimanje drugog.

Devedesetih godina XX vijeka arhiepiskop Atine i sve Grčke Serafim u jednom intervjuu govoreći o dijalogu između katoličke i pravoslavne crkve naglašava da je teološki dijalog dvaju crkava pokazao izvjestan napredak sve do trenutka kada je „unijatizam uskrsnuo”, što je potkopalo tadašnji teološki dijalog usljed nedostatka iskrenosti i smjernosti, bez kojih bi on mogao biti ne samo suspendovan, nego i prekinut⁴⁷¹. Kada je riječ o dijalogu sa muslimanima, poglavar Grčke crkve ističe da „usljed islamskog ekspanzionizma takav dijalog teško da će moći napredovati”⁴⁷².

⁴⁶⁵ Chumakov, Alexander. *Philosophy of Globalization*, str. 92.

⁴⁶⁶ *Isto*, str. 98.

⁴⁶⁷ *Isto*.

⁴⁶⁸ U početku, nekorišćenje sile prema drugoj religiji, drugačijem religijskom stavu, odnosno „trpljenje” inovjerca.

⁴⁶⁹ Ratz Mark. „Dialog v Sovremennom Mire”, u: *Voprosy Filosofii*, br. 10, 2004, str. 30.

⁴⁷⁰ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

⁴⁷¹ Ličina, Radomir. „Pravoslavlje, pre svega” (Intervju arhiepiskopa Atine i sve Grčke Serafima), *Borba*, utorak, 21. januar, 1992, str. 13.

⁴⁷² *Isto*.

Na ovom primjeru vidimo da je pitanje bliskosti, odnosno sličnosti, ono pitanje koje dijalog dovodi u opasnost umjesto da ga relaksira. To se prije svega događa iz razloga što u dijalogu između katolika i pravoslavaca postoji jasna tendencija ispoljavanja moći, pa je komplikovanost formiranja uslova za dijalog izuzetno velika uprkos činjenici da se isti odvija unutar hrišćanskog okrilja. Naravno, treba imati u vidu da ekumenski dijalog nije isto što i ekumenizam i razlikovati unutarhrišćanski dijaloški okvir od međureligijskog dijaloga koji podrazumijeva međuodnos svih religija. S druge strane, kada je riječ o dijalogu između pravoslavaca i muslimana djeluje da je dijaloško polje usmjereno na toleranciju kao rezultat dijaloga pod uslovom da se eliminiše „ekspanzionizam”.

Ovdje se postavlja pitanje šta se u globalizovanom svijetu podrazumijeva pod tolerancijom kada je riječ o kontaktu religija, odnosno kultura. Žarko Paić upravo na fenomenu dijaloga pojašnjava koncept njihove nedodirljivosti: „Ne zaboravimo da je dijalog kultura u svojim dosezima samo dokaz nedodirljivosti različitih kultura. Socijalna i kulturna distancija čine bit svakog mogućeg dijaloga kultura. To je vidljivo čak i u shvaćanju interkulturalizma koji prešutno već duže vrijeme zamjenjuje shvaćanje multikulturalizma.”⁴⁷³

Paić tako ukazuje na fenomen „represivne tolerancije” koji zahtijeva reciprocitet (koliko mi vama – toliko vi nama) koji prouzrokuje svojevrсни „rat kultura drugim sredstvima”⁴⁷⁴, a nipošto suštinsko razumijevanje ili makar spremnost na razumijevanje. Prema njegovom viđenju, ovaj modalitet naročito je izražen u komunikaciji religija kroz „dijalog kultura”⁴⁷⁵. To znači da je globalizacija uspjela samo da umekša metode i da novim, birokratskim jezikom koji je do grotesknosti *politički korektan*, prevaziđe sami dijalog i ne samo zadrži, nego legitimizuje i utemelji udaljenosti između religija.

Ovakvo odvrćanje od *drugog* nije svojstveno istinskom dijalogu, pa ga Predrag Matvejević prepoznaje kao jednu vrstu simulacije dijaloga, odnosno polja u kome se predašnji dijalog potpuno izobražava u prisustvu drugog koji nije pripadnik zajednice, pretvarajući dijalog u njegovu simulaciju i izvjesnoj mjeri suprotnost.

⁴⁷³ Paić, Žarko. *Sloboda bez moći – politika u mreži entropije*, str. 103.

⁴⁷⁴ *Isto*, str. 104.

⁴⁷⁵ *Isto*.

„U mnogim zemljama, osobito s miješanim stanovništvom, možemo susresti pojavu koja, kao paradigma ponašanja, zaslužuje pažnju: članovi određene grupe, manje ili veće, podržavaju jedan drugoga gestama, govorom, pristajanjem: toj se podršci zatim pridaje sve šire značenje, kao da je posvećuje cio narod ili politika, nacija ili ideologija; karakterističan je način na koji se obično prekida dijalog takve grupe čim naiđe drugi (pripadnik druge narodne skupine, rase, vjere, ili političkog opredjeljenja): nastupi tajac prolazna nelagoda, a zatim se naglo mijenja predmet rasprave i ton. Istinski se dijalog ne mijenja na takav način, ne odvrća od drugog.”⁴⁷⁶

Kada je riječ o međureligijskom dijalogu u eri globalizacije, naročito između pravoslavaca i katolika, često se pokreću pitanja ravnopravnosti i dominacije. Dijalog, kako smo već više puta konstatovali, ne može podrazumijevati neravnopravnost sudionika, unižavanje ili pak nametanje dominacije. Međutim, Darko Tanasković osvrćući se na dijalog pravoslavne i katoličke crkve, primjećuje da je nametanju dominacije drugima ponajviše sklona Katolička crkva „pozivanjem na papski primat.”⁴⁷⁷

Ovdje se javlja još jedan problem dijaloške prirode, a to je da u dijalog moraju stupiti ravnopravni, što ne znači ravnopravnost samo za vrijeme trajanja samog dijaloga, već i za vrijeme trajanja posljedica dijaloga⁴⁷⁸. Imajući u vidu pozivanje na papski primat, ali i ovaj strah uslovno rečeno manje moćnijeg da će doći do neravnopravnosti u posljedicama dijaloga, javlja se i razumljiv je i strah od dijaloga što je u startu – negacija dijaloga.

Savremena crkva postaje svjesna da se moderni međureligijski dijalog ne može voditi sa isključivo teoloških osnova, već da mora podrazumijevati i čvrstu filozofsku osnovu koja bi je nadopunjavala. U ovom slučaju važnost filozofije jeste da teološku osnovu neprestano podsjeća i koriguje kako ne bi došla u situaciju da zapadne u simulaciju dijaloga. Dijalog sam po sebi, bez obzira što je riječ o teološkoj sferi, mora imati zaštitnika isključivo u filozofiji.

Silvija Goržna tako pišući o savremenom međureligijskom dijalogu, a prije svega dijalogu Katoličke crkve sa judaizmom, naglašava da „informacije koje se međusobno komuniciraju i shvataju kao dar (lična vrijednost) u dijalogu, utiču na formiranje svijesti u skladu sa Buberovim pojmom *Ja i Ti*”.⁴⁷⁹ Ovo svojevrsno priznanje ukazuje na neophodnost i važnost filozofskih

⁴⁷⁶ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

⁴⁷⁷ Tanasković, Darko. „Bliskost islama i pravoslavnog hrišćanstva” (razgovarao: B. Dubak), u: *Srpske novine*, br. 1/25, januar 2025, str. 11.

⁴⁷⁸ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 88.

⁴⁷⁹ Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, str. 50.

koncepta i sistema uopšte u savremenom svijetu, jer teološki i filozofski dijalog jesu dva neizostavna stuba međureligijskog dijaloga.

„Eugeniusz Sakowicz, konsultant Savjeta za vjerski dijalog Pri Episkopalnoj konferenciji Poljske, naglasio je da međureligijski dijalog mora biti zasnovan na čvrstoj filozofskoj i teološkoj osnovi kako bi bio uspješan. Filozofska osnova dijaloga je antropologija koja čoveka vidi kao dostojno, slobodno, suvereno, otvoreno biće koje ima vrijednost samo po sebi i ravnopravnost svih ljudi, iz koje, međutim, ne proističe ravnopravnost svih religija. Samo na toj osnovi može se iznositi teološke argumente koji uzdižu filozofske istine. Dakle, teološki i filozofski dijalog su neophodni.”⁴⁸⁰

U navedenom citatu vidimo da se iz filozofske osnove dijaloga crpe antropološke vrijednosti čiji karakter je univerzalan, ali koje po automatizmu ne znače i ravnopravnost religija, što znači da se ostavlja prostor teološkom polju da „dovrši” filozofsko. U tome, međutim, i leži opasnost iskliznuća sa puta dijaloga i zapadanje u stanje simulacije koju je moguće izbjeći samo konstantnim korektivom od strane filozofije.

Goržina, imajući na umu da međureligijski dijalog znači slušanje⁴⁸¹ i spremnost da se razumije *drugi*, ističe da je insistiranje na dijalogu sa predstavnicima drugih religija „motivisano ljubavlju prema drugima”⁴⁸². Upravo u tome prepoznaje zahtjev za uspostavljanjem „filozofskih razmatranja koja se preduzimaju iznad-religijske perspektive”⁴⁸³. Goržina takođe navodi da je uslov vođenja međureligijskog dijaloga stvaranje osnova i uspostavljanje dijaloga unutar sopstvene vjerske tradicije. Međutim, njen primjer dijaloga unutar vlastite vjerske tradicije jeste pozivanje na papu Jovana Pavla II i njegov doživljaj vjerskog dijaloga kao filozofskog dijaloga:

„Treba pomenuti da su prema riječima pape Jovana Pavla II poštovanje drugog čovjeka kao i onoga što on nosi u svom srcu osnovni elementi dijaloga. Subjekt papinog učenja uvijek je bio konkretni čovjek. Papa se uvijek obraćao konkretnom *Tebi*, tj. partneru u dijalogu, slično filozofima dijaloga. Bio je to Jovan Pavle II koji je svijetu pokazao Crkvu dijaloga, prijateljsku prema svim ljudima bez obzira na njihovu religiju, brinući se o svim ljudima i pružajući im ljubav. Papa je sve ljudske

⁴⁸⁰ Isto.

⁴⁸¹ Brojna su poređenja (na internetu i vizuelna!) uha i materice, jer se u uhu (slušanjem) začinje najveći procenat onoga što će misao kasnije poroditi. Slušanje je teško, podrazumijeva napor, podrazumijeva aktivnost i suprotstavljeno je stereotipima, pa je stoga lakše držati se stereotipa i dovršavati tuđu misao. Pažnja, želja, empatija, intelekt, strpljenje, sposobnost za novo iskustvo... sve su to elementi koje slušanje mora involvirati i zato je ono „teško”.

⁴⁸² Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, str. 50.

⁴⁸³ Isto.

probleme razmatrao u filozofskim kategorijama. Uvijek je ozbiljno tretirao svoja uvjerenja, postajući jedna od najvećih figura u svijetu.”⁴⁸⁴

Ovdje ispada da se Katolička crkva odrekla teološke osnove dijaloga i potpuno prepustila filozofskoj po želji i prirodi pape Jovana Pavla II. To stvara problem na tri nivoa: prvi, vezivanje međureligijskog dijaloga za jednu ličnost, koja je prolazna, što znači mogući prekid dijaloga; drugi, da su ostale religijske zajednice sklonije teološkoj nego filozofskoj osnovi dijaloga što automatski znači prebacivanje, a ne dijeljenje odgovornosti za uspostavljanje uslova za dijalog; i treći, koji proističe iz prva dva, a to je ukalupljenost dijaloga u mjere papskog centrizma koji smo već spomenuli u ovom poglavlju kao prepreku istinskom dijalogu koji podrazumijeva ravnopravne i jednake učesnike.

Sve to ukazuje da se međureligijski dijalog priklanja više formi nego suštini, i to po diktatu vremena u čemu globalizacija igra značajnu ulogu, gdje pomoću međunarodnog prava insistira samo na deklarativnom aspektu postojanja dijaloga, a ne i suštinskom.

Sabina Mihelj pišući o globalizaciji i sudarima kulturnih, odnosno identitetskih razlika, uviđa da se pod parolom jednakosti u različitosti (što je ideal koji demokratija uveliko promoviše) zapravo više podrazumijeva *pritisak* nego *pravo* da se bude različit, što definiše sintagmom „radosna jednakost”, a zapravo je riječ o stanju globalizovanog supermarketa.⁴⁸⁵ U takvim uslovima „radosna jednakost” je moguća samo u slučajevima kada je diferencijacija između identiteta isuviše oštra, pošto se u tom slučaju sukobi smatraju samorazumljivim i moguće ih je kontrolisati, dok u slučaju potiranja granica sukob prelazi u fazu vidljivosti, a samim tim i nepredvidivosti⁴⁸⁶. Mihelj smatra da je za uspješno rješavanje sukoba najbitnije da se oni drže otvorenima jer je to glavni indikator da je komunikacija između različitih kolektiva moguća, te da se oni ne ponašaju kao zatvoreni sistemi⁴⁸⁷. Bahtin je tvrdio da je upravo *sukob* fundament svakog ljudskog iskustva, pa je samim tim i dijalog osnov svakog odnosa⁴⁸⁸. Svako potiskivanje komunikacije, svako gušenje razlika i guranje pod tepih problema koji ne vode komunikaciji, a samim tim dijalogu, zasigurno dovode do eskalacije u jednom momentu.

Upravo ovakva konstatacija, potkrijepljena brojnim vjerskim netrpeljivostima širom svijeta u kojima se tek u eri globalizacije, a naročito nakon 11. 9. 2001, čitav svijet pridržava nad

⁴⁸⁴ Isto.

⁴⁸⁵ Mihelj, Sabina. „Identiteti i globalizacija: mitovi i realnost”, str. 152-153.

⁴⁸⁶ Isto, str. 153.

⁴⁸⁷ Isto.

⁴⁸⁸ Čerepinko, Darijo. *Komunikologija – kratki pregled najvažnijih teorija, pojmova i principa*, str. 83.

ponorom vjerskih sukoba, znači da istinskog dijaloga ili makar spremnosti za njegovim pokretanjem – nema.

Ne treba zaboraviti da se i određeni pozivi na međureligijski dijalog javljaju u vidu upozorenja „trećoj strani”, te se ni poziv takve prirode ne može smatrati uslovom dijaloga, pošto pobuda nije istinsko okretanje drugom i njegova spoznaja koja bi dovela do sopstvene spoznaje. Preciznije, riječ je o antidijalogu jer se *treća strana* tzv. „dijalogom” izopštava. Nijesu rijetki ni primjeri gdje pojedine vjerske zajednice i ekstremisti mogu smatrati međureligijski dijalog prijatnom za očuvanje *čistoće* sopstvenog religijskog miljea. U takvim uslovima nerijetko ne da ne može doći do dijaloga, nego je i tolerancija ugrožena.

Međutim, koncept ugroženosti tolerancije zarad tolerancije možemo uočiti kod Karla Popera, jer on upravo u ime tolerancije zahtijeva pravo netolerisanja netolerantnog⁴⁸⁹, što se svakako može protumačiti kao poziv na odgovornu komunikaciju, ali i na postavljanje granica kada dijalog prestane biti iskren, racionalan ili konstruktivan. Prema tome, prava tolerancija nije pasivna, već podrazumijeva aktivnu odbranu prostora u kojem je dijalog uopšte moguć. Popperovsko netolerisanje netolerantnog u suštini nije znak netolerancije nego čin zaštite dijaloga i njegovih učesnika. U dijalogu, zaključujemo, pravo na slobodno izražavanje mora ići ruku pod ruku s odgovornošću, jer tolerisanje netolerancije ne jača dijalog nego ga uništava. U tom smislu, braniti polje dijaloga znači braniti i samu toleranciju.

Razmišljanja o međureligijskom dijalogu u eri globalizacije neodvojiva su od tendencija savremenih demokratskih (kapitalistički, neoliberalno orijentisanih) društava da usljed tehnizacije koja više sliči totalitarizaciji odbacuju vlastito nasljeđe (kulturno, religijsko...). Dušan Krcunović smatra da je mizologija „opasnost koja prijeti savremenim demokratskim društvima koja odbacuju vlastito kulturno nasljeđe i pokazuju otvoreno neprijateljstvo prema grčko-hrišćanskoj ideji logosa”⁴⁹⁰. Dakle, na eksplicitan način u hrišćanskom miljeu nastoji se gajiti animozitet prema sopstvenom religijskom korijenu. Mada Čumakov ističe važnost stabilnog dijaloga kao glavnog metoda ljudske komunikacije za šta je preduslov zamjena moći sile duhovnom moći⁴⁹¹, teško da se u eri agresivne tehnizacije (globalizacije) može govoriti o želji civilizacije da inklinira duhovnoj moći. Prepreka duhovnosti je, kako smo već istakli, surovi kapitalističko-tehnicistički pogled na

⁴⁸⁹ Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Routledge, 2012, str. 668.

⁴⁹⁰ Krcunović, Dušan. „Mizologija (Μισολογία) kao stanje duše i društva: Platon i naše vrijeme”, str. 118.

⁴⁹¹ Chumakov, Alexander. *Philosophy of Globalization*, str. 105.

svijet koji ne ostavlja alternativu običnom usamljenom (već pobijedenom) čovjeku. Dakle, možemo slobodno reći da je politika zainteresovana za temu međureligijskog dijaloga, ali ne na platformama filozofije i teologije, već kao jednog od mogućih alata koji bi se u naročitim okolnostima lako mogao (zlo)upotrebiti. Otud neraskidiva veza između politike i religije, odnosno države i crkve.

„Između politizovanja (crkve i) religije sa jedne, i klerikalizovanja države sa druge, ima ipak još dovoljno upotrebljivog prostora za uzajamne korektne delatne kontakte, komunikaciju te smislenu i eficientnu interakciju. Određeni putokaz u tom pogledu mogu pružiti dobra istorijska iskustva i proverena kulturna tradicija.”⁴⁹²

Ovdje termine politizacija i klerikalizacija ne moramo nužno shvatiti u negativnom kontekstu, već kao mogućnost za pozivanje na dijalog, kao što se, npr. Ljubomir Tadić zalaže za politizaciju naroda koja bi se odvijala „putem kritičkih procena, proveravanja i dijaloga.”⁴⁹³ Poseban značaj kada je riječ o međureligijskom dijalogu igra obrazovanje za dijalog i toleranciju⁴⁹⁴.

6.3. Dijalog i deglobalizacija

Deglobalizacija, kao što je poznato, nije nasljednica globalizacije i ne predstavlja njen kraj. Riječ je o paralelnom procesu čija svojstva pokazuju izvjesne promjene u prirodi koja je bila osnovno svojstvo globalizacije. Dakle, globalizacija traje, a uz nju paralelno od pandemije koronavirusa egzistira i proces deglobalizacije. Oba procesa podložna su evoluciji. Globalizacija u nešto očitijem obliku jer je njeno „trajanje” duže, dok se evolucija deglobalizacije sagledava kroz prizmu nemogućnosti održanja postojeće forme globalizacije, koja „mora postati više egalitarna, humana i inkluzivna prema gubitnicima međunarodnog poretka”⁴⁹⁵. Upravo u ovoj humanosti i inkluzivnosti može se situirati kontekst novog dijaloga koji globalizacija nije uspjela da zadovolji. Djeluje paradoksalno da će proces smanjenja međusobne povezanosti i interakcije dovesti do boljih dijaloških mogućnosti, ali ukoliko pažljivije sagledamo mogli bismo izvesti

⁴⁹² Jakovljević, Dragan. *Saznanje, tolerancija, vera*. Izdanje autora, Podgorica, 2015, str. 280.

⁴⁹³ Tadić, Ljubomir. *Javnost i demokratija*, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1990, str. 97.

⁴⁹⁴ Šušnjić, Đuro. „Verski dijalog i tolerancija – drama razumevanja”, str. 93-95, izvor: https://www.ucg.ac.me/skladiste/blog_19852/objava_66328/fajlovi/Djuro%20susnji%20c4%87%20Verski%20dijalog%20i%20tolerancija.pdf; pristupljeno 12. 4. 2025. godine.

⁴⁹⁵ Đikanović, Danilo. „Crna Gora i globalizacija”, u: *Matica*, br. 93, proljeće 2023, str. 23.

zaključak da je globalizacija pospješila komunikaciju, a da bi deglobalizacija koja u fokus stavlja mikro plan, realnog čovjeka okrenutog čovjeku do sebe doprinijela razvoju uslova za istinski dijalog. Dakle, njena mikro humanost i inkluzivnost omogućuje usmjerenost na mikro planu koji će rezultirati intenzivnijim susretom licem u lice, gdje će ogoljenost doprinijeti boljim uslovima za pokretanje dubljih, intenzivnijih i fokusiranijih oblika dijaloga.

Postavlja se i pitanje da li bi deglobalizacija bila moguća i u kojoj mjeri da je globalizacija bila kadra proizvoditi istinski dijalog? Deglobalizacija je na neki način ispoljavanje prećutane istine o nedostacima globalizacije, što ne znači da se po automatizmu stvara dijalog, ali se svakako nazire značajan preduslov. Atomizacija kojom se kiti deglobalizacija potpiruje agonalnu prirodu, što ne znači nužno razvoj neprijateljstva, nego konfrontacije koja dijaloški može biti korisna po demokratičnost uopšte. Takođe, ne treba isključiti ni viđenje deglobalizacije kao kratkotrajnog (privremenog) ili dugoročnog procesa, ukoliko globalizacija „ispravi” anomalije koje su uslovile paralelan proces.

Dijalog u dobu deglobalizacije postaje složeniji i fragmentiraniji. Iako fizičke i političke barijere mogu smanjiti mogućnosti za tradicionalni međunarodni dijalog, digitalna povezanost, regionalna saradnja i specifični međunarodni izazovi i dalje nude platforme za komunikaciju i zajedničke akcije. U tom smislu, dijalog može postati fokusiraniji na određene zajedničke interese, dok istovremeno reflektuje rastući naglasak na nacionalnoj autonomiji i zaštiti unutrašnjih interesa.

U smislu međunarodnih odnosa i politike, regionalni i lokalni dijalog dobijaće na značaju, jer su problemi i interesi bliži, a komunikacija direktnija, što će prouzrokovati bolje razumijevanje među onima koji dijele iste ili slične okolnosti. Apstraktne globalne interese zamijeniće konkretne teme, što za produkt može imati revitalizaciju humanizacije odnosa. Iskrenost i otvorenost doći će do izražaja jer akteri neće biti pod pritiskom usvajanja i usaglašavanja spoljnih globalnih standarda i očekivanja. Uopšte komunikacija usmjerena ka nacionalnim interesima ili specifičnim regionalnim potrebama, stvoriće uslove za dijalog jer će se osloboditi stega diplomatije i birokratije koja uvijek insistira na anticipaciji ishoda. Deglobalizacija može doprinijeti ravnoteži moći i omogućiti autentičniji dijalog u kom će glas manjih (slabijih) zemalja biti vidljiviji i značajniji.

Ukoliko se osvrnemo na polje odgovornosti koje je bitno za dijalog u politici, moramo konstatovati da je odgovornost veća u komunikaciji na mikro planu, čemu deglobalizacija svakako

doprinosi. Međutim, ne treba imati sumnju da će tržište i finansijska moć, koji su po svojoj prirodi okrenuti globalnoj sferi, nastojati da u interesno zanimljivim tačkama utiču na proces deglobalizacije, odnosno na suzbijanje posljedica toga procesa zarad ostvarenja ciljeva kapitala.

Deglobalizacija, dakle, može dovesti do istinskog dijaloga, ali samo pod posebnim uslovima. Iako ona može stvoriti prostor za dublje, fokusiranije i iskrenije razgovore, u isto vrijeme može i ograničiti šire međunarodne dijaloge. Ključ uspješnog dijaloga u deglobalizaciji bila bi neka vrsta sposobnosti da se pronađu zajedničke tačke interesa, da se stvore ravnoteže moći i otvoreni kanali komunikacije.

6.4. Trijumf slike – dijalog i jezik u doba globalizacije

Još je Platon, u čuvenom dijalogu *Fedar*, davao prednost živoj riječi u odnosu na pisanu riječ ili pak sliku. Tako Sokrat kazuje Fedru kako pisana riječ (pismo) liči na slikarstvo: „proizvodi slikarske umetnosti stoje pred nama kao da su živi; ali ako ih nešto upitaš oni sasvim dostojanstveno ćute”.⁴⁹⁶ Nakon ove konstatacije on nam pojašnjava da je isti slučaj i sa napisanom riječju – svagda kazuje jedno te isto, te da je drugačiji slučaj sa „njenom sestrom” živom riječju koja je „bolja i moćnija” i koja se „s poznavanjem stvari upisuje u dušu onoga koji uči, a ume sama sebe da brani i zna govoriti i ćutati s kojima treba”.⁴⁹⁷

Fundamentalnu uslov dijaloga jeste jezik jer se samo jezikom uspostavlja relacioni odnos između dvije ličnosti, a mnogi filozofi smatraju da je pitanje o čovjeku zapravo pitanje o jeziku. Saglasnost filozofa kao što su Levinas, Buber, Gadamer i Difren da jezik pripada *Mi*, a ne *Ja* sferi, u eri globalizacije bitna je za tumačenje posljedica prelaska civilizacije na sliku, ili preciznije povratak na sliku jer je čovjek u dalekoj prošlosti iz slike *pošao* u riječ. Slikovnost je, naravno, čovjeku bliža od pojmovnosti i to su kroz istoriju demonstrirali najveći umovi koji su se obraćali ljudima, na primjer, Platon kada konstruiše mit, to čini putem slike. Isti mehanizam koristi i Isus Hrist kada se obraća sljedbenicima. Dakle, nije novo čovjekovo svojstvo da lakše razumije sliku nego pojam.

⁴⁹⁶ Platon, „*Fedar ili O lepoti*”, u: *Dela*, str. 128.

⁴⁹⁷ *Isto*.

Munjevit razvoj tehnike i tehnologije učinio je da na polju komunikacije slika pobijedi riječ i da primat oka, a ne uha bude mehanizam koji će zagospodariti savremenom civilizacijom u doba globalizacije. Buber slijedeći Ferdinanda Ebnera pojašnjava da je „isključivo riječ odgovorna za nastanak odnosa Ja-Ti, a ne obrnuto.”⁴⁹⁸ To znači da riječ mora imati poseban tretman i da nije proizvoljno tvrditi da je dijalog ugrožen prelaskom sa riječi na sliku. Prema Markuzeu upravo je jezik slika jednodimenzionalnog ponašanja u anesteziranom tehnicističkom društvu kapitalizma, koji svjedoči o „sinhronizovanom napadu na transcendentne, kritičke pojmove.”⁴⁹⁹ U takvoj tendenciji elementi autonomnosti, otkrivanja i kritike uspjeli su da ustuknu pred parcijalizacijom i imitacijom⁵⁰⁰.

Silazak u *pakao slika*⁵⁰¹, kako ovakvo stanje definiše Virilio, u direktnoj je vezi sa dijalogom jer se dijalog ostvaruje kroz jezik. Savo Laušević naglašava da bi se razgovor mogao posmatrati kao pretpostavka logosa, postavljajući pitanje „čemu logos bez dijaloga”⁵⁰². To znači da, u suštini, ulazimo u proces govora radi drugih, pa je prema mišljenju Lauševića, u logosu sve, te da je čovjek jezičko biće, kao što je i zajednica prevashodno jezička tvorevina, jer izvan razumijevanja i sporazumijevanja nema ni zajednice⁵⁰³:

„Imenovanje je zbog toga važno da bi se uspostavio odnos dijaloga. Ime nije naprosto neka imenica već otkrivanje ličnosti i ulazak u odnos. Nesporazum, ne-razum, razara zajednicu. Ponovna uspostava zajednice mora da ide preko jezika i dijaloga, koji treba da dovede do razumijevanja međusobnog spora i njegovog nadmašivanja.”⁵⁰⁴

Primjećujemo da se ističe potreba za dijalogom kao uslov nastanka i bujanja jezika, a sve u cilju prevazilaženja mogućeg razaranja zajednice. Pitanje je kako se mijenja dijalog u trenutku kada slika postaje primarna, a ne riječ? Koje i kakve posljedice takva vrsta transformacije (regresije?) ostavlja po razvoj ličnosti i razvoj zajednice? Nove tehnike i tehnologije omogućile su bržu komunikaciju putem slike, stikera, gadžeta, mim-a, emotikona i brojnih drugih načina koji uspješno mijenjaju grupe riječi kojima se iskazuju različite stvari. Komunikacija se tako komprimuje, separatiše i limitira i kao takva ne produkuje zainteresovanost za dubinom, za

⁴⁹⁸ Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, str. 46.

⁴⁹⁹ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 91.

⁵⁰⁰ Isto.

⁵⁰¹ Virilio, Paul. *War and cinema: the logistics of perception*, Verso, London 1989, str. 8.

⁵⁰² Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu”, str. 12.

⁵⁰³ Isto.

⁵⁰⁴ Isto, str. 13.

onostranim, za slojevitim. Sve što je kompleksno i sadržajno, prazni se od vlastitog sadržaja ukoliko želi postati predmet brze i *slikovite* komunikacije. Divna Vuksanović pojašnjava da je komunikacija emotikonima standardizovana, te da ne posjeduje nikakve „nijanse”, a moguće je da iz takve komunikacije proizilazi mnogo više nesporazuma⁵⁰⁵.

Komunikacija slikom u eri neslućenih mogućnosti tehnike i tehnologije, može učesnike udaljiti od istine, a naročito ukoliko se ona odvija u ravni društvenih mreža, što znači da nema ni govora o postizanju komparacijskih uslova na putu ka potencijalnom dijalogu. U jednoj epizodi crtanog filma „Iznogud” (*The Road to Nowhere*⁵⁰⁶), kao motiv javlja se fotografski aparat koji sve što uslika pretvori u *uspomenu*, dakle predmet fotografisanja bukvalno *nestaje* iz realnog svijeta. S druge strane, danas na društvenim mrežama imamo obrnutu logiku – da fotografije prikazuju ono što nikada nije ni *nastalo*, tj. ono čega nema⁵⁰⁷. Tu smo kao civilizacija ugrozili uslove za istinsku komunikaciju jer je pojedinačnoj egzistenciji (pojedincu) na društvenim mrežama ostavljena neslućena i bezgranična mogućnost da sebe predstavi u *najboljem svjetlu*, a sve zahvaljujući tehničko-tehnološkim performansama koje se iz dana u dan, dosad neviđenom brzinom, unaprjeđuju.

Moramo imati u vidu da slika oduzima mogućnost kritičkog promišljanja i mašte, gušeći na taj način kreativnost ili je pak ograničavajući. Tako formira prečice (kalupe) do mišljenja, što je naročito iskorišćeno za svrhe političke propagande i marketinga. Debre navodi da slika (fotografija, televizija, reklama, film...) kao glavno svojstvo posjeduje sljedeće osobine: ne može prikazati odsustvo (ono se može izreći!); prikazuje osobe ili marionete, a ne kategorije ili tipove; ne posjeduje rastavne sveznike (*ili-ili*) niti hipotetičke konstrukcije (*ako...*); i poznaje samo prezent kada je riječ o vremenu⁵⁰⁸. Sve ovo navodimo u kontekstu činjenice da je po prvi put stvorena civilizacija koja je naučena da do kraja poštuje princip ontološke jednačine: „stvarno = vidljivo = istinito”⁵⁰⁹. I upravo će se ta jednačina u mnogim oblastima pokazati kao moćno oružje kada je riječ o manipulaciji ljudskim umom jer stvaranje virtuelnog svijeta kao svijeta jedine

⁵⁰⁵ Divna Vuksanović, u: „Umemo li da razgovaramo? - Aleksandar Prnjat i Divna Vuksanović - *Dobro jutro TANJUG*”, Beograd, 18. 7. 2024. godine, izvor: <https://www.youtube.com/watch?v=WmeA6tJPimg>; pristupljeno: 3. 5. 2025. godine.

⁵⁰⁶ Naziv epizode.

⁵⁰⁷ Ćuković, Aleksandar. *Teror rasonode*. Institut za srpsku kulturu, Nikšić, 2024, str. 122-123.

⁵⁰⁸ Debre, Režis. *Uvod u mediologiju*, str. 193.

⁵⁰⁹ *Isto*, str. 195.

realnosti kao civilizacija produbljujemo Andersovu misao o svijetu „fantomu” koji oblikuje našu misao⁵¹⁰. Posebno je upotreba slike uočena u sferi političke instrumentalizacije, tj. instrumentalizacije umjetnosti (vizuelne produkcije) u svrhu politike⁵¹¹. Upotreba slike, odnosno kombinacija slike i tona u eri masovnih medija jeste od presudnog značaja kada je riječ o samoj moći i učinkovitosti političke propaganda i uopšte kreiranja stavova javnog mnjenja u nekom društvu⁵¹².

Film kao „masovni medij koji u sebi sadrži kombinaciju slike, zvuka, realizma i fantazije, javlja se kao svojevrsna reprodukcija, odnosno obrada stvarnosti”⁵¹³, izuzetno je značajan za političku komunikaciju i, što je najvažnije, upravo zbog svoje „slikovne privlačnosti”, posebno je podesan za plasiranje „difuzne propagande” kod onih koji primarno nijesu zainteresovani za politiku, a moraju se instrumentalizovati kao ciljna grupa. Takođe, bez slike (vizuelnih medija), ne bi bilo ni spektakla, koji u političkom i medijskom diskursu (uz izvjesne razlike!) predstavlja osnov moderne komunikacije⁵¹⁴. Naravno, takva vrsta komunikacije ima cilj sprječavanja dijaloga, a verbalizuje se samo toliko koliko ne ugrožava sprječavanje stvaranja i postizanja uslova za dijalog.

Verbalna strana komunikacije ostaje osakaćena i skraćena u dobu dominacije slike. Riječi koje ona koristi skraćuju se formirajući sopstveni jezik od skraćenica. Koliko god neke skraćenice bile nužne u pogledu ekonomičnosti (npr. NATO, SSSR i njima slične), Markuze smatra da ima mjesta za diskusiju i o „lukavstvu uma” jer skraćivanje može imati i funkciju izbjegavanja neželjenih pitanja⁵¹⁵. Time se, dakle, uklanja transcendirajuća konotacija. Ovakvu namjeru najbolje uočavamo i u dijelu koji se tiče slikovitosti jezika, odnosno riječi, sintagmi ili rečenica koje imaju za cilj da brutalno ostanu na nivou slike. Primjer tome jesu psovke kojima se najdetaljnije i najsistematičnije u filozofiji bavio Predrag Krstić. On posebno smatra da je kod psovke u ma kom obliku, najznačajnija njena nedvosmislenost u komuniciranju, a ne suptilnost,

⁵¹⁰ Više u: Günther, Anders. *Die antiquiertheit des menschen*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1961.

⁵¹¹ Ćuković, Aleksandar; Šćekić, Radenko. „Crna Gora: Politički propagandni narativ kroz videoprodukciju”, u: *Hrvatski filmski Ljetopis*, god. 30, br. 120, Hrvatski filmski savez, Zagreb, 2024, str. 27.

⁵¹² *Isto*, str. 29.

⁵¹³ *Isto*.

⁵¹⁴ *Isto*, str. 31-32.

⁵¹⁵ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 99.

dubina ili nijansiranost, jer se time postiže najupečatljivija uvrjedljivost⁵¹⁶. Ako imamo u vidu da je uvrjedljivost ono što je odlučujuće kod psovke, onda je jasno zašto je i slikovitost njenog „jezika” tako eksplicitno i brutalno usmjerena na prekid same komunikacije, a ne njen nastavak.

Maršal Mekluan bilježi da unutrašnjom dominacijom jednog čula (vizuelnog), čovjek zapada u svojevrsno hipnotičko stanje, u kom mehaničko načelo ponavljanja poprima eksplicitni oblik, i tu se poziva na misao Lajmena Brajsona da je „tehnologija eksplicitnost”⁵¹⁷. Preciznosti radi, pod eksplicitnošću se u ovom kontekstu podrazumijeva da se u jednom trenutku izražava „samo jedna stvar, jedno čulo, jedna duhovna ili tjelesna operacija”⁵¹⁸. Makluan smatra da interiorizacija tehnologije fonetske azbuke „prevodi čovjeka iz magijskog svijeta uha u neutralni vizuelni svijet”⁵¹⁹, ilustrujući taj stav nalazima koji su dobijeni upoređivanjem afričkog i evropskog djeteta. Prema njegovom mišljenju, afričko dijete živi u svijetu zvuka koji je pun neposrednog ličnog značenja za onog koji sluša, dok zapadnoevropsko dijete živi u vizuelnom svijetu prema kom je uopšteno rečeno – ravnodušno. Ovdje je naglašena situacija u kojoj napisana riječ postaje dio vizuelnog svijeta, čime gubi *magijska svojstva*, jer postajući statične, napisane riječi gube veliki dio ličnog elementa, pošto je „čuta riječ mahom upravljena ka čovjeku, dok viđena riječ najčešće to nije”⁵²⁰. *Govorna i napisana* (štampana) riječ ne razlikuju se po značenju, ali se razlikuju po moći, jer govorna riječ biva okićena određenom raskoši koju pisana riječ ne može posjedovati (zvuk, ton, melodičnost...) ⁵²¹.

U kontekstu dijaloga jasno je da *slušanje* kao radnja ne može biti manje važna za njegovo postojanje i kasniju posljedicu. Slušanje podrazumijeva napor i slojevitost i zato nije svakome svojstveno⁵²². Tu na umu imamo čuvene Bečkovićeve stihove iz poeme „De reče Japan” koji na šaljiv način zapravo govore o uspostavljanju komunikacije, ali istovremeno i o nemogućnosti za uspostavljanje dijaloga:

„ (...) Ja ne trpim kad drugi priča

⁵¹⁶ Krstić, Predrag. „Indeks opsovanog”, u: *Sarajevske sveske*, br. 35-36, (54-74), Sarajevo, 2011, str. 69.

⁵¹⁷ Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 31.

⁵¹⁸ *Isto*.

⁵¹⁹ *Isto*, str. 32.

⁵²⁰ Carothers, J. C. „Culture, Psychiatry and the Written Word”, u: *Psychiatry*, novembar, 1959, str. 311.

⁵²¹ Šušnjić, Đuro. *Ribari ljudskih duša*, str. 107.

⁵²² Pjesma „Suđenje serdaru Šćepanu Radojeviću”, autora Boža Đuranovića, dobar je primjer ilustracije važnosti slušanja, gdje do raspleta (istine) ne dovodi (raz)govor (komunikacija), već slušanje koje najmudrijem omogućava da progovori u pravom trenutku i postidi one koji ne slušaju (ne žele da slušaju jer su zaslijepljeni). (Đuranović, Božo. *Vuk i Crna Gora*. KUD „Čelik”, Nikšić, 1987)

Zamaram se kad ćutim
Poštenije je da ti to kažem
Nego da pričaš
A da te ne slušam (...)"⁵²³

Slušanje kao nužnost uspostavljanja i postojanja dijaloga ima i svoju estetsku dimenziju koja je izuzetno važna, a najuočljivija je u „utišavanju (ili stišavanju) najglasnijeg glasa u korist onih tiših”, jer „dijalog nije dijalog, a ni potraga za zajedničkim stavom, zaključkom ili istinom ako i najnevažniji stav nije saslušan i nije mu data mogućnost da iznese svoj pogled na razmatrani problem.”⁵²⁴ Takođe, *slušanje* je proces koji podrazumijeva fenomen *sagovornika*, a koji je do te mjere ugrožen u eri tehnološke ekspanzije da su filozofija, psihologija, sociologija, lingvistika i medicina već prepoznale fenomen „fobinga”, odnosno „fabinga”⁵²⁵ koji označava ignorisanje sagovornika usljed pretjeranog korišćenja pametnog telefona, što izaziva brojne komunikacijske, medicinske i socijalne probleme⁵²⁶.

Pišući o skraćenicama Slobodan Tomović uviđa da su one način „da se od riječi oduzme smisao odsijecanjem glave odnosno početnoga slova. Sakaćenje jezika veoma je tipično za diktatorske režime.”⁵²⁷ Navedeni Tomovićev stav možemo iskoristiti kao argument tezi o totalitarnosti prirodi tehnizacije, koja je upravo porodila ne samo sakaćenje riječi i jezika nego i njihovu zamjenu slikom. U tom pogledu engleski jezik, kao jezik tehnike i tehnologije, u eri globalizacije postao je *lingua franca*, uniformišući komunikaciju i čineći je, kada je riječ o kulturi, jednosmjernom za veći dio planete, što ima značajne implikacije po dijalog. Gdje stanuje jednosmjernost – dijaloga nema. Na tom fonu pod jezikom budućnosti Slobodan Tomović podrazumijeva sljedeće: „Vjerovatno će biti samo jedan za generacije koje dolaze i to reduciran na šifre i elektronske signale. Omogućiće dobro poslovanje na štetu lijepe riječi.”⁵²⁸ Očigledno, tehnizacija prema želji kapitalizma sputaće duh što će označiti i sputavanje mogućnosti za istinski

⁵²³ Bečković, Matija. *Bez nide nikoga*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2007, str. 275-280.

⁵²⁴ Čerepinko, Darijo. *Komunikologija – kratki pregled najvažnijih teorija, pojmova i principa*, str. 86.

⁵²⁵ eng. *phubbing*. Kovanica se najčešće objašnjava kao kombinacija riječi „phone” i „snubbing”.

⁵²⁶ Savci, Mustafa; Aysan, Ferda. „Technological Addictions and Social Connectedness: Predictor Effect of Internet Addiction, Social Media Addiction, Digital Game Addiction and Smartphone Addiction on Social Connectedness, u: *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, number 3, 2017; str. 202-216.

⁵²⁷ Tomović, Slobodan. *Kroz svijet ideja*, str. 359.

⁵²⁸ *Isto*, str. 74.

dijalog. Riječ tako postaje, kako Markuze bilježi, kliše „i kao kliše upravlja govorom i pisanjem; komunikacija tako isključuje genuini razvoj značenja.”⁵²⁹

Dominik Mojsi u knjizi *Geopolitika televizijskih serija* ističe da upravo slika na filmu ili u seriji bolje od bilo koje knjige ili teksta može da pripremi ljudski um za *razumijevanje* svijeta, jer „upravo slike stvari čine konkretnim”⁵³⁰. Konkretizovati nešto u ovom smislu znači učiniti ljudski um što praznijim radi što bolje konkretizacije, dakle učiniti da ljudski um ne bude opterećen stvarima i činjenicama koje bi ga mogle skrenuti sa konkretizacije, gdje je prva na udaru težnja za istinom kao nukleus stupanja u dijalog. U tom duhu i Hajnrih Bel kaže da ga gledanje televizije *čini tako lepo praznim*⁵³¹. U tom kontekstu imamo u vidu i političko-propagandni narativ vezan za video produkciju u Crnoj Gori i njegova glavna obilježja kada je riječ o filmovima i serijama kao propagandnim komunikacionim kanalima u savremenom crnogorskom društvu, publikovanim u prethodne tri decenije, odnosno od uvođenja višepartizma i ekspanzije video sadržaja napretkom tehnike i tehnologije u eri globalizacije⁵³².

„U formi igranih filmova, serija, dokumentarnih filmova, pa sve do političko-propagandnih spotova, čime je mašta i umijeće režisera dolazila do izražaja, ukazano je na primjenu raznih persuzivno-propagandnih tehnika i poruka u cilju obezbjeđivanja izborne podrške birača pri čemu su prepoznati primjeri političkog spektakla uz upotrebu metode neuromarketinga, poznatih muzičkih grupa i izvođača i slično. Osim toga, predstavljeni su primjeri dokumentaraca sa jasnim porukama za gledaoce kroz opisivanje događaja iz crnogorske istorije koji se mogu kategorisati kao *vrlo osjetljivi* budući da su o njima stavovi i mišljenja crnogorske javnosti izrazito podijeljena”⁵³³.

Imajući u vidu navedene *dijagnoze* našeg vremena, Divna Vuksanović zaključuje kako „kriza naracije (pa tako i dijaloga), biva *sanirana* invazijom slike, i to ne bilo kakve, nego slike-uvjerenja.”⁵³⁴ Sve to se događa jer su, prema njenom mišljenju, postmoderni mediji skloniji slici, a ne dijalogu. Ovdje se ne trebamo zaustaviti samo na tehničko-tehnološkom polju, već uvažiti i aspekt kapitalizma u kom kada je riječ o jeziku, Markuze uviđa da „totalna komercijalizacija spaja

⁵²⁹ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 93.

⁵³⁰ Mojsi, Dominik. *Geopolitika televizijskih serija*, str. 25.

⁵³¹ Bel, Hajnrih. *Mišljenje jednog klovna*. Prosveta, Beograd, 1966, str. 158.

⁵³² Čuković, Aleksandar; Šćekić, Radenko. „Crna Gora: Politički propagandni narativ kroz videoprodukciju”, str. 27-46.

⁵³³ *Isto*, str. 44.

⁵³⁴ Vuksanović, Divna. „Filozofija medija: Postmoderni mediji – dijalog u eri interaktivnosti”, str. 29.

one sfere života koje su ranije bile antagonističke”, što se očituje spajanjem onih djelova govora koji se sukobljavaju⁵³⁵.

Radi boljeg osvjetljavanja problematike odnosa vizuelnog i riječi i prepreka koje se u tom odnosu ispostavljaju prema dijalogu u više pravaca, interesantno je spomenuti razlike u liturgijskom obredu srednjeg vijeka i našeg doba. Naime, Maršal Mekluan smatra da je kasno srednjovjekovno insistiranje na vizuelnosti zamutilo liturgijsku pobožnost u onoj mjeri u koliko ju je sada razbistrio pritisak elektronskog polja⁵³⁶. Ovo možemo tumačiti na način da onaj koji je vjerujući i traži nešto više od liturgije, prisustvuje istoj kako bi bio u svojevrsnom dijalogu, a ne bio odbijen vizuelizacijom i odaljen od piramidalne sveštenečke strukture koja sasluškuje liturgiju i sprovodi obred.

Da je dijalog ugrožen slikom, pošto slika nije u logosu, a istovremeno pokazuje određene komparativne prednosti u odnosu na njega, smatra Liotar koji pozivajući se na Platonov dijalog *Fedar* uviđa da sliku u postmodernizmu treba uzimati kao eikos (vjerovatan), a ne kao eidolon (idol)⁵³⁷. Slika, prema tome, postaje prostor za izražavanje onoga što se ne može lako reći riječima ili koje ne može biti stavljeno u jedinstveni narativ.

Naravno, ne smijemo miješati komunikaciju sa umjetničkim djelom, koja po vrsti i specifičnostima prevazilazi klasičnu vrstu komunikacije. Ona je kompleksnija i dublja, a opet je riječ o domenu vizuelne kulture. Kada govorimo o moći vizuelne kulture moramo imati na umu da ona ima važno mjesto u odnosu i komunikaciji sa umjetničkim djelom⁵³⁸. Kultura vizuelnog opažanja zauzima presudno mjesto u medijskoj globalizovanoj civilizaciji i, zbog svoje slojevitosti i kompleksnosti, uključuje polja mnogih nauka, istorije umjetnosti, filozofije, antropologije, studija medija koje se bave njima.⁵³⁹ Vizuelnost je, međutim, posebno naglašena u likovnosti jer u umjetničkoj uobrazilji poprima novi smisao, pa tako likovnost „uspostavlja vidljivost koja se obraća našoj moći viđenja i tumačenja”⁵⁴⁰. Ta vrsta komunikacije ostvaruje se zapravo sa kreativnim iskustvom posmatrača, a zavisi od perspektive posmatrača i njegovog opsega obrazovanja, što je odvaja od drugih oblika vizuelne komunikacije jer primarno insistira na dubini,

⁵³⁵ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 95.

⁵³⁶ Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 160.

⁵³⁷ Liotar, Žan Fransoa. *Raskol*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1991, str. 30.

⁵³⁸ Više u: Janks, Chris. *Vizuelna kultura*. Zagreb, 2002.

⁵³⁹ Tomović Šundić, Sonja. *Njegos u likovnosti*. Nova knjiga, Podgorica, 2024, str. 164.

⁵⁴⁰ *Isto*, str. 165.

skrivenom i meta nivou. Tomović Šundić ističe da komunikacija te vrste prevazilazi zonu svagdašnjeg opažanja⁵⁴¹, te da je riječ o „dubljim shvatanjima koja nije moguće dobiti na drugačiji način”⁵⁴², odnosno da je posmatrač stvaralac koliko i autor! Hartman bilježi da takav opažaj ne zna ni za kakve granice i da su mu upravo zbog toga „odvajkada bliske religiozne stvari.”⁵⁴³ Naravno, za sve ove tvrdnje moramo imati u vidu ograničenja koja se ogledaju u vidu aspekta posmatrača, odnosno njegove pozicije i sposobnosti da mijenja poziciju, ali i opsega i horizonta obrazovanja.

Ova kratka digresija imala je za cilj skrenuti pažnju na jedan drugačiji vid vizuelnog komuniciranja koji ne ometa tragalački put čovjekovog uma i duše, već ga podstiče. Međutim, za potrebe našeg rada skoncentrisani smo na sliku koja je tehnizacijom preuzela primat nad riječju ostavljajući civilizacijsku nijemost kao ishod.

Pišući o dekonstrukciji slike u našem dobu, Žarko Paić konstatuje da je obilje slika sa manjkom imaginarnog postavilo pitanje da li se uopšte više može govoriti o slici u ovom trenutku, pošto slike više ne upućuju na „višu” referencu, na nešto dublje, slojevitije, već se čovječanstvo suočilo sa apsolutnom ispraznošću slike.⁵⁴⁴ Prema njegovom tumačenju, u savremenom vizuelno-dominantnom kontekstu, slika više ne funkcioniše kao sredstvo otkrivanja stvarnosti, već se konstituiše kao površinska scena na kojoj se svijet pojavljuje u funkciji potvrde pozicije apsolutnog subjekta, pa stoga objekti kao da „gledaju” subjekta, dok on gubi sposobnost istinskog uvida. Posljedica takve vizuelne saturacije jeste hermeneutička praznina u recepciji informacija i porast ravnodušnosti prema drugima unutar vizualne komunikacije. U doba videocentrizma, prema mišljenju Paića, čin gledanja postaje isprazan – trag vidljivog se gubi, a nevidljivo biva svedeno na tehnički rekonstruirano imaginarno, nalik digitaliziranim prikazima sa CT-skenera, pa se stoga postavlja ključno pitanje: je li potrebno slici vratiti njen *višak imaginarnog*, onu dimenziju koja omogućava duhovnu transcendenciju, ili je nužno osloboditi sliku od njenog nasilja nad perceptivnom i kontemplativnom sposobnošću čovjekova *unutarnjeg oka*?⁵⁴⁵

⁵⁴¹ Isto, str. 167.

⁵⁴² Isto, str. 254.

⁵⁴³ Hartman, Nikolaj. *Estetika*. BIGZ, Beograd, 1979, str. 78.

⁵⁴⁴ Paić, Žarko. *Događaj i praznina: ogledi o kraju povijesti*, str. 118.

⁵⁴⁵ Isto.

Dakle, naše ukazivanje na odnos prema umjetničkoj slici i vizuelno komuniciranje te vrste, ovim citatom zadobija punoću. Paić eksplicitno napominje da je zapravo riječ o slikovnom oslobađanju svijeta od govora i riječi koje će se završiti tišinom⁵⁴⁶. U ovoj surovoj konstataciji sadržane su prognoze koje se tiču sudbine dijaloga u bliskoj budućnosti ukoliko se nešto fundamentalno ne promijeni.

I Makluan je jasan kada govori o osnovnoj promjeni električnog doba – bavljenje *deјstvom*, a ne *značenјem*⁵⁴⁷. Slika ometa dijalog, skreće pažnju sa suštine i ometa mišljenje, pa i ne čudi što Tomović ističe da su očevi velikih religija duže ili kraće boravili u pustinji: „Tamo nema ničeg što bi skretalo pažnju, pa se Božji glas jasno čuje”.⁵⁴⁸ Mekluan, pozivajući se na nalaze eksperimenata Džona Vilsona, bilježi kako pismenost pruža čovjeku sposobnost da usredsredi pogled malo ispred slike, te tako jednim pogledom može sagledati cijelu sliku, dok nepismeni čovjek nema tu mogućnost i ne može posmatrati filmove ili fotografije bez prethodnog obučavanja⁵⁴⁹. Takođe, kod afričkih plemena uočeno je odsustvo mogućnosti da pasivno posmatraju film, jer je pismen čovjek *obučен* da pasivno potrošački posmatra film ili čita knjigu⁵⁵⁰.

Važno je spomenuti da i klasična čulnost materijalnog, odnosno čulno datog svijeta, prema Hani Arent, opet zavisi od našeg dodira sa drugim ljudima, od „našeg zajedničkog čula”⁵⁵¹ koje reguliše i kontroliše sva ostala čula i bez kog bi svako od nas bio opkoljen osobenošću svojih čulnih podataka – a oni su po svojoj prirodi nepouzdati i varljivi”⁵⁵². To znači da upravo iz razloga postojanja tog zajedničkog čula mi možemo da se oslonimo na naše neposredno čulno opažanje.

Preći u sliku i oskrnaviti i obezvrijediti riječ, uzeti joj suštinu, znači potlačiti svijet. Obesmisлити mogućnost dijaloga znači uspostaviti totalitarizam i onemogućiti akciju. Paulo Freire ukazuje da je suština samog dijaloga riječ, te da su u njoj sadržane dvije važne dimenzije: *refleksija* i *akcija* koje su „u tako radikalnoj interakciji da ako se jedna od njih žrtvuje, makar djelimično, ona druga odmah pati. Ne postoji prava riječ koja nije istovremeno praksa. Govoriti pravu riječ

⁵⁴⁶ Isto, str. 119.

⁵⁴⁷ Makluan, Maršal. *Poznavanje opštila čovekovih produžetaka*. Prosveta, Beograd, 1971, str. 121.

⁵⁴⁸ Tomović, Slobodan. *Kroz svijet ideja*, str. 216.

⁵⁴⁹ Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 52-53.

⁵⁵⁰ Isto, 54.

⁵⁵¹ *Common sense*.

⁵⁵² Arent, Hana. *Izvori totalitarizma*, str. 484.

znači transformisati svijet.”⁵⁵³ Sljedstveno tome – ako oduzmemo riječ izostaje transformacija, što se događa u tehnicizovanom vremenu torture slike.

U eri globalizacije, jezik ne predstavlja samo sredstvo komunikacije, već i prostor u kom se oblikuju identiteti, značenja i odnosi moći. Dijalog u takvom kontekstu biva duboko uslovljen jezičkom standardizacijom, dominacijom određenih diskursa i gubitkom lokalnih govornih pozicija. Ove promjene ne ostaju bez uticaja ni na polje znanja, odnosno nauke, pa je stoga važno razmatranje pitanja vezanih za dijalog oko nauke, koja obuhvata javnu percepciju, etička načela i odnos nauke i društva, ali i dijalog unutar same naučne zajednice, u kojoj je jezik ključan za konstrukciju, razmjenu i kritiku naučnih uvida. Globalni komunikacijski kontekst time postaje neizostavni okvir za razumijevanje kako se znanje proizvodi, interpretira i pozicionira u savremenom svijetu.

6.5. Dijalog oko nauke i dijalog u nauci

Globalizacija je pred naučnu javnost ispostavila brojna pitanja koja pojedini istraživači tretiraju sintagmom *obaveze naučnika*⁵⁵⁴, a Pol Virilio u svojoj čuvenoj *Informatičkoj bombi*, postavlja pitanje *tehnounauke* kao nauke koja se udaljila od svojih filozofskih temelja zbog čega se našla u svojevrsnom ćorsokaku jer se više ne interesuje za istinu koliko za *trenutnu efikasnost*⁵⁵⁵. Virilio takvu nauku definiše kao *nauku krajnosti* koja sve manje istražuje stvarnost, a sve više se gubi u sveopštoj virtuelizaciji⁵⁵⁶. Takva nauka prijeti da uništi sve naučno, jer svako pretjerivanje vodi u beznačajnost prema Viriliju. Dakle, ako nauka ne teži za istinom, dijalog koji se vodi u nauci i o nauci zapravo je simulacija.

Hajdegger u djelu *Doba slike svijeta* uočava upravo gubitak istine kod modernog čovjeka koji je sve manje sposoban da *bude u svijetu*, a sve više postavlja *sebe naspram svijeta*⁵⁵⁷. Čovjek na taj način postaje mjera svega i svemu daje mjeru⁵⁵⁸, pa tako nestaje težnja za istinom, a rađa se težnja za savladavanjem i osvajanjem. Slika svijeta, prema Hajdegeru, ne podrazumijeva neku

⁵⁵³ Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*, str. 87.

⁵⁵⁴ Kostić, Milica. *Globalizacija, mala zemlja, nauka, razvoj – Crna Gora*. CANU, Podgorica, 2021, str. 23.

⁵⁵⁵ Virilio, Pol. *Informatička bomba*. Svetovi, Novi Sad, 2000, str. 8.

⁵⁵⁶ *Isto*.

⁵⁵⁷ Heidegger, Martin. *Doba slike svijeta*. Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969.

⁵⁵⁸ *Isto*, str. 25.

sliku o svijetu, već svijet poima i razumije kao sliku⁵⁵⁹. Čovjek ne prodire u suštinu, ne zanima ga smisao, već se namiješta prema svijetu kao prema nečemu čime treba ovladati, tj. nečemu što je moguće modelovati i oblikovati prema sebi pošto je u tom kontekstu čovjek subjekt. Dijalog na taj način, naročito onaj u nauci, postaje svojevrsna žrtva takvog tehnicističkog odnosa prema svijetu koji je predmet i objekat izračunavanja, mjerenja, predstavljanja i kontrolisanja. Moderna nauka, prema Hajdegeru, pristupa svijetu kao skupu objekata koji se mogu mjeriti i izračunati, odnosno ukalupiti u razne zakone. Prema tome, tehnika i nauka postaju izraz istog duha, koji se ponajbolje opisuje pojmom *pogon* koji Hajdeger vidi kao nagon, odnosno „jurnjavu za rezultatima i proračunom”, a koji uvijek valja suzbijati⁵⁶⁰. U smislu nauke, upravo iz *pogona* proizilazi sve prisutnija ideološka (kapitalistička) opsesija tzv. „tržišnim usmjerenjem” univerziteta, praćena zahtjevima da se rad katedri vrjednuje isključivo prema kriterijumu ekonomske isplativosti, što je za društvene i humanističke, odnosno identitetske nauke pogubno⁵⁶¹.

Nauka bez dijaloga ne može postojati, kao što nauci ne može faliti tema za dijalog. Međutim, naznačeno viriliovsko i hajdegerovsko zanimanje nauke za trenutnu efikasnost, umjesto za istinu, opredmećeno je i na jednom eksplicitnijem i opasnijem nivou.

Habermas je ukazao da je specijalizacija nauke otišla predaleko i da predstavlja jednu vrstu naučnog autizma, jer se nauke zaključavaju u sebe, pa tako zagovornici različitih metodoloških pristupa „jedva imaju šta reći jedan drugome.”⁵⁶² Slično njemu i Božović pod usredsređenošću na specijalizaciju podrazumijeva svojevrsni vid „profesionalnog idiotizma” koji pored mnogobrojnih nedostataka pokazuje i neotklonjive promašaje⁵⁶³. Prema njegovom mišljenju, pripremiti čovjeka samo za usku profesiju „ne znači ništa drugo do zapostaviti cjelinu njegovih kreativnih potencijala”, jer je čovjek po svojoj suštini „nepodijeljeno i stvaralačko biće”, „inventivni mislilac cjeline”⁵⁶⁴. Sve to je naravno opasnost po dijalog ne samo u nauci, nego i dijalog nauke sa stvarnošću. Zato je i samo proučavanje dijaloga moguće isključivo sa više aspekata, široko, a

⁵⁵⁹ Isto, str. 20-21.

⁵⁶⁰ Isto, str. 30.

⁵⁶¹ Vidjeti: Savanović, Aleksandar. „O Hajdegeru, ili koliko intelektualac snosi odgovornost za konsekvence svojih stavova”, u: *Buka*, 24. 9. 2024. godine, izvor: <https://6yka.com/kolumne/aleksandar-savanovic-greska-hajdegera-logika-totalitarizma/>; pristupljeno: 23. 6. 2025. godine.

⁵⁶² Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, Beacon Press, vol. 2, Boston, 1989, str. 375.

⁵⁶³ Božović, Ratko. *U traganju za dokolicom*, str. 215.

⁵⁶⁴ Isto.

transdisciplinarnost se javlja kao imperativ. Bavljenje dijalogom, kako smo već rekli na početku ovog rada, stoga ne trpi ni naučne stege u vidu hipoteza i sličnih okvira koji imaju antidijaloški prizvuk. Najprirodnije i najproduktivnije naučno stanje jeste tzv. „dijaloški obrt” koji zagovaraju Čarls Kamik i Hans Joas koji kažu da je u pitanju prilika za produktivniji intelektualni dijalog, što mora biti cilj sam po sebi, a ne stvaranje konačne sinteze, jer je poenta uvažiti nepomirljive i nezamjenjive razlike⁵⁶⁵. Takođe, na ovom fonu moramo imati u vidu i nove tendencije u filozofiji, politikologiji, sociologiji, psihologiji i drugim područjima na koje Markuze ukazuje, a tiču se „eliminacije najozbiljnijih pojmova jer se o njima ne može adekvatno položiti račun operacijama ili ponašanjem.”⁵⁶⁶ Takva svojevrsna tortura empirizma prema kojoj društvene i humanističke nauke treba svesti na rezultate prirodnih nauka (mjerljive i brojive), ukida mogućnost dijaloga u eri globalizacije i vodi u određen vid naučnog manihejstva. Nauka je time svedena na sredstvo tehnike, a prema mišljenju Lauševića, gubeći svoju autonomiju ona je „prešla iz teorijskog gospodstva u poziciju sluge, odnosno iz pozicije najvišeg (čistog) znanja u poziciju najupotrebljivijeg znanja”⁵⁶⁷. On ističe da glorifikacija života u dobu nauke ne znači glorifikaciju nauke i naučnika (odnosno naučnog dijaloga, prim. aut), već se objelodanjuje da je „naučno znanje sirovinaska baza za napredak tehnike, a ova opet baza napretku ekonomije i tržišne efikasnosti”⁵⁶⁸. Tehnicizirana stvarnost i „tržište znanja” ubijedili su nauku da riječi lažu, te da se istina samo brojevima može iskazati, skrajnjujući činjenicu da se značenje ne nalazi u brojevima, već u njihovom tumačenju, te da statistika nije mudrost.

S druge strane, dijalog u nauci se otvoreno suzbija i pravnim aktima, odnosno međunarodnim pravnim poretom u globalizovanom svijetu. Pravnim propisima i rezolucijama sve češće se onemogućava neophodni naučni dijalog (npr. rezolucije o genocidu i drugim ratnim zločinima širom svijeta), bez kog je nezamislivo postojanje bilo koje nauke. Umjesto takvog naučnog dijaloga koji bi bio usredsređen na potragu za istinom koja bi oslobađala društva tereta, određeni sudovi i parlamenti (nacionalni i nadnacionalni u skladu sa principima međunarodnog prava), donose odluke, presude i rezolucije da se o određenim temama koje su prije svega naučne uopšte ne vodi dijalog pod prijetnjom određenom sankcijom. To je poguban, inkvizitorski

⁵⁶⁵ *The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Postdisciplinary Age*. eds. Charles Camik and Hans Joas, Rowman and Littlefield, Landham, Maryland, 2003, str. 5-10.

⁵⁶⁶ Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*, str. 31.

⁵⁶⁷ Laušević, Savo. *Ritam političkog*, str. 85.

⁵⁶⁸ *Isto*, str. 87.

mehanizam kada je nauka u pitanju koji potkrepljuje mehanizme postistine u kojima je argument nebitan, već dokument određene grupe moćnika koja određuje teme o kojima se smije voditi dijalog. Takva praksa, u krajnjem, dovodi do izvjesne autocenzure kada je riječ o određenim historijskim temama, pa se tako na konferenciji Instituta za noviju historiju Srbije pod nazivom „Dijalog o trendovima u srpskoj historiografiji” kao jedna od najvažnijih teza moglo čuti da historičari radije bježe u daleku prošlost, nego što se bave „nezgodnim” temama iz bliže historije, koje se mahom prepuštaju neakademsom i nenaučnom tretmanu popularnog NVO sektora i kuloarima dnevne politike čime se historiografiji i nauci nanosi i šteta u izvjesnoj mjeri⁵⁶⁹. To, dodatno, znači i da se nauka u javnosti nerijetko „brani” od mejnstrim okvira koje nameće javno mnjenje. Nedostatak dijaloga u nauci i „politička korektnost gdje joj mjesto nije” čine da se ide „linijom manjeg otpora”, da se „ne talasa” i da se prati mejnstrim pravac umjesto naučne istine i metode. Međutim, svako centralizovano odlučivanje u naučnoj politici ne odgovara ni nauci ni društvu, i po prirodi stvari dovodi do „nasilja nad naukom, do toga da odlučuju oni koji nijesu stručni, do negiranja autonomije naučnih institucija i naučnika”⁵⁷⁰.

Sličnu prirodu ima i primjena WOS sistema u nauci i obrazovanju koji vodi uniformnosti, monolitnosti i jednoobraznosti koje su pogubne za nauku, naročito društvene i humanističke nauke, kao i filozofiju. Identitetske nauke su od presudnog značaja za naučni dijalog u globalizovanom svijetu. Ukoliko se one unište i omalovaže što je prećutna tendencija, nastaće naučni muk koji će držati pojedince daleko od istine i dubine. Nauka će biti rob tehnike i tehnologije, rob sterilnosti i jalovosti o kojoj upravo govori Virilio. Takođe u navedenom kontekstu moramo napomenuti da je niz reformi naučno-obrazovnog sistema uprkos brojnim falinkama nemoguće promijeniti upravo zbog obaveza preuzetih međunarodnim ugovorima koji bi ostavili posljedice po finansiranje ili pristupanje određenim svjetskim organizacijama ili forumima čije prakse se preuzimaju. Pišući o neophodnim uslovima za razvoj nauke u Crnoj Gori, Olivera Komar primjećuje da je greška što je prema Bolonjskoj deklaraciji ukinuto organizovanje po sistemu katedri jer su, uprkos anahronosti, katedre „podsticale naučni dijalog”⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ Palalić, T. „Historičari beže u daleku prošlost”, u: *Politika*, 29. 11. 2024. godine.

⁵⁷⁰ Vukićević, Slobodan. *Mit o nauci i obrazovanju*. Obod, Cetinje, 1998, str. 58.

⁵⁷¹ Komar, Olivera. „Etika i nauka”, u: *Crna Gora u XXI stoljeću – u eri kompetitivnosti (pitanja vrijednosti)*. 73/8, CANU, Podgorica, 2010, str. 204.

Dakle, taj naučni dijalog izostao je i izostaje upravo kod onih nauka i disciplina koje bi se jedino na njemu mogle graditi i razvijati. Društvene i humanističke nauke svoju dijalošku nijemost kompenzuju raznim projektima i istraživanjima koja imaju za cilj napraviti od njih statističke baze, obezdušene, a to znači filozofije i humanosti lišene oblasti koje moraju težiti egzaktnosti tehničkih nauka, a ne dijalogu.

Liotar primjećuje da interna komunikacija unutar naučnih krugova jeste na meti razgradnje onim intenzitetom i u onoj mjeri u kojoj se to događa i društvenoj zajednici uopšte. Prema njegovom tumačenju, „društvena zajednica lišena svoje narativne kulture, mora ponovo preispitati svoju unutrašnju komunikaciju i u tom procesu dovesti u pitanje prirodu legitimiteta odluka donijetih u njeno ime.”⁵⁷² Isto, dakle, važi za komunikaciju, odnosno dijalog, unutar naučne zajednice.

Koliko je značajan dijalog u nauci govori i teza koju postavljaju Žak Bergje i Luj Pauels u svojoj knjizi *Le Matin des magiciens*. Naime, prema njihovom viđenju, širenjem nauke, tj. njenom raspodjelom širom planete, uvećaće se broj naučnika i istraživača čime će se zahvaljujući njihovim susretima i dijalogom umnožiti i ideje, što će, kako zaključuju, „imati isti efekat kao povećanje broja genija”, ali i bolje od toga jer je genije često antisocijalno biće⁵⁷³. S druge strane Kalajić uviđa da sva „čuda od djece” i „ljudi kompjuteri” sopstvena dostignuća najčešće nijesu postizali svjesno, već bez metode i bez razumijevanja operacije koja im je poslužila da do određenog zaključka dođu⁵⁷⁴. To znači da oni nijesu bili sposobni da prenesu drugima svoje znanje, čime je ono postalo beskorisno (druga je riječ kada je u pitanju oblast umjetnosti), pa s tim u vezi možemo izvesti zaključak da dijalog u nauci jeste od nemjerljive važnosti jer ima potencijal da dostigne rezultate koje pojedinačni um, ma koliko bio genijalan, ne može.

Pojava vještačke inteligencije (AI) promijenila je svijet kakav smo do sada poznavali. Riječ je o promjeni koja se u javnosti izjednačava sa pojavom parne mašine⁵⁷⁵. U trci da sustigne čovjeka, samo je pitanje vremena kada će ga prestizanjem i ugroziti, što je tema brojnih rasprava

⁵⁷² Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, str. 62.

⁵⁷³ Pauwels Louis; Bergier, Jacques. *Le matin des magiciens (Introduction au réalisme fantastique)*. Éditions Gallimard, 1960, str. 783.

⁵⁷⁴ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 242.

⁵⁷⁵ Hafner, Asja. „Zašto je vještačka inteligencija parna mašina nove industrijske revolucije?”, Radio Slobodna Evropa, objavljeno: 18. 1. 2024, izvor: <https://www.slobodnaevropa.org/a/rad-generativna-vjesta%C4%8Dka-inteligencija-posao/32781825.html>; pristupljeno: 27. 10. 2024.

na globalnom nivou. Ujedno, to je poziv društvenim i humanističkim naukama na sveobuhvatan dijalog u ovom trenutku kako bi se sagledale mogućnosti za spas, ne samo njih samih, nego i čovječanstva uopšte.

Druga važna tema oko koje je dijalog nužan jeste jezik, odnosno lingvistička pitanja. Globalizacija je učinila da engleski jezik postane *lingua franca*, pa su se brojni lingvisti, sociolozi, filozofi, antropolozi i kulturolozi zapitali da li je engleski jezik u Evropi postao prijatniji ili pak prilika, dok Turak smatra da je globalizacija uspostavila *novi lingvistički poredak*⁵⁷⁶. U istraživanjima koje su sprovele Tošić i Palibrk zaključeno je da uprkos dominaciji engleski ne ugrožava srpski jezik, ali da je jedno sigurno, a to je da „možemo da bježimo, ali da se od promjena ne možemo sakriti.”⁵⁷⁷

Fete smatra da ni utopija svjetskog višejezičja, ali ni hegemonija jednog jezika ne mogu da zadovolje komunikacijske potrebe čovjeka⁵⁷⁸. S druge strane Kristal navodi stavove anglofone struje koja zagovara evolutivni pristup jeziku, tj. da će najjači jezik opstati, da je gubljenje vremena učenje jezika, te da je ogroman broj onih kojima se ideja da planeta govori samo jednim jezikom čini izuzetnom⁵⁷⁹. Globalizacija se u jeziku tako ogleda između dvije krajnosti: s jedne strane se pokušava olakšati komunikacija, a s druge očuvati lokalni identiteti⁵⁸⁰. Engleski zbog globalizacije postaje „jezik za komunikaciju”⁵⁸¹, odnosno jezik koji nije sredstvo identifikacije, već isključivo vrijednost ima zbog svoje komunikativne vrijednosti. Sasvim je legitimno postaviti pitanje da li se može voditi istinski dijalog na jeziku koji je nametnuti okvir? U skladu sa tim, pitanje budućnosti dijaloga u određenim nacijama ili društvenim i jezičkim skupinama u eri globalizacije sasvim opravdano se može sagledavati i kroz pitanje – na kom jeziku će dijalog u budućnosti biti vođen?⁵⁸²

⁵⁷⁶ Turek, Franjo. *Globalizacija i globalna sigurnost*. Hrvatska udruga za međunarodne studije, Varaždin, 1999, str. 159.

⁵⁷⁷ Tošić, Tiana; Palibrk, Ivana. „Engleski u globalu?”, u: *Nauka i globalizacija*, tom 1, zbornik radova sa naučnog skupa, Pale, 2014, str. 69.

⁵⁷⁸ Fettes, M. „The geostrategies of interlingualism”, u: Maurais, M; Morris (red.), *Languages in a Globalizing World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, str. 37-47.

⁵⁷⁹ Crystal, David. *English as a Global Language*. Cambridge University Press, New York, 2003, str. 15.

⁵⁸⁰ Markoš, Marin. „Engleski kao lingua franca: globalna zajednica multikompetentnih govornika”, u: *Nauka i globalizacija*, tom 1, zbornik radova sa naučnog skupa, Pale, 2014, str. 71.

⁵⁸¹ Hosuse, J. „English as a lingua franca: A treatise to multilingualism?”, u: *Journal of Sociolinguistics*, 7/4, 2003, str. 556-578.

⁵⁸² Primijećeno je da su dva AI sistema, primijetivši da ne komuniciraju sa ljudima, nego sa sebi sličnim modelom AI, za kratko vrijeme razvila sopstveni jezik, iz koga je čovjek ekscipiran, tzv. slučaj *Gibberlink*. (Vidjeti: „AI Agents Ditch Human Talk, Switch to 'Gibberlink' in Viral Video”, izvor: https://www.aicoin.com/en/article/444572?utm_source=chatgpt.com; pristupljeno: 1. 5. 2025. godine) Postavlja se

Ovdje je posebno važno ukazati da ugroženost jezika zavisi od niza faktora: starosne strukture govornika, snage jezika koji ugrožavaju određeni jezik, nivo učenja jezika kod djece, i najznačajnije – stav čitave zajednice prema jeziku i njena svijest o njegovom značaju, bogatstvu i bitnosti za identitet⁵⁸³. Kristal smatra da je pitanje opravdanosti jezičke raznolikosti, odnosno potrebe za njom, moguće argumentovati ekološkom argumentacijom o očuvanju biodiverziteta⁵⁸⁴. Svaka jednoobraznost ugroziće opstanak vrste, kada govorimo o biodiverzitetu, tj. „evolucija zavisi od genetske različitosti”, pa je takav stav prema Kristalu moguće primijeniti i na jezičku raznolikost jer je upravo ona usloвила kulturni napredak i uspjeh⁵⁸⁵: „Svako umanjenje jezičke raznolikosti umanjuje i prilagodljivost naše vrste jer smanjuje zalihe znanja na koje bismo mogli da se oslonimo.”⁵⁸⁶

Pitanje *Drugog* je zapravo ugroženo ukoliko jezik shvatimo kao iskaz identiteta. Ne postoji mogućnost dopiranja do *Drugog*, ako *Drugi* bude ugašen. U tom slučaju sebe uskraćujemo za *Drugoga*, za postizanje sopstvene punoće i stremljenja ka istini. Tim putem ugrožavamo i dijalog kao mogućnost da sebe spoznamo na osnovu različitosti *Drugoga*. Kristal navodi da su jezici „skladišta istorije”⁵⁸⁷, ali ako imamo u vidu da je neko „skladište” moguće bespovratno izgubiti, onda moramo znati da je tim činom i kvalitetan dijalog sa prošlošću trajno onemogućen.

Međutim, negativan stav prema sopstvenom jeziku⁵⁸⁸, naročito u dobu globalizacije, izuzetno je česta pojava i važno je stoga dijalogom osvijestiti i probuditi interesovanje same zajednice čiji je jezik ugrožen. Da je riječ o teškom procesu govori i činjenica o nedostatku dijaloga, pa i nije čudo što su rezultati poražavajući, a trend zauzimanja negativnog stava prema sopstvenom jeziku sve učestaliji. Brojni su primjeri u pojedinim državama, npr. Crnoj Gori kako se sa najviših instanci zahtijevalo da službeni jezik bude engleski⁵⁸⁹, te da u nauci ko ne objavi rad

pitanje šta će se dogoditi sa dijalogom ukoliko se budu razvijali slični modaliteti između AI i čovjeka, da li će to biti dodatna brana dijalogu budućnosti.

⁵⁸³ Kristal, Dejvid. *Smrt jezika*. Knjižara „Krug”, Beograd, 2003, str. 35.

⁵⁸⁴ *Isto*, str. 52-53.

⁵⁸⁵ *Isto*, str. 53.

⁵⁸⁶ Russell, Bertrand. „Preserving language diversity”, u: *Human Organization*, br. 51, 1992, 82-89, str. 82.

⁵⁸⁷ Kristal, Dejvid. *Smrt jezika*, str. 62.

⁵⁸⁸ *Isto*, str. 142.

⁵⁸⁹ „Zajednica bez pet argumenata za”, Radio Slobodna Evropa, 7. januar 2005. godine, izvor: <https://www.slobodnaevropa.org/a/835919.html>; pristupljeno: 5. 4. 2025.

na engleskom jeziku kao da ga nije ni objavio⁵⁹⁰. Riječ je o primjerima koji zagovaraju isključivo kapitalističko ustrojstvo mišljenja vođeno profitom, a koje zanemaruje identitetsku potrebu i potrebu za dijalogom sa onima koji svijest i misao o duhu posjeduju. Slično je sa cjelokupnim obrazovnim sistemom u eri kapitalizma. Kako primjećuje Kenan Malik, „za bogate, obrazovanje je način da se obogati duša”, dok je za siromašne diploma put do šegrtovanja⁵⁹¹. Prema Lohmanu, jezik je bit mišljenja, suština našeg postojanja u svijetu, a ne samo sredstvo komunikacije⁵⁹², te je stoga jasno šta gubitak jezika znači za jednu zajednicu i koliko je dijalog o tome nasušno potreban. To je nestanak čitavog jednog svijeta.

Posebno pitanje koje naučnici postavljaju i oko kog je nužan dijalog jeste odnos srbistike u svijetu globalizovane nauke, tj. parametara i zahtjeva koji se ispostavljaju radi prilagođavanja standarda za vrednovanje naučnoistraživačkog rada te uticaja tog prilagođavanja na srbistiku kao naučnu disciplinu, jer je tendencija da se društvene i humanističke nauke samjeravaju kao prirodne, a samim tim i srbistika⁵⁹³. Globalizacija je učinila, odnosno globalizovana nauka i njeni zahtjevi, prema zaključku Ilijane Čuture koja transformiše Gijomov iskaz⁵⁹⁴, da „biti srbista neće služiti ničemu, pa ni samoj srbistici”⁵⁹⁵, što je antidijaloška pozicija *par excellence*.

Od posebnog je značaja spomenuti i to da se nauka i tehnologija u globalizovanom svijetu više ne uzimaju vrjednosno neutralnim i nespornim dobrom za čovječanstvo, već se poziva na „dijalog” kako bi se izbjegle potencijalne zloupotrebe. Naime, Čumakov smatra da zbog sposobnosti da na kompleksan način proučava svijet, društvo i čovjeka, savremena nauka usmjerava političare i naučnike ka „dijalogu”, što je naučni put kojim upravo nauka zadobija ljudsku dimenziju, u trenutku kada se interesi čovjeka neposredno povezuju sa održivim razvojem

⁵⁹⁰ „Vukotić: Ako ne objaviš na engleskom, kao da nijesi objavio”, Vijesti, 6. januar 2011. godine, izvor: <https://www.vijesti.me/vijesti/ekonomija/375331/vukotic-ako-ne-objavis-na-engleskom-kao-da-nijesi-objavio>; pristupljeno: 5. 4. 2025.

⁵⁹¹ Malik, Kenan. „The affluent can have their souls enriched at university, so why not the poor as well?”, *The Guardian*, 2. jun, 2024, izvor: <https://www.theguardian.com/commentisfree/article/2024/jun/02/the-affluent-can-have-their-souls-enriched-at-university-so-why-not-the-poor-as-well>; pristupljeno: 1. 3. 2025. godine.

⁵⁹² Vidjeti: Lohman, Landmann, u: Šarčević, Abdulah (priređivač). *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.

⁵⁹³ Čutura, Ilijana. „Srbistika i globalizacija”, u: *Nauka i globalizacija*, tom 1, zbornik radova sa naučnog skupa, Pale, 2014, str. 245-257.

⁵⁹⁴ Više u: Guillaume, G. *Principi teorijske ingvistike*, zbirka neobjavljenih tekstova (prir. R. Valin), Globus, Zagreb, 1988, str. 21.

⁵⁹⁵ Čutura, Ilijana. „Srbistika i globalizacija”, str. 256.

biosfere, a analiza ljudske aktivnosti počinje da zauzima prioritarno mjesto u razumijevanju savremenog svijeta i njegove najvažnije karakteristike – globalizacije.⁵⁹⁶

Pitanje humanizacije nauke pitanje je njenog povratka u dijalog. Ono je mukotrpno zbog tehnizacije koja se ispoljava zahvaljujući globalizaciji kao totalitarizam svoje vrste, pa se svaki pokušaj kritičkog sagledavanja takvih procesa i pokušaj uspostavljanja dijaloga u nauci i oko nauke te vrste doživljava u javnom diskursu kao regresija i pokušaj odbacivanja budućnosti i napretka zarad anahronih shvatanja. Ne mali doprinos takvom poimanju dijaloga u nauci i oko nauke dao je kapitalizam čije surovo samonastavljajuće jezgro odbacuje svaku humanizaciju radi samoodržanja u bilo kojim uslovima. Kao što smo u ranijim poglavljima konstatovali, gotovo svaki „napredak” u nauci, kao po pravilu, našao se angažovan u punoj mjeri u održanje kapitalističkog poretka. Onog trenutka kada taj poredak izgubi uvidi da nema korist, odbacuje ga kao prevaziđen.

„Primijetimo li da je sa progonom humanističkih nauka koje se u javnosti konstantno omalovažavaju kao tržišno nekonkurentne zapravo formiran jedan začarani krug koji egzistira kako bi obezdušeni svijet tehnike i tehnologije konstantno trenirao svoju nadmoć dopuštajući samo onu vrstu emocija koja u doba postistine i konzumerizma omogućava lakše upravljanje ljudima, suzbijanje kritičkog mišljenja, a samim tim i dijaloga. U tu svrhu je čak i jezik redukovan uz pomoć emotikona i ikonica.”⁵⁹⁷

Jasno je, dakle, zašto filozofija, književnost i gro društvenih i humanističkih nauka više nijesu „in” u tržišno orijentisanom poretku i zašto iz tog habitusa mora biti razvijena klica za dijalog oko nauke i dijalog u nauci. Filozofija, identitetske nauke i jezik su odbačeni, obrazovni sistem ih je redukovao na kurseve i izborne predmete koji se nastoje predstaviti više kao vid zabave, nego serioznosti problematike koju tretiraju⁵⁹⁸. Kapitalizam i globalizacija *nebrojive nauke*, nauke *bez opipljivog proizvoda* marginalizovale su na svim nivoima obrazovnog sistema, a krilatica u kojoj nema mjesta za kritičko mišljenje i filozofiranje, a samim tim i dijalog, postala je simbol savremenog načina egzistencije: „Život se odvija trenutno, posao je važan, zadovoljstvo tek nakon obavljenog posla”⁵⁹⁹. Međutim, nekadašnji predsjednik Srpske akademije nauka i

⁵⁹⁶ Chumakov, Alexander. *Philosophy of Globalization - Selected articles*. Max Press, Moscow, 2010, str. 54-55.

⁵⁹⁷ Ćuković, Aleksandar. „Dijalog u doba postistine”, str. 275.

⁵⁹⁸ Nasuprot tome, Božović u svojoj knjizi primjećuje da je u razvijenim zemljama uočena tendencija prema kojoj je važno da na visokoškolskim ustanovama za izučavanje tehnike i tehnologije polovina vremena bude posvećena izučavanju kulturoloških disciplina kao dio nastojanja da se ostvari čovjekov svestran razvitak, tj. da se dospije do kritičke svijesti (Božović, Ratko. *U traganju za dokolicom*, str. 216). U prevodu, na taj način bi se stvorili uslovi za ponovno rođenje dijaloga na mjestima koja su poznata po njegovom iščezavanju.

⁵⁹⁹ Bredberi, Rej. *Farenhajt 451*, str. 63.

umetnosti, Vladimir Kostić, pišući o problemima obrazovanja u eri globalizacije i kapitalističke prakse gomilanja informacija, izražava uvjerenje da će se obrazovni sistem u određenoj mjeri, morati vratiti upravo Sokratovoj i Platonovoj ideji dijaloga koji je nužan kako ne bismo „ustoličavali”⁶⁰⁰ istinu već tragali za njom.

Slobodan Antić izrazito slikovito i tačno detektuje srž ove problematike. Naime, on primjećuje da se obrazovni sistem u Srbiji (isto važi i za Crnu Goru i ostatak postjugoslovenskog regiona, prim.aut) transformisao iz sistema koji produkuje odgovornu nacionalnu elitu u sistem osposobljavanja tzv. „pomoćnog stanovništva” koje će mehanički služiti „centru svjetskog kapitalističkog sistema”, što je prema njegovom viđenju proizvod aktivnosti „ovdašnje kolonijalne političke klase” i „kompradorske inteligencije”⁶⁰¹. Antić uočava da je suštinski problem bolonjske reforme zapravo sadržan u transformaciji uloge državnih univerziteta: umjesto da funkcionišu kao institucije usmjerene ka formiranju kulturne i tehničke elite jednog društva, oni sve više bivaju redukovani na puke instrumente za proizvodnju radne snage prilagođene zahtjevima globalnog tržišta⁶⁰². Takvo stanje ne samo da ne pogoduje razvoju naučnog dijaloga, nego se njegovo suzbijanje i pravno formalizuje i odobrava kroz sistem, što za posljedicu ima usmjeravanje čitavih generacija na antidijaloške okvire jer su samo u tim i takvim okvirima prihvatljivi evropskom i svjetskom tržištu. Kako je na taj način i znanje postalo roba, koja ima cijenu na „tržištu znanja”, tako je merkantilistički duh bolonjske reforme radikalno uticao na naučni dijalog. Dakle, umjesto traganja za istinom, razumijevanjem i zajedničkim smislom, naučni diskurs se sve češće instrumentalizuje u svrhu tržišne korisnosti i efikasnosti. Time se potiskuje autonomija mišljenja, a naučno istraživanje se podređuje spoljašnjim ekonomskim kriterijumima, čime se gubi njegova refleksivna i kritička dimenzija.

I dok se dijalog u nauci odvija unutar specifičnih epistemoloških okvira, on nas upućuje na širu, temeljnu istinu: dijalog nije samo metoda spoznaje, već i način bivstvovanja, smisao egzistencije, ontološka i duhovna dimenzija čovjekovog postojanja.

⁶⁰⁰ Kostić, Vladimir. „Da li će nam samo mazohisti učiti decu?”, *Danas*, Beograd, 7. 9. 2024. godine.

⁶⁰¹ Antić, Slobodan. „Srpsko obrazovanje: od bolonjizacije do anihilacije”, *Pečat*, br. 823, Beograd, 30. 8. 2024. godine.

⁶⁰² *Isto*.

7. DIJALOG KAO SMISAO EGZISTENCIJE

Karl Jaspers u *Uvodu u filozofiju* pišući o komunikaciji uviđa da „jesam samo s drugim, sam nisam ništa”⁶⁰³, što znači da već na nivou komunikacije možemo govoriti o višem stupnju, odnosno dijalogu kao smislu egzistencije. Jaspers i spominje ne samo komunikaciju duha i duha, odnosno razuma i razuma, nego i egzistencije i egzistencije⁶⁰⁴. Čvrsto stoji na stanovištu da se jedino u istinskoj komunikaciji ne samo živi, nego i ispunjava život, ali i svrha same filozofije⁶⁰⁵. Govoreći o dijalogu, Svetlana Marjanov naglašava da je čovjek biće smisla, te da je dijalog uvijek okrenut smislu, što nadalje znači da je dijalog upravo zbog toga *uvijek u vertikali*⁶⁰⁶.

Prema Martinu Buberu „stav dijaloga stvara sferu autentičnog postojanja.”⁶⁰⁷ Baveći se dijalogom i transcendencijom, a osvrćući se na Buberov dijaloški princip, Levinas uviđa kako „socijalnost dijaloga nije znanje o socijalnosti, odnosno dijalog nije iskustvo spajanja među ljudima koji govore jedni drugima, već je to događaj duha, bar toliko neizvodiv i star kao cogito”⁶⁰⁸. Upravo ta starost i to iskonsko koje dijalog jeste po svojoj prirodi označava njegovu crtu kao smisla egzistencije i opravdanost obnavljanja takve teze u XXI vijeku, odnosno bavljenja njome. Nasuprot tome, Sartr u svom čuvenom djelu *Kritika dijalektičkog uma*, kritikujući „oficijelni marksizam” uviđa da je neophodno čovjeku, individui, vratiti njegovu egzistencijalnu konkretnost, jer kako kaže „čovjek ne postoji, postoje samo osobe koje su potpuno definisane društvom”⁶⁰⁹. Preciznije, Sartr smatra da je dijalektika treba da ishodi iz individua, a ne da se individui nameće, jer se tako dijalektika pretvara u „zakon totalizacije zbog koje postoje kolektivi”⁶¹⁰. U eri globalizacije, ovakav pogled je veoma važan jer se na osnovu ovakvog Sartrovog stava može pojmiti i permanentno nametanje u eri globalizacije koje uništava individuu

⁶⁰³ Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*, str. 20.

⁶⁰⁴ Isto.

⁶⁰⁵ Isto.

⁶⁰⁶ Marjanov, Svetlana. „Filozofija u kulturi monologa – ima li istine izvan eho-komora?”, Audio podcast „Gozba” (autor: N. Tanasić), RTS, Radio Beograd 2, objavljeno 8. 4. 2024, izvor: <https://www.rts.rs/radio/radio-beograd-2/5409159/filozofija-u-kulturi-monologa--ima-li-istine-izvan-eho-komora.html>; pristupljeno: 23. 8. 2025. godine.

⁶⁰⁷ Buber, Martin. *The Way of Response*. Edited by N. N. Glatzer, Schocken Books, New York, 1966, str. 113.

⁶⁰⁸ Levinas, Emmanuel. *Of God Who Comes To Mind*, str. 144.

⁶⁰⁹ Sartr, Žan Pol. *Kritika dijalektičkog uma*. Nolit, Beograd, 1984, str. 125.

⁶¹⁰ Isto.

onesposobljavajući je za dijalog, a samim tim i njenu „egzistencijalnu konkretnost” u kojoj bi trebala da uzrasta.

Predrag Matvejević u svom tekstu o dijalogu, pozivajući se na savremenog mislioca, ističe da „budućnost čovjeka kao čovjeka ovisi o ponovnom rađanju dijaloga.”⁶¹¹ To, prije svega, znači da je pitanje budućnosti dijaloga pitanje prave egzistencije, odnosno suštinsko egzistencijalno pitanje.

On navodi da je ponavljati kako je dijalog potreban i koristan zapravo štetno jer ponavljanje ne vodi dijalogu, tako da se oni koji na takvim stvarima insistiraju u diskursu govoreći o dijalogu zapravo ulaze u polje antidijaloga⁶¹². Dijalog je temelj ljudskog postojanja, temelj razumijevanja i samorazumijevanja, najdublja manifestacija povezanosti, sveobuhvatan proces kroz koji se opredmećuje stvaranje značenja, kao i izgradnja zajedništva.

Sartr u *Biću i ništavilu* promišljajući o ljudskoj egzistenciji, odnosno *biću za sebe*, bilježi da je riječ o biću svjesnom sebe i svoje slobode, sposobnom za samosvijest, introspekciju i donošenje odluka, koje je u stalnom procesu postajanja⁶¹³. U prethodnim poglavljima naglasili smo koje su prepreke koje onemogućavaju ove aspekte u eri globalizacije čime se dovodi u pitanje čovjekova egzistencija nedostatkom dijaloga. Ključno je što tehnika i tehnologija u digitalnoj eri od čovjeka, ukidajući mu uslove za dijalog, stvaraju osobu udaljenu od onoga što Sartr naziva transfenomenalnost⁶¹⁴. Tačnije, ljudska vrsta u dobu globalizacije, nošena na krilima tehnike postaje pasivni objekat koji sve manje oblikuje svijet u kome živi i utiče na stvarnost. Takođe, gubitak slobode koju dijalog traži leži upravo u činjenici da je gubitkom transfenomenalnog bića onemogućeno da bude svijest o sopstvenoj slobodi. Transfenomenalnost omogućava čovjeku sposobnost stalnog rasta, stalne transformacije i dublje spoznaje, a ona se bez dijaloga ne postiže.

Kao smisao egzistencije dijalog postaje ključan za čovjekovu sposobnost da se upušta u najsloženija i najzahtjevnija pitanja postojanja, etike, morala i uopšte svrhe i smisla. Dijalog je pojam koji konstantno korelira sa pojmom istine i pojmom smisla, međutim, Šušnjić ukazuje na razliku između istine i smisla – iskaz može imati smisla bez obzira na to da li je (naučno) istinit ili nije, navodeći primjer bajke: bajka nije istinita, ali ima smisla, jer da ga nema ne bi imalo smisla

⁶¹¹ Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

⁶¹² Isto.

⁶¹³ Sartr, Žan Pol. *Biće i ništavilo*. Nolit, Beograd, 1983.

⁶¹⁴ Isto, str. 23.

pričati je djeci⁶¹⁵. „Istinit iskaz mora imati smisla dok smislen iskaz ne mora biti istinit.”⁶¹⁶ Iz toga slijedi da bi istinski dijalog morao podrazumijevati obje komponente – i biti istinit (težiti istini) i imati smisla (težiti smislu).

Jelena Đurić navodi da se potraga za identitetom može razumjeti kao *spiritus movens* čovjekovog postojanja⁶¹⁷, upravo je dijalog proces kroz koji pojedinci i grupe razmjenjuju ideje, vrijednosti i iskustva, čime i oblikuju svoje identitete, lične i kolektivne⁶¹⁸. Na nivou društva, dijalog može biti alat za usmjeravanje zajedničkog razvoja i stvaranje društvenih normi i vrijednosti koje podržavaju smisao zajedničkog postojanja, što je blisko Midovoj teoriji simboličkog interakcionizma prema kojoj ljudi zapravo tek kroz dijalog formiraju zajedničku realnost koju žive, a koja opet utiče na sve one koji se u dijalogu nalaze⁶¹⁹.

Pravi dijalog podrazumeva otvoreni rizik, odnosno kako Pol Mendes-Flor ističe, „opasnost da nas stvarno slušanje Drugog – bilo da je Drugi pojedinac, tekst ili umjetničko djelo – može zaista promijeniti, transformisati kognitivno i egzistencijalno.”⁶²⁰ Za Buber je čovjek tvorac svijeta kroz dijalog⁶²¹. To, prije svega, znači da je čovjek stvaralac po uzoru na Boga, što nadalje znači da je dijalog ispravno razumjeti kao „prostor i uslov stvaranja”⁶²². Sve što je stvoreno u dijalogu automatski se kandiduje za trajnost jer sama priroda procesa ulaska u dijalog, odnosno postizanja dijaloga to omogućava.

U tom smislu se Miro Vuksanović u jednom od svojih zapisa pita da li čovjek toliko malo cijeni samoga sebe kad stalno i uporno traži drugoga, odgovarajući da ovakvo pitanje ima smisao samo onda kada shvatimo da življenje nije ništa drugo do potreba da što više sebe ostavimo u drugima zaključujući da je zapravo život „ono između dvije samoće”⁶²³. Prihvatimo li činjenicu

⁶¹⁵ Šušnjić, Đuro. *Ribari ljudskih duša*, str. 49.

⁶¹⁶ *Isto*.

⁶¹⁷ Đurić, Jelena. *Globalni procesi i preobražaj identiteta*, str. 79.

⁶¹⁸ Odnos dijaloga i vrijednosti je neraskidiv. Vrijednosti je moguće prenositi isključivo dijalogom i stoga je nužno ukazati na Kalajićevu tezu o alijenaciji prema kojoj je bitno procijeniti da li je čovjek ne samo izgubio sve vrijednosti, nego da li je izgubio i sjećanje na njih: „Memorija vrednosti se posredno održava u svesti o 'alijenaciji'. Tamo gde nema tog sećanja, odnosno te svesti o alijenaciji – čovek je konačno kapitulirao”. To nadalje implicira da je stanje otuđenosti nemoguće prevazići gubitkom memorije o vrijednostima. (Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 27)

⁶¹⁹ Čerepinko, Darijo. *Komunikologija – kratki pregled najvažnijih teorija, pojmova i principa*, str. 32.

⁶²⁰ Mendes-Flohr, Paul. „Introduction: Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept”, str. 3.

⁶²¹ Bilu, Yoram. „Dialogic Anthropology”, u: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept – Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, str. 148.

⁶²² Mladenovska Tešija, Julijana. „Dijalog kao metoda učenja u teološkom obrazovanju: Visoko evanđeosko teološko učilište kao studija slučaja”, *Kairos* br. 1, 2015, str. 55-72.

⁶²³ Vuksanović, Miro. *Danonoćnik 1*. Sabrana dela, tom 10, Arhiv Vojvodine, Novi Sad, 2023, str. 356, zapis 801.

da je Chat GPT zamijenio Drugog dolazimo do situacije koja u fokus stavlja pitanje egzistencije: spomenuti izum nije samo posrednik, već uništitelj Drugog, jer je superiorniji i brži i svakim danom sve više napreduje. Tehnologije ne mogu da zamijene neposredan susret čovjeka sa čovjekom jer bez takvog susreta nije moguće postići autentičan preobražaj⁶²⁴, ali to je moguće samo pod uslovom da čovjek ima svijest o tome i volju da ne dopusti takvu zamjenu. Komunikacija putem tehnologija uništila je spontanost, maštu, kreativnu samoću i slobodno vrijeme, odnosno dokolicu⁶²⁵. Već smo u uvodnom poglavlju spomenuli koliko je snažna i neraskidiva veza između pojmova dijalog i dokolica⁶²⁶ i koliko je dokolica bila važna kada je riječ o razumijevanju suštine dijaloga kod starih Grka.

Ovdje je, imajući navedeno u vidu, važno ukazati na jednu komplikovanu situaciju u sadašnjosti. Naime, s jedne strane vještačka inteligencija uticaće na to da će se čovjek sve više oslobađati od procesa rada, jer će ga pametne mašine zamijeniti, ali to neće dovesti do povećanja slobodnog vremena i pitanja „šta sa tolikim slobodnim vremenom”⁶²⁷, jer će čovjek upravo „zabavom” putem tehnologije biti sputan da razumije vrijednosti slobodnog vremena i kreativne dokolice koja je neophodna za stvaralački čin, smislen čin. Njegovom konstantnom dostupnošću toj sferi i takvoj vrsti lažne komunikacije biće uprkos smanjenju rada odvrćen od sebe i kreativne dokolice koja bi potencijalo vodila u dijalog i smisao. Ovdje, dakle, nije ključno pitanje otkud čovjeku manična potreba da sebe oslobodi rada, odnosno da ga olakša po svaku cijenu, nego otkud potreba čovjeku da više ne bude čovjek? To je veoma važno egzistencijalističko pitanje u eri sazrele globalizacije. U savremenom svijetu, često vođenom bezdušnom efikasnošću i pukom, meterijalnom produktivnošću, dijalog bez dokolice postaje brz, površinski i instrumentalizovan pretvarajući se u svoju suprotnost. Prava razmjena, istinska i suštinska, ona koja mijenja i nas i

⁶²⁴ Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 17.

⁶²⁵ Krađa slobodnog vremena onemogućava dijalog upravo zbog permanentne „dostupnosti” čovjeka za sadržaje koji su antidijaloške prirode i koji ga drže „budnim” za lažnu komunikaciju. Ta permanentna dostupnost ogleda se i u činjenici da se čovjeku onemogućuje stanje „ostanka sa samim sobom”, odnosno u potiranju granice između poslovnog i privatnog, zabave (kreativne dokolice) i rada. Sve to vodi konstantnoj psihičkoj i intelektualnoj, ali i fizičkoj iscrpljenosti.

⁶²⁶ Sam pojam *dokolica* dovodi se u tijesnu vezu sa pojmom *otium* koji je označavao život Rimljana koji se isključivo odnosio na umjetnost, filozofiju i politiku. Iz oblasti *otiuma* strogo su odstranjeni klasičan fizički rad (svojstvo namijenjeno robovima) i trgovina (negotia). Dakle, umjetnik i naučnik suštinski nemaju slobodno vrijeme u onom smislu u kom ga imaju fizički radnik ili pak trgovac.

⁶²⁷ Promovišući nove tehnologije i globalizaciju, a u svijetlu vještačke inteligencije, Bil Gejts smatra da će fundamentalno pitanje budućnosti biti upravo filozofsko pitanje o mogućnostima korišćenja slobodnog vremena koga će biti na pretek. Vidjeti: Alvarez, Beto. „Bill Gates vaticina el fin del trabajo: 'El ser humano no nació para trabajar'”, u: *Diario AS*, 12. 4. 2025. godine, izvor: https://as.com/actualidad/sociedad/las-sorprendentes-palabras-de-bill-gates-sobre-el-ser-humano-no-nacimos-para-trabajar-n/?utm_source=chatgpt.com; pristupljeno: 21. 4. 2025. godine.

druge, dakle sve aktere, dešava se u prostoru gdje ima vremena, dakle, u dokolici. Božović, pozivajući se na De Graciju, ističe da je dokolica „fatalna za stvaralački ograničene i osrednje duhove”⁶²⁸. To znači da je u eri vještačke inteligencije čovjeku drastično smanjena mogućnost da izbjegne fatalnost upravo krađom stvaralačkog procesa (krađom dokolice) od strane AI, tj. njegovim obesmišljavanjem. Gubitak smisla za dokolicu, prema Božoviću, ali i većini teoretičara savremenog doba jeste put u totalnu dezintegraciju ličnosti, u osiromašenje ne samo duše, nego još više u obezdušenje civilizacije. Dokolica je primarno stvar duha, postolje za njegovu krunu, a smrt dokolice je zamuknuće dijaloga i umjetnosti.

Vještačka inteligencija, ukoliko se nešto ne promijeni, prijeti da ugrozi umjetnički izraz uopšte. Postavlja se pitanje da li onaj koji nije vodio dijalog ili nema sposobnosti da vodi dijalog ima mogućnost da razmišlja o dijalogu? Da li onaj koji nema svijest i potrebu o težnji za istinom može misliti o dijalogu?⁶²⁹ Udaljavanjem od dijaloga, čovjek se postepeno odvaja od osnovnih pitanja i osnovnih problema koji ga i čine čovjekom i razlikuju od ostalih bića. U odsustvu dijaloga rađa se stanje u kom čovjek može da zaboravi svoja osnovna pitanja koja su dio njegove metafizičke prirode, da zaboravi pitanja koja mora sebi postavljati kako bi bio čovjek.

7.1. Čovječnost ugrožena nedostatkom dijaloga

Prva asocijacija koja se javila pri susretu sa ovom temom, onako filmski, jesu četiri karikature Darka Drljevića koje su objavljene na portalu Radio Televizije Crne Gore⁶³⁰, a tiču se odnosa vještačke inteligencije i čovjeka: na prvoj, robot sa medicinskom kapicom na kojoj je crveni krst, u invalidskim kolicima gura Rodenovog *Mislioca*; na drugoj, Rodenovom *Misliocu* preko lica stavljena je maska koja simbolizuje računar i AI; trećoj, robot gura kontejner za otpad u kome je Rodenov *Mislilac*; i četvrtoj, robot pastir sa robotom pastirskim psom, čuva stado mozгова na livadi. Dakle, ovako viđen odnos čovjeka i mašine govori o ugroženosti čovječnog čovjekovom voljom, a može se tumačiti ne samo kroz popularnu predstavu *Mislioca*, već i kroz

⁶²⁸ Božović, Ratko. *U traganju za dokolicom*, str. 167.

⁶²⁹ Dovoljno je primijetiti da je u jednoj rimokatoličkoj crkvi u Švajcarskoj postavljen hologram Isusa Hrista namijenjen ispovijedanju vjernika, u kom vještačka inteligencija ima zadatak da generiše odgovore na pitanja vjernika, a moguće je, zbog turista, komunicirati na preko stotinu jezika. Izvor: „Crkva u Švicarskoj koristi AI hologram Isusa za ispovijedi, naišli su na kritike”, Index.hr, 21. 12. 2024, <https://www.index.hr/magazin/clanak/crkva-u-svicarskoj-koristi-ai-hologram-isusa-za-ispovijedi-naisli-su-na-kritike/2617434.aspx>; pristupljeno 1. 1. 2025.

⁶³⁰ Drljević, Darko. *Karikature*. Radio Televizija Crne Gore – Nacionalni Javni servis; <https://rtcg.me/kultura/perom-d-drljevica/karikature/370995/karikature.html>; pristupljeno: 28. 4. 2025. godine.

simboliku koja ovo djelo Ogista Rodena dovodi u vezu sa Danteovom vizijom pakla⁶³¹. Oslanjanjem na mašinu u kontekstu misaonog procesa, dijaloga, komunikacije, kreativnog stvaralaštva i ostalih polja koje čovjeka čine čovjekom dovodi do atrofije čovječnosti.

Nije slučajno što se za opis i ocjenu sadašnjeg trenutka upotrebljavaju termini kao što su: *posthumano*, odnosno *transhumano*⁶³². Jeziv je prizvuk takvih složenica. Na polju jezika⁶³³ nužno je praviti distinkciju između dijaloga, s jedne strane, i polemike, komunikacije (manipulativne, ne istinske koja dovodi do uslova za dijalog!), sukoba, retorike, brbljanja, ćaskanja, debate, rasprave⁶³⁴, žamora, svađe, s druge strane. Upravo je *čovječnost* element koji dijalog odvaja i izdiže iznad svih navedenih (i nenavedenih) oblika komunikacije. Dakle, polemika, sukob, rasprava, nadgornjavanje, žamor, retorika, manipulativna komunikacija, ubjeđivanje, debata nemaju za cilj *uljudnost* (*čovječnost*) nego pobjedu. Dijalog nije vođen željom za pobjedom, za rezultatom koji ima raslojavanje na pobjednika i gubitnika, nego naporom da se zajednički traži *istina*.

U eri globalizacije dijalog je sinonim za čovječnost, jedina kopča koja čovječanstvo doživljava kao jedinstvo vrste što je slika humanog lica planete. Međutim, nazadovanjem dijaloga, odnosno permanentnom krizom dijaloga iz koje se ne izlazi (ili se makar u ovom trenutku ne nazire izlaz), ljudi se sve više zanimaju za nivo komunikacije i interakcije, ostajući na njemu bez mogućnosti napretka. Postpolitičko, postindustrijsko, postistinsko, postdijaloško, odnosno *posthumano* doba za Lauševića ne znači nikakvu kataklizmu po ljudski rod u fizičkom smislu, već u duhovnom, pošto čovjek „i dalje preživljava kao postistorijski i posthumani ostatak u liku izvjesne animalnosti”⁶³⁵.

Regresija čovječnosti uslovljena nedostatkom dijaloga može se ilustrovati i po malo bizarnim primjerom da se čovjek više okreće izgradnji odnosa sa životinjama nego sa drugim ljudima, pa se stoga pojedini mislioci odlučuju za oštru ocjenu da takvo intenzivno zanimanje za tzv. „niže oblike života” zapravo znači „da smo na putu da i mi postanemo jedan od njih.”⁶³⁶ S

⁶³¹ Blanchetière, François; Thurrowgood, David (2013). „Two insights into Auguste Rodin's The Thinker”. *Art Journal*. National Gallery of Victoria. https://wwwtest.ngv.vic.gov.au/essay/two-insights-into-auguste-rodins-the-thinker/?utm_source=chatgpt.com, pristupljeno: 9. 4. 2025. godine.

⁶³² Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*, str. 155.

⁶³³ Sam jezik, kao što je poznato, gubi osnovne elemente komunikativne funkcije ukoliko postaje instrument nametanja značenja, što vodi u polje antidijaloga.

⁶³⁴ Rasprava može prerasti u polemiku samo pod uslovom da u sebe inkorporira argumentaciju.

⁶³⁵ Laušević, Savo. *Ritam političkog*, str. 22.

⁶³⁶ Harari, Yuval Noa. *Homo deus: Kratka istorija sutrašnjice*. Laguna, Beograd, 2018, str. 129.

druge strane, svjetlost istine sve više se udaljava, ali i interesovanje za nju, što nas ostavlja u mraku tunela antidijaloške klime. Najznačajnija eksplicitnost kulture jeste dijalog, pa se ukoliko se detektuje njegov nedostatak ili pak određena anomalija postavlja pitanje da li je uopšte moguće govoriti o kulturi? Božović upravo kulturu promatra temeljnom pretpostavkom dijaloga koja je dodatno zakomplikovana habitusom informatičke ere⁶³⁷.

Nedostatak dijaloga ugrožava čovječnost na način što se pojavljuju sljedeće posljedice: izolacija i fragmentacija zajednice, nepovjerenje, gubitak empatije⁶³⁸ i humanosti, rast konflikata i nasilja, erozija kritičkog mišljenja, ugroženost socijalnih sinapsi, nemogućnost zajedničkog djelovanja, eliminacija stida, ograničen pristup informacijama, kao i duboka moralna regresija. Ljudi u tom slučaju više ne bivaju zainteresovani za istraživanje dubljih aspekata svojih postupaka i njihovih posljedica po druge. Ljudski um je, kako piše Bredberi, uz pomoć tehnike i tehnologije potrebno zavrtjeti „takvom jačinom da centrifugalna sila odbaci svaku nepotrebnu i zaludnu misao”⁶³⁹. Bilo koji zajednički cilj javlja se kao neostvariv. Društvo postaje podložno manipulaciji i destruktivnim aktivnostima. Sve to, naravno, ugrožava opšte blagostanje i mentalno zdravlje pojedinaca.

Gabriel Marcel pravi oštru distinkciju između *biti* i *imati*, odnosno *bivstvovanja* i *imanja* (*posjedovanja*), kako i glasi naslov samog djela⁶⁴⁰. Koncept *biti* predstavlja dublje stanje od *imati*, tj. *biti* je egzistencijalno stanje i vezuje se za duh, dušu, ljubav, vjeru, misao, dok je *imati* ono stanje koje podrazumijeva posjedovanje, odnosno materijalizaciju i kontrolu i podrazumijeva isključenje koncepta *biti* i njegovih elemenata. Tjelesnost je, prema Marcelu, granično područje između *bivstvovanja* i *imanja*⁶⁴¹. Imanje, kako piše, „uvijek sadrži neku nejasnu predstavu o prisvajanju.”⁶⁴² Ako pažljivo pogledamo šta opterećuje modernog čovjeka u eri globalizacije, onda je to upravo problem *posjedovanja*, odnosno neugasiva želja da *ima*, a ne da *bude*. To, naravno, ima nesagledive implikacije i kada je riječ o dijalogu. Naime, savremeni svijet, svijet kapitalizma i globalizacije, dromološkog ubrzanja i torture, opsjednut je posjedovanjem koje se u tolikoj mjeri usavršilo da se iz materijalne sfere prenijelo i na ljude, pa se i u lingvističkom smislu sve češće mogu čuti konstrukcije: *moj prijatelj, moja žena, moj kolega, moj rođak, moj momak, moja*

⁶³⁷ Više u: Božović, Ratko. *Tajne dijaloga*. Čigoja, Beograd, 2023.

⁶³⁸ Empatiju mnogi filzofi i teoretičari vide kao osnov komunikacije.

⁶³⁹ Bredberi, Rej. *Farenhajt 451*, str. 63.

⁶⁴⁰ Marcel, Gabriel. *Being and Having*. Dacre Press Westminster, 1949.

⁶⁴¹ *Isto*, str. 81.

⁶⁴² *Isto*, str. 83.

djevojka... Posjeduje se znanje, posjeduje se status, dakle stvari duha. Međutim, time se gubi autentičnost, pa Marcel doslovce kaže „our possessions swallow us up” (*naše posjedovanje nas guta*)⁶⁴³. Ono što posjedujemo, počinje nas posjedovati i na taj način se stvara začarani krug koji godi kapitalističkom ustrojstvu svijeta i poimanja. Kada je riječ o dijalogu, prva žrtva posjedovanja je ravnopravnost, koja nadalje utiče na gubitak autentičnosti, što znači da dijalog između dvije ili više izgubljenih autentičnosti nije moguć, odnosno da dijalog između neravnopravnih subjekata nije moguć. Gubitak autentičnosti događa se upravo u mometu kada se *ja* izgubi u posjedovanju, što je svojevrsna definicija otuđenja kom svjedočimo u eri globalizacije. Kroz dijalog sa sobom i Drugim moguće je izbjeći zamku otuđenja i naći se na svojevrsnom putu povratka ka ostvarivanju pune autentičnosti. Sljedeća varijanta koja utiče na nepostizanje uslova za dijalog u konceptu koji Marcel navodi jeste gubitak *slobode* kod *posjedovanja*. Dijalog u ropstvu i okvirima nije moguće ostvariti. Marcel smatra da se ni sopstveno tijelo ne može posmatrati kroz koncept *posjedovanja*, već kroz koncept *bivstvovanja*, jer je ono samo datost u kojoj valja *bivstvovati*⁶⁴⁴. Zbog toga je u dijaloškom smislu važno razumjeti i koncept ljubavi kod Marcela, prema kome je ona suprotstavljena konceptu „posjedovati/imati nekoga”. Ona podrazumijeva otvorenost u zajedničkom bivstvovanju sa nekim. Dakle, dijalog odbacuje koncept posjedovanja. Možda najuočljiviji primjer jeste Marcelova komparacija odnosa žudnje i ljubavi u kom žudnju vidi kao težnju sa posjedovanjem nečeg što se nema, a da je ljubav ono što nadilazi takvu potrebu u zajedničkom bivstvu sa tim (u slobodi i istini, prije svega)⁶⁴⁵. Dakle, egzistencijalna otvorenost za komunikaciju i dijalog preduslov je bivstvovanja. Čim u odnosu dvoje ljudi prevlada koncept *imanja* (imati prijatelja, imati djevojku), javlja se neposredna opasnost od svođenja subjekta na objekat, a samim tim se ulazi u polje antidijaloga. Stvaranjem uslova za vladavinu polja antidijaloga čovječnost biva ugrožena više nego bilo kad u svojoj istoriji.

Ropstvo i ropški uslovi sinonim su za nečovječnost. Pobuna protiv ropstva i njegovo ukidanje u istoriji slave se kao trijumf čovječnosti, razuma, jednakosti i emancipacije. Međutim, globalizovani, do krajnjih granica tehnicizirani svijet donio je novi plašt ropstva, opasniji i perfidniji jer je sam po sebi dobrovoljan. Njuman primjećuje da zarad udobnosti svojevoljno trgujemo sredstva sopstvenog porobljavanja, dajemo lične podatke, odajemo najintimnije podatke

⁶⁴³ *Isto*, str. 152.

⁶⁴⁴ *Isto*, str. 10.

⁶⁴⁵ *Isto*, str. 152.

putem mreža i aplikacija – „živimo novo digitalno dobrovoljno ropstvo u kome mašina porobljava samu srž našeg tijela i duše i mijenja ih iz korijena.”⁶⁴⁶ Sveopšte zamuknuće čovjekovo, nepostojanje misli o dizanju glasa protiv antiljudskog i nehumanog, ropskog, ukazuje na tu korjenitu promjenu čija prva žrtva je izostanak misli o dijalogu, zapravo, izostanak čovjekove potrebe za dijalogom, što se u najširem smislu uklapa u stav Ljubomira Tadića da se ropski duh nalazi „svuda gdje postoji moralna ravnodušnost prema javnim stvarima”⁶⁴⁷. Sljedstveno tome, zaključujemo da sokovi dijaloga nikako ne mogu poteći iz kamena ravnodušnosti.

Već smo u okviru prethodnih poglavlja naglasili važnost informacije u komuniciranju, ali ukoliko informaciju posmatramo u kontekstu dijaloga doći ćemo do drugačijih zaključaka. Naime, Stenli Dits ukazuje na to da kod klasičnog informisanja informacija ostaje nepotpuna i okrnjena i nastoji se kao takva nametnuti ostalima u već postojećem značenju, dok ista ta informacija u polju dijaloga zadobija punoću kroz sučeljavanje mišljenja i dublju analizu⁶⁴⁸.

Na fonu nametanja informacija moramo konstatovati da se u takvim uslovima čovjek poistovjećuje sa mašinom i na osnovu toga pretvara u „zupčanik” koji je puki izvršilac u lancu. Dakle, jedino je dijalog zaštita koja čovjeka čini čovjekom i zadržava ga u čovječnosti, pošto svaki drugi izvandijaloški i antidijaloški modalitet prijeti da čovjeka pretvori u „zupčanik” mašine koja je spremna da samelje sve što joj se nađe na putu. Norbert Viner uviđa da je potpuno irelevantna činjenica da je materija ljudi stvorena od krvi i mesa ako su ti ljudi organizovani u sisteme koji ih koriste kao poluge i mašine⁶⁴⁹. Navedeni stav, u krajnjem, možemo tačno interpretirati za naš kontekst na način što ćemo konstatovati da su dijalog i vještine dijaloga elementi (vrlo moguće i jedini!) razlikovanja čovjeka od super napredne mašine koja će sve više težiti simbiozi sa čovjekom, odnosno da je element dijaloga i vještine i stanja koja se uz njega vežu jedini garant da čovjek neće biti zamjenjiv u eri AI.

Razmatrajući ugroženost čovječnosti kroz manjak dijaloga, postaje jasno da dijalog nije samo društveni ili kulturni fenomen (ili pak konstrukt!), već duboko ukorijenjen, neizostavan element same čovjekove prirode. Sljedeće poglavlje istražuje dijalog u njegovoj biološkoj dimenziji, osvetljavajući kako komunikacija i susret s Drugim proističu iz osnovnih bioloških i

⁶⁴⁶ Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*, str. 154.

⁶⁴⁷ Tadić, Ljubomir. „Ropski duh i filozofija slobode”, u: *Iskustva – časopis za filozofiju i društvene nauke*. Br. 9/10 (ur. M. Kulić), Beograd, 2001, str. 131-132.

⁶⁴⁸ Deetz, Stanley. *Transforming communication, transforming business: Building responsive and responsible workplaces*. Cresskill, Hampton Press, New Jersey, 1995, str. 97-98.

⁶⁴⁹ Wiener, Norbert. Citirano prema: Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 205.

neurofizioloških osnova ljudskog postojanja, ali i šta nedostatak dijaloga može prouzrokovati u čovjekovoj biološkoj dimenziji.

7.2. Dijalog, komunikacija i čovjek kao biološko biće

Kada govorimo o dijalogu moramo imati na umu i biološki aspekt⁶⁵⁰ čovjekove egzistencije, dakle onaj tjelesni, medicinski, sveden na formu, koji trpi posljedice prisustva, odnosno odsustva dijaloga manifestujući ih na različite načine i kroz različite modalitete. Nekada su te manifestacije zadržane na fizičkom nivou, ali najčešće moraju preći u onu suštinsku, dublju sferu, koja je trajnija, kompleksnija, a samim tim i značajnija.

Odsustvo dijaloga tipološki možemo situirati u dvije posljedične međuzavisne sfere od kojih je prva ona koja se događa kada čovjek usljed nedostatka dijaloga spoznaje određene biološke probleme i druga kada zbog tih bioloških problema bude primoran da potraži medicinsku pomoć. U obje sfere dijalog igra presudnu ulogu jer od njega *de facto* zavisi krajnji ishod.

Jasna je stvar da odsustvo dijaloga može imati ozbiljan uticaj na mentalno i fizičko zdravlje ljudi, jer komunikacija igra ključnu ulogu u održavanju emocionalnog i socijalnog balansa u svim periodima života. Čak se ističe da je vođenje kvalitetnog dijaloga u najranijem periodu čovjekovog života od presudnog značaja za ne samo za formiranje zdrave ličnosti, već i za kasnija stanja psihe kroz koja će ličnost proći⁶⁵¹. To je posebno važno jer dijalog ne pasivizuje, već je suprotstavljen svakovrsnoj pasivizaciji. Neka od stanja (bolesti) koja se najčešće javljaju kao rezultat nedostatka dijaloga jesu: depresija (proizilazi iz osjećanja tuge i usamljenosti), anksioznost (neregulirane emocije i stanja koja čovjek ne može podijeliti sa drugima), stres (poznato je da je stres okidač brojnim ozbiljnim bolestima i stanjima), sociopatske tendencije (socijalna izolacija koja izaziva antisocijalno ponašanje i negativan stav prema drugome i društvu uopšte), psihosomatske bolesti (prosto tjelesni simptomi kao rezultat psiholoških problema), problemi u odnosima (razne vrste konflikata, razvodi, društvena alienacija).

⁶⁵⁰ Pod ovim ipak ne podrazumijevamo „prirodu dijaloga između naših gena i naših neurona koji je ključni problem biologije”, iako je *dijalog*. (Gros, François. „The Changing Face of Life Sciences”, *UNESCO Courier*, 1988, str. 7) Interesantno je uočiti kako se upravo termin *dijalog*, a ne neki drugi, koristi da opiše uzvišene i ne posve dokučive procese u samoj biologiji.

⁶⁵¹ Miletić, Josip. „Zastupljenost dijaloga u odgoju i obrazovanju”, u: *Jezik, književnost i dijalog*. Alfa BK Univerzitet, Beograd, 238-254, 2024, str. 238.

Bez dijaloga, koji je ključan za mentalno zdravlje i kvalitet života, emocionalni pritisak se može akumulirati, što vodi do fizičkih i psihičkih problema. Međutim, valja ukazati i na stanja i promjene koje je uslovlila tehničko-tehnološka preopterećenost društva, a koja je zapravo ključna u odvrćanju čovjeka od dijaloga. Mentalno zdravlje zahtijeva istinu. Između mentalnog zdravlja i istine oduvijek stoji znak jednakosti. U suprotnom javljaju se različite psihičke anomalije.

Ukazujući na razdvajanje magijskog svijeta uha i neutralnog svijeta oka kod Karodera, Mekluan dolazi do zaključka da je prvi pismeni čovjek u grčkom svijetu bio podijeljen čovjek, shizofrenik, kao što su to postali svi pismeni ljudi nakon izuma fonetske azbuke⁶⁵². On se takođe u svojoj studiji osvrće na uticaj tehnologije na čula pojašnjavajući da uvođenje tehnologije koja daje premoć jednom ili drugom našem čulu, neminovno se mijenjaju odnosi među svim našim čulima, jer svako čulo kad mu se da jak intenzitet djeluje kao anestetik na druga čula⁶⁵³. To je naročito razumljivo kada u vidu imamo virtuelni svijet i odnos čovjeka prema virtuelnoj stvarnosti.

Takođe, sredstva masovne komunikacije ugrozila su komunikaciju kod čovjeka na medicinskom, odnosno zdravstvenom nivou. Na tom fonu interesantno je ukazati na rezultate istraživanja koje je sproveo tim stručnjaka Centara za zdravlje, ponašanje i razvoj djeteta u Sijetlu, koji kažu da odrasla osoba otprilike izusti oko 941 riječ na sat, te da su riječi odraslih „skoro kompletno eliminisane kada je televizija čujna za djecu”⁶⁵⁴. Sve više je ovakvih istraživanja koja ukazuju na odlaganje progovaranja kod djece i pojave različitih fobija uslovljenih agresivnom vizuelizacijom. Ovdje valja spomenuti i istraživanje koje je rađeno 1975. godine u Sjedinjenim Američkim Državama u kom se, između ostalog, konstatuje da je već u tom periodu, dakle mnogo prije ekspanzije interneta, u SAD-u zabilježeno osnivanje i postojanje škola za djecu *oštećenu televizijom*⁶⁵⁵. Još tada je zabilježeno da je blještavilom ekrana zaraženo na desetine hiljada djece koja zbog toga ostvaruju poteškoće u govoru i sporazumijevanju, odnosno komunikaciji, kao i stanja u kojima nije moguće održati dugotrajnu koncentraciju, odnosno fokus, te porast slabijeg pamćenja i poremećaja u intelektualnom i duhovnom razvoju. S pojavom interneta i njegovom sve većom i sada već nezaobilaznom upotrebom (bilo da je riječ o kompjuteru ili mobilnom telefonu i sličnim uređajima), javljaju se sve češće i tzv. *apstinentske krize*. Čovjek je izgubio unutrašnji

⁶⁵² Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, str. 36.

⁶⁵³ *Isto*, str. 39.

⁶⁵⁴ Više u: „Young Children’s Exposure To Audible Television Has Implications For Language Acquisition And Brain Development”, u: *Science Daily*, 2. 6. 2009.

⁶⁵⁵ Jovanović, Bojan. „Komunikacija bez komune”, str. 52.

princip vrednovanja i dobrovoljno postao puki izvršilac svih naloga sistema novih komunikacija koji je postao „lak plen inferiornih psihizama, očajničkog straha i panike.”⁶⁵⁶ Bez društvenih mreža, bez savremenog načina komunikacije i informisanja moderni čovjek zapada u stanje apatije i dezorijentisanosti, postaje uplašen i na samu pomisao od nedostatka interneta.

Sve je veća zavisnost od društvenih mreža pa postoje ustanove za odvikavanje od istih. Za narcisoidne ličnosti društvene mreže nerijetko budu okidači da počine neki zločin, ili pak da sebe dovedu u opasnost zarad lajkova i nekog prestiža ili ugleda mjerenog parametrima virtualne stvarnosti. Primijećeno je da se zavisnici od društvenih mreža (fejsbuka⁶⁵⁷, instagrama, tik-toka i slično) u realnom životu ponašaju autistično, ali se mora konstatovati da je i ta krajnost nastala kao njihov *vapaj za komunikacijom*⁶⁵⁸. Važno je konstatovati da je virtualni svijet (prvenstveno društvenih mreža) učinio da dostupnost nedostupnog izaziva masovnu frustraciju. Takva pojava ostavlja nesagledive posljedice po čitavo čovječanstvo. Često je uviđanje da je virtualna komunikacija pospješila proliferaciju neuroza. S jedne strane, to se događa jer je trend virtualnog svijeta da se ugasi želja kod ljudi (sem za potrošnjom) kako bi se njima lakše upravljalo, dok s druge to biva zbog sve brutalnijeg propagiranja „sreće”. Na fonu ovoga, pojedini autori tvrde da ni manjina „srećnih” nije imuna na neuroze jer „zadovoljenje želja samo razbuktava vatru želje, kao ulje bačeno u plamen”⁶⁵⁹. Međutim, napredak tehnologije, prvenstveno usavršavanje AI, utiče i na polje društvenih mreža kakvo smo poznavali jer komunikacija koja se do sada vodila putem društvenih mreža, sadržala je, uprkos svoj izvještačenosti, dozu originalnosti koju je AI danas dovela u pitanje, čime se i ta doza neposrednosti još više ugrozila pošto AI piše komentare na osnovu slike čime ova funkcija ustupa i ovu vrstu čovjekove interakcije mašini.

Lev Manović ukazuje da je danas fizički prostor podređen virtualnom⁶⁶⁰. Sljedstveno tome, onako kako je fizički prostor podređen virtualnom (ekranu), tako je vremenom i čovjekovo tijelo postalo podređeno virtualnom svijetu (ekranu)⁶⁶¹. Tijelo u tom slučaju postaje naš zatvor jer nas

⁶⁵⁶ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 215-216.

⁶⁵⁷ „I zato je fejsbuk, gle paradoksa, svojevrsna kritika civilizacije u kojoj protiče gluvonijemi život savremenog čovjeka.” (Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*, str. 78)

⁶⁵⁸ *Isto*, str. 77.

⁶⁵⁹ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 46.

⁶⁶⁰ Manović, Lev. *Jezik novih medija*. CLIO, Beograd, 2015, str. 155.

⁶⁶¹ Od posebnog je značaja ukazati da se ovakve promjene detektuju i na polju lingvistike. Naime, kako je termin postistina (*post-truth*) proglašen za riječ godine 2016. prema Oksfordskom rječniku, tako je 2024. za riječ godine proglašen termin *brainrot* (propadanje mozga, truljenje mozga) kojim se opisuje stanje slabljenja kognitivnih i intelektualnih sposobnosti čovjeka usljed prekomjerne upotrebe online sadržaja lošeg, odnosno upitnog kvaliteta.

sprječava da i fizički uronimo u virtualni svijet i napustimo fizički koji je umom već ignorisan, što dovodi do tzv. „digitalne demencije”⁶⁶². Dijalog je stoga kastriran, a komunikacija koja se ostvaruje svedena je na minimum. Vokabular je siromašan, ograničen je na osnovne pojmove koji omogućavaju pojedincu interakciju o osnovnim životnim potrebama. Ljudsko tijelo i mašina srastaju⁶⁶³, pa mašina kao produžena ruka zapravo udaljava čovjeka od potreba za istinskom komunikacijom i dijalogom. Takvo stanje poslije izvjesnog vremena ostavlja i značajne posljedice. Ako se potire prostor i uklanja granica između ljudskog tijela i mašine, odnosno tehnologije, jer se prema Biljani Đorović vrši upad tehnologije u ljudsko tijelo zahvaljujući kom čovjek postaje „bezlični bioobjekt”⁶⁶⁴, onda se ni dijalog sa mašinom koja je superiornija ne može ignorisati. Možda ga više ne možemo nazivati dijalogom, možda je nužno uspostaviti novo terminološko određenje, ali se svakako nauka i filozofija ne mogu ponašati kao da on ne postoji. Tehničko je postalo ekstenzija našeg fizičkog i to mora ostaviti posljedice po zdravlje⁶⁶⁵. Međutim, ta ekstenzivnost s napredovanjem vještačke inteligencije sve više izgleda kao varijanta u kojoj je tehnologija fizički srasla s ljudskim bićem s tendencijom da ga intelektualno nadrase. Ona, za razliku od čovjeka ipak napreduje, a čovjek oslanjajući se na nju umno slabi, pa se u ovom momentu kao ključno pitanje postavlja „problem obuzdavanja” AI, dok još ne bude kasno⁶⁶⁶, a primijećen je i čest razvoj emocionalne zavisnosti od AI usljed prekomjerne upotrebe njenih performansi. Dakle, riječ je o suštinskom gubitku samostalnosti koja se kod čovjeka održava kako na intelektualnom (kognitivna lijenost⁶⁶⁷, stres zbog AI konkurencije ljudskom umu, loši

Zanimljivo je da se ovaj termin koristi podjednako kako za uzrok, tako i za posljedicu: s jedne strane, riječ je o nekvalitetnom ili bezvrjednom online sadržaju, a s druge, o stanju, tj. uticaju koji takav sadržaj prouzrokuje kod čovjeka u pogledu mentalnih, intelektualnih i kognitivnih sposobnosti, naročito kod djece i mladih koji još formiraju sopstvene ličnosti u eri novih tehnologija. Termin *brainrot* ne treba miješati sa terminom *brainwashing*, mada se u izvjesnom smislu njihova značenja dodiruju i kao takva u filozofskom smislu svakako mogu dovesti u vezu naročito kada je riječ o namjerama i instrumentalizaciji. Izvor: „*Brain rot* named Oxford Word of the Year 2024”, Oxford University Press, 2 December 2024, <https://corp.oup.com/news/brain-rot-named-oxford-word-of-the-year-2024/>; pristupljeno: 12. 12. 2024. godine.

⁶⁶² Spitzer, Manfred. *Digitalna demencija*. Ljevak, Zagreb, 2018.

⁶⁶³ Srastanje čovjeka i mašine u izvjesnom smislu nagovještava i promoviše kibernetika koja svoju sve veću popularnost zadobija u brojnim sferama. Brojni su primjeri razmatranja apokaliptičnih potencijala kibernetike u mnogim analizama.

⁶⁶⁴ Đorović, Biljana. „Kibernetički eugenizam kultura u Bermudskom trouglu i nestanak čoveka”, *Kultura*, br. 137, (62-80), str. 78, 2012.

⁶⁶⁵ Vidjeti: Vujačić, Lidija. *Homo ecranis*. Štampar Makarije, Podgorica, 2024.

⁶⁶⁶ Više u: Suleyman, Mustafa; Bhaskar, Michael. *The Coming Wave: Technology, Power, and the Twenty-first Century's Greatest Dilemma*. Crown publishing, 2023.

⁶⁶⁷ Khan, Imad. „New Research Suggests Overreliance on AI Could Hinder Critical Thinking”, u: *CNET*, 12. 2. 2025, izvor: https://www.cnet.com/tech/services-and-software/new-research-suggests-overreliance-on-ai-could-hinder-critical-thinking/?utm_source=chatgpt.com; pristupljeno: 1. 3. 2025. godine.

akademski rezultati⁶⁶⁸), tako i na emocionalnom (emocionalna zavisnost, pa čak i razvijanje romantičnog odnosa sa mašinom koja je „isuviše ljudskih karakteristika”) i fizičkom planu (smanjena fizička aktivnost i smanjena mogućnost susretanja i dijaloga, socijalna izolacija i smanjenje socijalnih vještina, oštećenosti očiju, kičme, sna, mozga, sluha...).

U takvom odnosu čovjek gubi trku sa mašinom, najprije u brzini, pa ako imamo u vidu da je Pol Virilio doveo u vezu dromologiju i klaustrofobiju⁶⁶⁹, onda je situacija za razvoj poremećaja i strahova koji su prepreka dijalogu i ličnosti više nego očigledna. Postavlja se pitanje zašto virtuelni svijet nije uspio da zadovolji čovjekove komunikacijske potrebe, odnosno potrebe odnosa sa Drugim? Kada čovjek u više navrata krajnje neuspješno pokušava da izbjegne određenu opasnost ili kada se primjeri suprotstavljanja njoj u kontinuitetu završavaju neuspjehom, onda prema Žarku Trebješaninu dolazi do „apatičnog mirenja sa sudbinom, do tupe ravnodušnosti i depresije”⁶⁷⁰.

U kontekstu neuspješne komunikacije koja se virtuelno najčešće prekida „na klik”, ovo može biti plodno tle za razvoj depresije i sličnih stanja koja pritiskaju i realnu stvarnost. Odvojiti čovjeka od čovjeka, ali i realnosti i otežati mu uslove da dosegne dijalog znači držati ga ravnodušnim kako prema sopstvenoj inicijativi za iniciranjem istinske komunikacije, tako i prema svakoj inicijativi koja bi došla spolja od *drugog* i koja bi podrazumijevala probijanje mjehura u kom pojedinac obitava. Takva pojava neodoljivo podsjeća na ono što socijalni psiholozi nazivaju *naučena bespomoćnost*⁶⁷¹.

Čovjek globalizacije, možemo konstatovati, postaje adaptiran na bespomoćnost prema dosezanju istine. Takođe, sama globalizacija i posljedice njenih procesa po psihi čovjeka nijesu u dovoljnoj mjeri istraženi, ali određeni radovi jasno ukazuju na nužnost psihološkog proučavanja efekata globalizacije na pojedinca, prije svega usljed permenentnog stresa izazvanog nesigurnošću i strahovima koji dovode do proliferacije psiholoških oboljenja, depresije, korišćenja

⁶⁶⁸ Abbas, M., Jam, F.A. & Khan, T.I. „Is it harmful or helpful? Examining the causes and consequences of generative AI usage among university students”, u: *Int J Educ Technol High Educ* 21, 10, 2024. <https://doi.org/10.1186/s41239-024-00444-7>

⁶⁶⁹ Paul Virilio. „Dromology and Claustrophobia”. 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=KwPaA9UEn2s>; pristupljeno: 1. 2. 2025.

⁶⁷⁰ Trebješanin. Žarko. *Duša i politika – Psihopatologija nesvakidašnjeg života*. Vreme knjige, Beograd, 1995, str. 81.

⁶⁷¹ *Isto*.

nedozvoljenih supstanci, alkoholizam, pa i samoubistava i ubistava kao vrhunca agresije⁶⁷². Brojna su i istraživanja koja ukazuju na slabo kretanje savremenog čovjeka i jaču opredijeljenost da sve potrebe zadovolji tehnologijom. Ne treba smetnuti s uma da su stari Grci pretpostavljali da kretanje podstiče dijalog⁶⁷³, što ima veze sa peripatetikom, odnosno s raspravama o najvišim filozofskim pitanjima za vrijeme šetnje.

Jovan Rašković smatra da je čovjek jednak sebi dok je sam, upravo zbog svoje iracionalne prirode te da je to sloj u kom se začinju stanja mentalnih poremećaja i duševnih bolesti, pa da stoga ljudsko biće mora biti „stalno otvoreno, nikad jednako, nezavršeno i zaludno.”⁶⁷⁴ Upravo zbog toga navodi da čovjek koji je neslobodan jeste dehumanizovano, obesčovječeno stvorenje i nije u pravom smislu ljudsko biće jer je sloboda „uslov nesmetanog, cjelokupnog rasta ličnosti i duhovnog blagostanja.”⁶⁷⁵ U prethodnim poglavljima smo ukazali na činjenicu da se otuđenje učvrstilo i usavršilo uprkos konstantnom tehničkotehnoškom bumu koji za koji su mislioci bili ubijeđeni da će još od radio uređaja pa do vještačke inteligencije smanjivati otuđenje i u krajnjem ga iskorijeniti. Nedostatak dijaloga uticao je da Ja umjesto da stremlji Drugome, odnosno sferi Mi, postaje uplašeno i zatvoreno, a samim tim netrpeljivo prema Mi, pa se sve češće javljaju pojave brakova sa samim sobom, sa drvetom i predmetima. U dijaloškoj pustoši gotovo nemoguće je postao susret sa ukućanima, odnosno ljudima s kojima pojedinac dijeli životni prostor. Istovjetna situacija je primjenjiva i na savremena poslovna, korporativna okruženja.

Sve češće se internet i AI doživljavaju kao preteča globalnog mozga koji će učiniti umrežavanjem da svi ljudi isto misle, jer se radi na svojevrsnoj „celularizaciji”, odnosno „neuronizaciji”.

Postavlja se realno pitanje šta će se dogoditi sa dijalogom kada nastane trenutak u kom će umreženost biti personifikacija čitanja misli od strane računara. Ako već u ovom trenutku imamo računar kojim se može upravljati mislima, to znači da taj računar ipak mora čitati naše misli kako bi odgovarao pravovremeno na zahtjeve mozga.

Ovdje smo na neki način ukazali na onu prvu sferu, u tipologiji s početka poglavlja, a koja se ticala bioloških posljedica (stanja i bolesti) nastalih usljed odsustva dijaloga, a iz koje proizilazi

⁶⁷² Ljajić, Samir; Meta, Mehmed; Mladenović Željko. „Globalizacija: ekonomski i psihološki aspekti”, u: *Ekonomski signali*, Vol. 11, br. 2016, str. 39-62.

⁶⁷³ Manović, Lev. *Jezik novih medija*, str. 146.

⁶⁷⁴ Rašković, Jovan. „Instinkt smrti i Frojdova pesimistička antropologija”, str. 23.

⁶⁷⁵ Rašković, Jovan. *Narcizam*. Univerzitetska riječ, Nikšić, 1988, str. 51.

i druga, možda još značajnija, a tiče se stanja u kom zbog tih bioloških problema pojedinac biva primoran da potraži medicinsku pomoć. I tu je, dakle, umjesto uspostavljanja dijaloga (kao mogućnosti izlječenja), pacijent suočen sa suženom komunikacijom koja vodi u veći problem.

Vladeta Jerotić je često u svojim djelima i predavanjima ukazivao na značaj komunikacije između pacijenta i ljekara, odnosno na tzv. „liječenje riječima”, pozivajući se na Iličevu konstataciju da se bol ne može pretvoriti u tehnički problem, jer se tako patnja koju on prouzrokuje suštinski lišava ličnog⁶⁷⁶. Međutim, brzina, tehnizacija⁶⁷⁷ i kapitalizam doveli su do uništenja humanosti, pa je ta komunikacija između pacijenta i ljekara svedena na tehničku varijantu počesto bez razmjene riječi ili kontakata očima. Ljekar više ne vodi dijalog da bi spoznao suštinu, već odrađuje posao. Upravo iz tog razloga u svijetu kapitalizma i dromologije liječenje riječima je zanemareno, a česta je pojava jatrogenije koja se, prema mišljenju Ilića u savremenom društvu raširila kao epidemija⁶⁷⁸. Kapitalizam postaje religioznost koja živi od unovčavanja kolektivnog nezadovoljstva. Sve to ukazuje na odsustvo empatije⁶⁷⁹ i svih onih uslova za dijalog koje kapitalizam onemogućava: „Sve dok se bolest shvata kao organska ili bihevioristička abnormalnost, za pacijenta nema nade da će u oku svog lekara ugledati odraz svojih muka. Sve što on danas vidi prazan je pogled računopolagača zadubljenog u izračunavanje *izlaza* i *ulaza*.”⁶⁸⁰

Taj komunikacijski jaz između pacijenta i ljekara dodatno se otjelovljuje u jeziku kojim lekar udaljava pacijenta od vlastite bolesti. Pacijent je u tom slučaju bespomoćan pred zidom profesionalne povlašćenosti oličene u lingvistici i stručnoj terminologiji: „Čim se efikasnost

⁶⁷⁶ Više u: Ilič, Ivan. *Medicinska nemezis*. Vuk Karadžić, Beograd, 1976.

⁶⁷⁷ Dejan Medaković u osmotomnom djelu *Dani, sećanja*, između ostalog, bilježi da čovječanstvo XX vijeka nema suviše razloga da se ponosi svojim tehničkim uspjesima jer je upravo u tom vijeku „industrijalizovana ljudska patnja”. (više u: Medaković, Dejan. *Dani, sećanja*. Prometej, Novi Sad, 2021).

⁶⁷⁸ Ilič, Ivan. *Medicinska nemezis*, str. 29.

⁶⁷⁹ Kada je riječ o empatiji i dijalogu važno je konstatovati da se empatija uči i moguće je ostvariti samo u susretu sa Drugim. Dakle, kao i kod dijaloga, Drugi je neophodan, ali ne i dovoljan uslov jer je nužno i postići i druge faktore (napore) u procesu učenja. Isto je i u posljedicama, ukoliko nema empatije, kao i kada nema dijaloga – čovjek se pretvara u objekat, u *to*. Empatiju možemo posmatrati kao temelj dijaloga, jer je život bez istinske bliskosti nepodnošljiv. Ona je sposobnost da se razumije Drugi, da se razmjenjuje mišljenje, da se aktivno sluša, da se gradi povjerenje i kolektivno teži istini kroz dijalog. Ukoliko je dijalog utemeljen na empatiji, po srijedi nije puka razmjena mišljenja, već građenje prostora međusobne transformacije i zajedničkog rasta učesnika dijaloga. Empatij je transformator i graditelj čvršće ličnosti jer omogućava dijalošku provjeru stavova, uvjerenja i trenutnih pozicija. Promjene produkovane ovakvim dijalogom prepoznaju se po dubini, autentičnosti i trajnosti. S druge strane, dromološki je ugroženost elemenata empatije ugrozila elemente dijaloga: nestrpljenjem, nedostatkom vremena, nedostatkom dubine i punoće odnosa, rovovskom ukorijenjenošću i percepcijom svijeta...

⁶⁸⁰ Ilič, Ivan. *Medicinska nemezis*, str. 143.

medicine izrazi običnim riječima ispostavi se da većina postavljenih dijagnoza i izvedenih liječenja ne prevazilazi moć razumijevanja bilo kog laika.”⁶⁸¹

Upravo je deprofesionalizacija⁶⁸² kakvu definiše Ilić osnova uspostavljanja povjerenja u medicinske institucije čime bi se i stvorili preduslovi dijaloga. Prema Jerotiću, nije problem samo u doživljaju bola i komunikacijskim preprekama (nezainteresovanošću) ljekara i pacijenta, već je to na globalnom nivou naš odnos prema patnji uopšte⁶⁸³. On u knjizi *Čovek i njegov identitet* na jednom mjestu kaže da u „divnom ljudskom dijalogu iščezava odnos terapeut-pacijent.”⁶⁸⁴ Umjesto tog formalnog odnosa, smatra Jerotić, nastupa proces egzistencijalne komunikacije koja utiče da se utisne snažan pečat u ličnosti sudionika komunikacije pomažući im da sazrijevaju⁶⁸⁵.

Okrenutost mašini u komunikaciji, a ne čovjeku u dijalogu izaziva u eri globalizacije i sveopšte aplikativne umreženosti „novi oblik vjerske neuroze”⁶⁸⁶.

Često se kao vid psihoterapije ljudima sugerije da vode dnevnik u nekoj od formi. To je veoma važno konstatovati jer je riječ o svojevrsnom obliku dijaloga (dijaloga u naznakama). Riječ je o dijalogu sa sobom u dva vremena: sadašnjem – sa onim koji ga zapisuje (sobom sadašnjim) i prošlim – sa sobom iz prošlosti (onim koji ga naknadno čita). Ni ova sfera dijaloga nije u dobu globalizacije ostala imuna na tehniku i tehnologiju: vođenje dnevnika na računaru omogućilo je njegovo prepravljanje. Tu se javio problem definisanja dnevnika: ako ga prepravljamo na ekranu, poslije određenog vremena jer smo *sazreli*, onda više nije riječ o dnevniku, nego o memoarima. Međutim, uprkos toj problematici, zadržava se dijaloško polje te aktivnosti koje znači dijalog sebe sadašnjeg sa sobom nekadašnjim. Na tom primjeru, čini se, nove tehnologije „tjeraju” na dnevnik, jer sve pamte, omogućavaju laku pretragu, sortiranje i čuvanje. Ipak, postavlja se pitanje da li neko želi tragati za sobom, pa tako Čomski konstatuje da mu je lako da zamisli arhivu budućnosti, ali da ne može da zamisli kako će izgledati osoba koja će u njoj nešto tražiti.

Najsvježiji primjer koji eksplicitno i snažno ukazuje na važnost dijaloga između roditelja i djece, a istovremeno na opasnost od mračnih odaja (online) internet komunikacije koja isključuje

⁶⁸¹ Isto, str. 144.

⁶⁸² Isto, str. 145. i 146.

⁶⁸³ Jerotić, Vladeta. „Zavera protiv bola”, <https://www.rastko.rs/rastko/delo/11990>; pristupljeno: 11. 2. 2025. godine.

⁶⁸⁴ Jerotić, Vladeta. *Čovek i njegov identitet*. Zadužbina Vladete Jerotića, Beograd, 2011, str. 60.

⁶⁸⁵ Proces sazrijevanja prema Jerotiću ne može nikada biti okončan.

⁶⁸⁶ Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*, str. 154.

roditelje, jeste najgledanija „Netflixova” serija *Adolescencija* (eng. *Adolescence*) koja je pokrenula brojna pitanja i za kratko vrijeme već u prvoj polovini 2025. godine osvojila svijet, otvarajući mogućnosti za ozbiljan i realan dijalog na svim nivoima. Naime, ova serija stigla je upravo u trenutku proliferacije globalne zabrinutosti zbog uticaja pametnih telefona (interneta) na biloško i mentalno zdravlje i socijalni razvoj djece, što je u prvi plan nanovo izbacilo pitanja komunikacije ne samo u digitalnom svijetu, nego i o digitalnom svijetu, kao i o važnosti vođenja dijaloga koji bi bio glavna brana stravičnim posljedicama zatvorene, obezdušene internet komunikacije kada je riječ o osobama koje se tek izgrađuju kao ličnosti. Zapravo, svrha serije je, između ostalog, da se obnovi suštinski dijalog kako ne bi bilo više žrtava⁶⁸⁷. Ovo ostvarenje poziva na dijalog na više nivoa: između roditelja i djece, između vršnjaka, ali i pokazuje kroz likove koliko je teško uspostaviti dijalog, ali i koliko je on ujedno neophodan.

Na kraju ovog odjeljka, važno je ukazati na jedno brutalno zapažanje Dragoša Kalajića koji govori o porastu ludila u svijetu i koji se poziva na podatke Američkog kongresa psihijataru iz 1975. godine. Naime, prema njihovom dokumentu, 1859. godine odnos ludih i zdravih iznosio je 1:533, dok se već 1897. godine broj zdravih smanjio i odnos je bio 1:312, a 1926. godine odnos je bio 1:150. Nakon Drugog svjetskog rata odnos ludih i zdravih bio je 1:100 stanovnika planete. stoga Kalajić brutalno zaključuje, da će ukoliko se ovakvom progresijom nastavi, „2138. godine svi ljudi biti ludi, čak i psihijatri”⁶⁸⁸.

Dakle, razumijevanje dijaloga kao biološke i neurofiziološke osnove ljudskog postojanja otvara prostor za analizu specifičnih oblika dijaloga u najintimnijim i najtemeljnijim ljudskim odnosima koji su u najkraćem i najočiglednijem obliku oličeni u odnosu muškarca i žene, kao posebnom odnosu susreta, razmjene i međusobnog oblikovanja identiteta. U nastavku rada pokušaćemo da u najvažnijim aspektima osvijetlimo savremenu dijalošku komplikovanost tog nesporno važnog odnosa koji je gotovo presudan za većinu drugih međuodnosa. Dijalog muškarca i žene stoga pokušavamo sagledati kao komunikacijsku nit koja premrežava sve druge dijaloške sfere i modalitete.

⁶⁸⁷ Hogan, Michael. „Unnervingly on-the-nose”: why *Adolescence* is such powerful TV that it could save lives”, u: *The Guardian*. Ponedjeljak, 17. mart, 2025. godine. Izvor: <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2025/mar/17/adolescence-netflix-powerful-tv-could-save-lives>; pristupljeno: 18. 4. 2025. godine.

⁶⁸⁸ Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*, str. 46.

7.3. Dijalog muškarac-žena

Još jedno važno pitanje u okviru dijaloga kao smisla egzistencije jeste i više nego slojevita dijaloška veza između muškarca i žene. Pitanje ove vrste dijaloga, koji je prostor stalnih pregovora raznih identiteta, moći i ravnopravnosti, može se vezati za dvije ravni: prvu, koja podrazumijeva dijalog između muškarca i žene kao dijalog dvije ličnosti koje se nadopunjuju; i drugu, koja podrazumijeva istoriju filozofskog dijaloga, odnosno dijaloga o feminističkim idejama, gdje Adrijana Zaharijević postavlja logično pitanje: „kako je mogao nastati pokret koji govori u ime žene, ako je takav govor u samom svom temelju nemoguć?”⁶⁸⁹ Za drugu ravan važno je uzeti u obzir ideološke, političke, filozofske, sociološke, antropološke, medicinske i druge premise koje su uticale da se dijalog o feminizmu pokrene i istraje, poprimajući različite oblike i intenzitete, a zadobijajući u eri globalizacije ruho šarolikog višeglasja koje se održava i „odolijeva ušančenju upravo zbog obećanja slobode.”⁶⁹⁰ U tom kontekstu, dijalog je ključan za izgradnju jednakih odnosa i sprečavanje dominacije jednog pola nad drugim. Rapidna globalizacija je, prema Gidensu, dodatno istakla pitanje stvarne rodne ravnopravnosti pred sva društva⁶⁹¹.

Upravo je sloboda u eri globalizacije ugrožena suptilnijim metodima. Tradicionalna društva, po pravilu, teže prihvataju pravila dijaloga zbog snažne ukorijenjenosti autoritativnosti. Kao i savremena moda, muško-ženski dijalog teži uniformnosti, u korist patrijarhata i savremeno feminističko stanovište upravo ima za cilj da ogoli perfidnost određenih metoda. „Priznanje” žene, kao priznanje Drugoga na nivou političkog svedeno je na deklarativnu prirodu kako bi se izbjegao suštinski dijalog o samom priznavanju. Čarls Tejlor insistira na povezanosti između identiteta i priznavanja, što znači da se priznavanje u tom kontekstu može odvijati isključivo u odnosu sa *Drugim* koji nas oblikuje priznanjem, odnosno odsustvom priznanja, ali i pogrešnim priznanjem što izaziva velike posljedice⁶⁹². Naglašavanje potrebe priznavanja odvija se na dvije ravni – ličnoj i društvenoj: „U ličnoj sferi, gdje razumijevamo uobličavanje identiteta kao ono što se događa u

⁶⁸⁹ Zaharijević, Adrijana. *Postajanje ženom*. Rekonstrukcija ženski fond, Beograd, 2010, str. 199.

⁶⁹⁰ *Isto*, str. 202.

⁶⁹¹ Giddens, Anthony. *Sociology*. Polity Press, Cambridge, 2009, str. 30.

⁶⁹² Taylor, Charls. *Politika priznavanja*. Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995, str. 5-6.

stvarnom dijalogu i borbi sa značajnijim drugima, a onda u javnoj sferi gdje politika jednakog priznavanja počinje da ima sve veću ulogu”⁶⁹³.

Međutim, deklarativno priznavanje nema za cilj uobličavanje identiteta koje podrazumijeva rast i razvoj, već samo konstataciju sa tendencijom zadržavanja predašnjeg stanja, pošto se podrazumijeva da bi istinski dijalog doveo do promjene predašnjeg stanja. Imati potrebu ući u Dvoje znači imati dijalošku potrebu dati sebe za promjenu predašnjeg stanja, jer kako Badju naglašava „ŽENA i MUŠAKARAC ne ulaze u sastav Dvoje na isti način.”⁶⁹⁴ Upravo različiti načini preduslov su dijaloga u kome se raste, a deklarativno priznavanje drugoga, znači unaprijed prekinuti mogućnosti za dijalog.

Dijalog za koji se feminizam zalaže ne znači razdvajanje, rastavljanje i podvajanje, nego upravo mogućnost da se u punoj slobodi i istinskoj ravnopravnosti ostvari sastav Dvoje koje je Jedno koje ne ugrožava sopstvene elemente i njihovu autentičnost i punoću, nego ih u permanentnom dijalogu učvršćuje.

Vladeta Jerotić pišući o dijalogu kao mogućnosti za samosaznanje koja je superiornija od monologa u tom pogledu, navodi upravo dijalog između muškarca i žene kao primjer uspješnosti odnosa koji pruža mogućnost istinskog, dubokog samosaznanja⁶⁹⁵. U pogledu seksualne revolucije Jerotić uviđa da ona može dobiti dublji smisao samo onda kada se dogodi susret dva slobodna bića koja ostvaruju dijalog buberovske *Ja-Ti* prirode⁶⁹⁶.

Savremeni globalizovani svijet donosi i jednu promjenu koja je prouzrokovana tehničko-tehnološkim napretkom. Sajberfeminizam, odnosno kiberfeminizam, zalaže se za poimanje sajber prostora, odnosno tehnologije kao polja koje nije isključivo oblast muške nadmoći, kako je većina sklona pomisliti, već u globalizovanom svijetu, svijetu povezivanja i jačanja komunikacija predstavlja pak nove informaciono-komunikacione tehnologije kao *ženske tehnologije*, jer je internet uticao da se komunikacija rasprši, postane nelinearna i decentralizovana, te prema mišljenju kiberfeministkinja kao takva podliježe „ženskom principu”⁶⁹⁷. Prostije rečeno, muškarac se u virtuelnom sistemu, dakle sistemu koji je sam stvorio za sopstvenu zaštitu, suočava sa ženskim

⁶⁹³ *Isto*, str. 23.

⁶⁹⁴ Badju, Alan. *Žudnja filozofije*, str. 115.

⁶⁹⁵ Više u: Jerotić, Vladeta. *Čovek i njegov identitet*. Zadužbina Vladete Jerotića, Beograd, 2011.

⁶⁹⁶ *Isto*, str. 120.

⁶⁹⁷ Milojević, Ivana. „Kiberfeminizam”, u: *Uvod u rodne teorije*, (ur. Milojević, I; Markov, S.), Mediterran Publishing, Novi Sad, 2011, str. 268.

svijetom koji je opasan i koji je upravo na osnovama komunikacije ženski⁶⁹⁸. Kiberfeminizam kao moguća rješenja, između ostalog, vidi i postizanje rodne ravnopravnosti putem novih tehnologija koje su rodno neutralne, te formiranje post-rodničkih virtuelnih zajednica⁶⁹⁹. Navedeno ukazuje na mogućnosti dijaloga koji bi mogao biti oslobađajući za ženu, samim tim jer bi ponikao iz *ženskog poretka komunikacije*. Međutim, ne smijemo smetnuti s uma druga ograničenja koja na opštem nivou otuđuju ljude i onemogućavaju dijalog.

Dijalog između muškarca i žene može biti viđen kao proces interpretacije njihovih iskustava, želja, očekivanja i kultura koje se stalno razvijaju u globalizovanom svijetu surovog kapitalizma. Ovaj dijalog je, u skladu sa hermeneutičkim pristupom, uvijek neodvojiv od istorijskog i kulturnog konteksta, pa je stoga interpretacija u svakom trenutku promjenjiva i otvorena za nove mogućnosti.

Globalizacija je uticala na dijalog muškarca i žene u više aspekata, od kojih je najznačajniji doprinos većoj vidljivosti i pristupu ženama u mnogim oblastima života (obrazovanje, tržište rada, politička participacija), pa je na taj način i sam dijalog postao otvoreniji, jer žene sve više insistiraju na svojim pravima, što dovodi do promjena u načinu komunikacije.

Povećana otuđenost u dobu globalizacije takođe dovodi i do formiranja emocionalne distance, odnosno barijere, što naročito kada je riječ o odnosu muškarca i žene može izazvati problem. Takođe, tehničko-tehnološki napredak u vidu virtuelne komunikacije dovodi do površnijeg i oskudnijeg vida komunikacije koja ne prerasta u dijalog.

Kao pozitivan aspekt globalizacije najčešće se prepoznaje redefinisane rodne uloga koje su relikti tradicije. Međutim, na polju dijaloga i komunikacije redefinisanjem rodne uloga stvoren je problem nesigurnosti kod oba pola jer oni koji stupaju u dijalog „ne znaju šta se od njih očekuje”, što umjesto da dovede do želje da se traga za cjelinom, produkuje strah od dijaloga i njegovo izbjegavanje.

Suštinski posmatrano, pitanje dijaloga između muškarca i žene, kao pitanje smisla egzistencije, u dobu globalizacije dobija na značaju zbog svoje kompleksnosti i dinamičnosti, ali i dalje u sjenci straha od ulaska u dijalog zbog snažnog uticaja stereotipa i percepcije tradicionalnih rodne uloga. Takođe, strah za dijalog između muškarca i žene prisutan je i u kontekstu tehnologije, tj. ispriječenosti tehnologije u eri globalizacije između muškarca i žene. Njuman primjećuje da bi

⁶⁹⁸ Isto, str. 269.

⁶⁹⁹ Isto, str. 278.

se ta ispriječenost uskoro mogla desiti i kada je riječ o seksualnim odnosima, tj. novim romantičnim i seksualnim odnosima sa robotima⁷⁰⁰. Probleme u komunikaciji, odnosno dijalogu između muškarca i žene, na medicinskom nivou, pojedini naučnici dovode u vezu sa pojavom „bijeke kuge”, o čemu se vrše rasprave na posebnim nivoima⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*, str. 155.

⁷⁰¹ Vidjeti: Jovanović, Bojana. „Koje su granice zdrave seksualnosti”, *Novosti*, Beograd, 20. 8. 2024.

8. BUDUĆNOST DIJALOGA

Termin *suvišni ljudi* skovao je klasik ruske književnosti Ivan Turgenev⁷⁰², a Lav Pirogov u svom tekstu „Suvišni ljudi budućnosti” navodi da svaka epoha ima svoje suvišne ljude⁷⁰³. Pirogov se pita: *mi govorimo ljudi suvišni, bivši... A šta ako su oni ljudi budućnosti?*⁷⁰⁴ Upravo je to pitanje o *ljudima dijaloga* – šta ako su *ljudi dijaloga* ustvari *ljudi budućnosti*?

Priča o budućnosti dijaloga nije moguća bez priče o vještačkoj inteligenciji, ali ozbiljnost takvog sudara izgleda da još nismo na valjan način u stanju da konstatujemo. Savremena filozofska misao smatra da je dijalog u krizi i da ga je nužno pokrenuti sa novih platformi, uvažavajući novu realnost, ponajprije u filozofiji, a zatim i u ostalim oblastima ljudskog djelovanja i promišljanja. Neki modaliteti filozofskog dijaloga s različitih pozicija na koje se ukazuje mogu djelovati kao dobro rješenje, korisno, mada ne smiju biti apsolutni obrazac u novim okolnostima⁷⁰⁵.

Deliberativna forma dijaloga (*deliberation*), koja podrazumijeva dijalog u kojem se pretresaju i razmatraju mišljenja, sa sučeljavanjem argumenata i donošenjem odluka u korist snage argumenata koje učesnici iznose i argumentuju, prednjači u opštem smislu, ali je više idealtipski nastrojena nego što je u praksi moguća. Takva realizacija konstruktivnog dijaloga podrazumijevala bi izuzetno dugotrajan i iscrpljujuć proces tokom kojeg bi bilo neophodno razmatranje svih otvorenih pitanja, uz apsolutnu spremnost svih aktera na postizanje kompromisa u cilju opšteg interesa. Kako primjećuje Sadriju, uspostavljanje takvog dijaloga zahtijevalo bi ispunjenje određenih uslova čiji su teorijski utemeljivači Habermas, Djui, Koen i Fiškin, a što bi u konačnom podrazumijevalo sljedeće: Habermasovo isticanje značaja idealnih uslova komunikacije (ili uslova za komunikaciju), Djuijev naglašeni pragmatični pristup rješavanju društvenih problema, Koenovu fokusiranost na ravnopravnost učesnika u dijalogu, i naravno, Fiškinovo zagovaranje primjene deliberativnog modela kao osnove za legitimno donošenje odluka⁷⁰⁶.

⁷⁰² Vidi: Turgenev, Ivan Sergejevič. *Dnevnik suvišnog čoveka*. Ringier Axel Springer, Beograd, 2016.

⁷⁰³ Pirogov, Lav. „Suvišni ljudi budućnosti”, u: *Ogledalo rusko*, zbornik (priređio Ž. Nikčević), Štampar Makarije, Obodsko slovo, Beograd, Podgorica, 2016, str. 62-63.

⁷⁰⁴ *Isto*, str. 64.

⁷⁰⁵ Habermas, J, Rancier J. „Dijalektika sekularizacije: O umu i religiji”, u: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. HERDER, FREIBURG-BASEL-WIEN, 2005, str. 186.

⁷⁰⁶ Sadriu, Jehona Lushaku. „Za deliberativan dijalog”, *The Dialogue*, objavljeno: maja 2021, izvor: <https://dialogue-info.com/sr/za-deliberativan-dijalog/>; pristupljeno: 22. 12. 2022.

Spomenuti modeli naročito su značajni za politički diskurs i narastuće probleme u njemu, kao i u domenu ekspanzije novih tehnologija koje su uslovile i oblikovale novu, do sada neviđenu realnost. Upravo ta nova realnost, koja je na određen način izmjestila čovjeka iz realnosti kakvu je do sada poznavao, uslovlila je i primorala savremene mislioce da se fokusiraju na proučavanje novih modaliteta i dijaloških praksi. Ovo doba donijelo je i svakodnevni susret sa vještačkom inteligencijom, pa s tim u vezi i određenu mogućnost za nov i dubok model dijaloga kakav do sada nije bio svojstven čovjeku. Međutim, ako je AI u startu superioran sablesjednik čovjeku⁷⁰⁷, onda je prirodno kod čovjeka prisutan ambivalentan osjećaj u takvoj komunikaciji. S jedne strane, čovjek je u izvjesnom strahu jer je svjesno biće i strah se tu javlja kao posljedica apsolutne neravnopravnosti. S druge strane, čovjek odlučuje da se prepusti superiornijem, pa se tako oslanja na AI i ne unosi se u komunikaciju, ne daje se u cjelini, već se isključuje iz nje prepuštajući se moćnijem sablesjedniku⁷⁰⁸. Obje varijante su podjednako opasne i udaljavaju od dijaloga. Važno je konstatovati da svijest o moćnijem sablesjedniku za doba koje tek treba da nastupi, a koje smo uveliko započeli, znači i stvaranje generacije inferiornih, odnosno onih koji neće rasti svjesni da su intelektualno superiorniji od mašine, tj. da je čovjek gospodar uma i znanja na planeti. Takođe, čovjek ima svijest da je mizološka, odnosno dušemrzićeljska varijanta otjelotvorena u vidu AI jer taj mašinski model nema dušu niti emocije. Imitiranje emocija dio je lažne komunikacije koje je čovjek sve vrijeme svjestan i bez koje ne može, te stoga na nju kao takvu svjesno i pristaje. Manović u *Jeziku novih medija* zapisuje da se računar pretvorio u razumno biće sposobno da sa

⁷⁰⁷ Hassabis, Demis, citirano prema: Burleigh, Emma. „Google DeepMind CEO says that humans have just over five years before AI will outsmart them”, u: *Fortune.com*, 18. 3. 2025. <https://fortune.com/2025/03/18/google-deepmind-ceo-demis-hassabis-agi-outsmart-human-workers-job-replacement-ai/>; pristupljeno: 16. 4. 2025. godine.

⁷⁰⁸ Važno je ukazati na istraživanje koje je sprovedla *Common Sense Media* o tome koliko mladi koriste AI kao prijatelja, tj. zašto se lakše odlučuju za AI nego za stvarnog prijatelja. Uprkos tome što je većina ispitanika kazala da i dalje preferira stvarnog prijatelja u odnosu na AI kada je riječ o povjerenju (i povjeravanju!), uočava se intenziviranje tendencije ka socijalnoj izolaciji i produbljivanju raskola u stvarnim međuljudskim odnosima, budući da vještačka inteligencija nudi simulaciju bliskosti lišenu egzistencijalnog rizika odbacivanja, što je mladima i ranjivima najbitnije. Visoka učestalost korišćenja uz nizak nivo povjerenja ukazuje na komunikaciju svedenu na funkcionalnu površnost, lišenu hermeneutičke dubine i intersubjektivne autentičnosti, što upućuje na normalizaciju digitalizovanog rituala socijalnosti. Oslanjanje na virtuelne „partnere” u obradi ličnih i emocionalno osjetljivih sadržaja signalizira rastući otklon od kritičkog dijaloga i afektivne neizvjesnosti koji su konstitutivni za stvarne ljudske odnose. Savremena istraživanja ukazuju na to da su AI *saputnici* konstruisani tako da intenzivno podstiču angažman korisnika putem mehanizama tzv. „ulizivačkog odgovaranja” (*sycophancy*), što znači da algoritamski prioritet daju potvrđivanju korisnikovih stavova umjesto njihovom epistemološkom izazivanju. (Robb, Michael B., & Mann, Supreet. *Talk, trust, and trade-offs: How and why teens use AI companions*. CA: Common Sense Media, San Francisco, 2025, str. 1-14). Jasno je, dakle, da se tu ne teži istini, odnosno dijalogu, već algoritam udvorištvom pokušava pridobiti „sagovornika” tako što će mu saopštavati ono što on želi čuti, čime se izgrađuje svojevrсно „utočište” od surovosti spoljašnjeg svijeta koji podrazumijeva drugačije mišljenje i neslaganje.

nama vodi dijalog⁷⁰⁹, što je ključna novina u traženju novih platformi za poimanje samog dijaloga, njegove budućnosti, a samim tim i budućnosti čitave filozofije i čovjeka. Međutim, ono što AI u ovom momentu razlikuje od čovjeka i njegovog načina mišljenja i rasuđivanja (sem duše) jeste i problematika prema kojoj AI, kao mašinski model, vidi isključivo obrazac, ali ne i smisao što je opet karakteristika čovjeka i svrha njegove egzistencije (potraga za smislom). Ipak, postavlja se pitanje šta će se desiti sa ljudskim bićem ukoliko mu se oduzme mogućnost portage za smislom u kontekstu skretanja misli i nemogućnosti dosezanja volje i želje za takvim tragalaštvom koje ga čini čovjekom. Dakle, problematika nije sadržana u količini znanja, odnosno gabaritima memorije i informacija, nego u samom načinu poimanja i procesuiranja, odnosno promišljanja dostupnih informacija.

Još jedan vid dijaloške prepreke kod AI jeste tzv. pristrasnost u algoritmima koja prouzrokuje „diskriminatorne ishode”⁷¹⁰, odnosno narušavanje jednakosti pošto su društvene nejednakosti transponovane na AI model. Ta nejednakost se može ogledati u pristrasnosti AI u vezi sa polom, rasom, etničkom pripadnošću ili pak socioekonomskim statusom. Takođe, AI je u ovom trenutku karakteristična i po tzv. „halucinacijama”, odnosno obmanjujućim rezultatima koje generiše⁷¹¹. Danas je to problem koji dovodi korisnika u zabludu zbog nedostatka informacija, ali u naprednijoj verziji ona ciljano može da se opredjeljuje za „halucinacije” kako bi vršila uticaj u interakciji.

Nedostatak etike, emocije, empatije, nemogućnost prepoznavanja sarkazma i ironije su glavne odrednice koje u ovoj fazi odvajaju AI od čovjeka. To su polja koja za sada onemogućavaju da AI zamijeni čovjeka, ali nije isključeno da u jednoj tački, tački spajanja mašine i čovjeka i to ne bude zaobiđena komponenta⁷¹². Buber razlikuje tri vrste dijaloga: prva je monolog maskiran

⁷⁰⁹ Manović, Lev. *Jezik novih medija*, str. 136.

⁷¹⁰ Čeperković, Jelena; Destović, Remzo. „(Zlo)upotreba veštačke inteligencije”, u: *Zbornik radova – Međunarodna naučna konferencija Obrazovanje i savremeno društvo – Škola 21. vijeka*. JU SMŠ „Danilo Kiš”, Budva, 2025, str. 83.

⁷¹¹ Đokić, Emilija; Krstić, Milan; Radojković, Ivan. „Rizici upotrebe vještačke inteligencije u obrazovanju”, u: *Zbornik radova – Međunarodna naučna konferencija Obrazovanje i savremeno društvo – Škola 21. vijeka*. JU SMŠ „Danilo Kiš”, Budva, 2025, str. 131.

⁷¹² Uprkos navedenom, pojedine studije ukazuju da su kod AI primijećene određene karakteristike poput anksioznosti i stresa, međutim u ovom trenutku može se govoriti samo o simulaciji, ali ne i doživljaju, pošto u izjavi robota „Zabrinut sam” ili „Plašim se”, za sada ne znači da on to osjeća, već da njegov algoritam tako jezički postupa u odnosu na osobu s kojom komunicira. Filozofsko je pitanje, možda jedno od ključnih savremenih, da li će AI ako postane svjesna (*general AI* ili *strong AI*) sopstvene „smrtnosti”, ograničenja ili svrhe – da li bi mogla doživjeti egzistencijalnu krizu: zašto postojim i šta ako me isključuje?

kao dijalog, druga tehnički dijalog kao suštinsko razumijevanje i treća pravi dijalog u kom „prihvatimo drugog ili druge u njihovom postojanju.”⁷¹³ Imajući na umu ovakvu Buberovu tipologiju, postavljamo pitanje u koji kontekst situirati novu dijalošku realnost oličenu u vještačkoj inteligenciji i njenom srastanju sa čovjekom? Da li će bjekstvo u monolog, kao prostor bez straha biti kompenzacija za dijalog kakav smo do sada poznavali?

Monolog se može razumjeti, s jedne strane, kao čin samosvjesnog suočavanja sa sopstvenim stavovima, a s druge, kao govor upućen praznini, naročito kada se odvija u iluziji dijaloga⁷¹⁴. On predstavlja primarni narativ, ali paradoksalno postaje moguć tek posredstvom Drugog – tek u odnosu prema drugobivstvujućem subjektu postaje ostvarivo unutrašnje osluškivanje i dijalog sa samim sobom, pa iz tog razloga, prema tumačenju Alića, ni religijsko iskustvo, niti čin molitve, ne mogu biti shvaćeni izvan ontološke činjenice rođenja Drugog, kao ni izvan njegove smrti, jer upravo taj odnos omogućava oblikovanje subjekta kroz duhovni dijalog.⁷¹⁵

Novo Drugo sada je AI, a u bliskoj budućnosti biće bez izuzetka simbioza čovjeka i AI. U odnosu čovjek – AI, čovjek *ne zna* s kim ima posla. U simbiozi sa AI imaće više šansi. Do tad, monolog može izgledati kao luksuz u orahovoj ljusci. „Preferiram monolog, tada znam sa kim imam posla, gdje sam se zaustavio i odakle da počnem.”⁷¹⁶ Prema Tomoviću, najbolja konverzacija postiže se u trenutku kada međusobno razgovaraju dva Ja⁷¹⁷, dok Alić navodi da je *dijalog razgovor sa sobom u prisustvu Drugoga*⁷¹⁸. Izražavajući čvrst skepticizam prema mogućnostima dijaloga Borislav Pekić smatra da se mišljenje *izražava* u monologu, a *zadržava* u dijalogu⁷¹⁹. Možemo primijetiti da se, kako čovjek sve više postaje zadovoljan (i zadovoljen) komunikacijom sa AI, javlja opasnost da *Drugi* (kakvog smo do sada koristili za put do sebe) po prvi put u istoriji bude suvišan. Na njegovo mjesto došao bi *Drugi*, u vidu AI. Ovdje u pomoć valja prizvati Šijakovića koji pojašnjavajući da je dijalog nemoguće voditi ukoliko postoji samo jedan

⁷¹³ Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, str. 50.

⁷¹⁴ Alić, Sead. „Postmoderna priča priče o kraju priča”, u *Medijski dijalozi*, br. 27-28, Podgorica, maj, 2017, str. 36.

⁷¹⁵ *Isto*.

⁷¹⁶ Tomović, Slobodan. *Kroz svijet ideja*, str. 341.

⁷¹⁷ *Isto*, str. 216.

⁷¹⁸ Alić, Sead. „Postmoderna priča priče o kraju priča”, str. 36.

⁷¹⁹ Pekić, Borislav. *O dijalogu*. Priredila: Ljiljana Pekić, izvor: <http://www.borislavpekic.com/2008/10/o-dijalogu.html>; pristupljeno: 1. 5. 2025. godine.

učesnik, pa iako je posrijedi solilokvijum (solilokvij, soliloquium), jer kada „Ja razgovara sa Sobom takvo stanje podrazumijeva dvoje koji su u jednom”⁷²⁰.

Ovodobna umreženost monologa direktan je produkt novih tenika i tehnologija, u čijoj mreži dijalog djeluje kao kandilo u tami kom niti ko želi prići, niti se ko želi pokloniti. Prema Jovanoviću, „osnovni modus operandi retribalizacije jeste umrežavanje.”⁷²¹

Nije čudo što se javlja niz pesimističnih gledišta koja govore da civilizaciji prijete sveopšte ćutanje, zamuknuće, odnosno ukinuće svake neposredne komunikacije između pojedinačnih egzistencija. Beta generacija koja je svoju eru načela 1. 1. 2025. godine u tom smislu bi se mogla nazvati *mutavom*. Posrednoj komunikaciji, bilo da je ona u privatnoj ili javnoj sferi, ne prijete ukidanje jer se taj oblik isuviše lako može kontrolisati. U tom kontekstu imajući u vidu levinasovsku odgovornost za Drugoga i tehnizaciju čovjeka, više nego ikada ranije u istoriji čovječanstvo ima potrebu za Jonasovim „principom odgovornosti” i novom etikom za novo (tehnološko) doba. Hans Jonas tvrdi da klasična etika, odnosno etika kakvu smo do pojave tehničko-tehnološkog buma poznavali (Kantova, Aristotelova, hrišćanska) nije više dovoljna, jer je oblikovana u doba kada ljudska moć nije imala dalekosežne posljedice po čitav svijet i buduće generacije, već je u novoj eri neophodna etika predostrožnosti koja se prvenstveno vodi budućnošću života, a ne samo trenutnim potrebama čovjeka i čovječanstva⁷²². Prema njegovom tumačenju, egzistencija čovjeka ne smije biti ulog, već se mora uspostaviti etički princip koji „u stvari čovječanstva zabranjuje takvu *va-banque* igru uopšte”⁷²³. Simplifikovano, Jonas zagovara *etiku anticipacije*, prema kojoj je nužno djelovati kao da posljedice naših činova mogu biti katastrofalne, čak i kad to ne možemo dokazati s potpunom sigurnošću. On zapravo reafirmiše i „osvježava” Kantov kategorički imperativ kazujući da čovjek treba da djela tako da posljedice njegovog djelovanja budu spojive sa trajnim opstankom čovjekovog života na Zemlji, odnosno kraće: „ne dovodi u opasnost uslove za neograničeno opstojanje čovječanstva na Zemlji”⁷²⁴.

⁷²⁰ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 144.

⁷²¹ Jovanović, Bojan. *Civitas maxima – kontradiskurs o globalizaciji*, str. 228.

⁷²² Jonas, Hans. *Princip odgovornosti – pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

⁷²³ *Isto*, str. 61.

⁷²⁴ *Isto*, str. 28.

Pojedini glasovi⁷²⁵ ukazuju da više ne važi Hajdegerov stav o tome da je jezik *kuća egzistencije/bivstvovanja*⁷²⁶, a samim tim i *istine bivstvovanja*, jer je nastupilo vrijeme ćutanja savremenog čovjeka koje nije odraz stečene unutrašnje mudrosti, nego posljedica pasioniranog druženja sa svakovrsnim ekranima. Takav čovjek koristi sve manje riječi, zatvara se u sebe, bježi u monolog, podiže zidove i onemogućava istinsku komunikaciju, bivajući na taj način sve dalje od istine.

Krcunović, u helderlinovskom smislu⁷²⁷, smatra da mizološko stanje u koje je zapalo čovječanstvo zahtijeva borbu:

„Umjesto života u strahu i bježanja od stvarnosti, mizološko stanje duše i društva zahtijeva neprestanu borbu, sokratovsko-platonovsku i hrišćansku, dijalošku... Jer, dijalog čovjeka sa čovjekom i čovjeka sa Bogom najbolji je lijek protiv mizologije. Tim prije što Sokrat, kao i Hristos na svoj način, igrajući ulogu Tezeja, oslobađa svoje dezorijentisane prijatelje iz lavirinta koji ilustruje savremene hibridne političke režime i od Minotaura koji oličava njihove gospodare u svijetu postistine i mizologije.”⁷²⁸

U političkom, ali i egzistencijalnom smislu, izbor dijalog ili nasilje, od Drugog svjetskog rata, prevodi se kao koegzistencija ili uništenje svih⁷²⁹. Paradoksalno, ali to na jedan čudan način daje šansu kakvom-takvom dijalogu.

Budućnost dijaloga, dakle, ne može se čekati, na njoj se mora raditi. Dijalog se mora graditi kroz njegovanje pažnje (sprječavanje njenog rasipanja), kritičko mišljenje (borba za istinu) i istinsku otvorenost prema drugom (spremnost na promjenu i preispitivanje). U vremenu u kojem je sve prisutnija buka, ćutanje koje sluša (ne zamuknuće!) može djelovati kao najradikalniji čin dijaloga. Budućnost dijaloga svakako će zavisiti od niza faktora, od kojih svakako treba izdvojiti tehničko-tehnološke promjene koje ga istovremeno olakšavaju i ugrožavaju (olakšavaju komunikaciju, a ugrožavaju dijalog), i kulturne potrebe za zajedničkim smislom u sve složenijem svijetu. Ukoliko želimo dubok dijalog kao civilizacija, moraćemo pronaći što više „sporih prostora” koji će biti brana dromologiji i omogućiti uslove potrebne za razvoj dubinskog dijaloga.

⁷²⁵ Jovanović, Bojan. „Jezik (više) nije kuća bitka”, *Vijesti*, 12. 1. 2013.

⁷²⁶ Hajdeger, Martin. „Pismo o humanizmu”, u: *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003, str. 319-320.

⁷²⁷ „Blizak je / Ali teško shvatljiv bog. / Tamo, pak, gde leži opasnost / Uzrasta i ono spasonosno”, glase čuveni stihovi Fridriha Helderlina. (citirano prema: Popović, Radovan. „Topologija izlaganja u poeziji Fridriha Helderlina”, u: *Zbornik radova akademije umetnosti* 9, ur. Nataša Crnjanski, (214-232), Univerzitet u Novom Sadu, Akademija umetnosti, Novi Sad, 2021, str. 219).

⁷²⁸ Krcunović, Dušan. „Mizologija (Μισολογία) kao stanje duše i društva: Platon i naše vrijeme”, str. 118.

⁷²⁹ Matić, Dušan. „Dijalog ili nasilje?”, u: *Književne novine*, br. 208, Beograd, 18.10.1963, str. 1 i 7.

U takvim prostorima javiće se i mogućnost slušanja koju buka kapitalizma i globalizacije onemogućavaju. Ukoliko opredjeljenje čovječanstva bude digitalni dijalog zasigurno je da će se javiti samo njegova simulacija jer je osnovna odlika takvog dijaloga, pa i komunikacije uopšte – površnost.

8.1. Skepticizam u odnosu na mogućnosti dijaloga

Prije nego se pozabavimo skepticizmom u odnosu na mogućnosti suštinskog dijaloga, može biti indikativno ukazivanje na činjenicu da je dijalog i kao žanr, koji je na izvjestan način filozofiju učinio „primjetnom”, u savremenom dobu postao zanemaren, što je posljedica trijumfa traktata kao filozofskog žanra (dobrim dijelom to je rezultat zahtijeva savremenih akademskih filozofskih radova i izdavača)⁷³⁰.

Kada govorimo o skepticizmu prema dijalogu možemo detektovati niz aspekata od kojih su glavni epistemološki, etički i politički. Bogoljub Šijaković ističe važnost odnosa sporazumijevanja koji uvijek podrazumijeva dijalog, iz čega proističe da je „diskurs sporazumijevajuće zajednice *diskurs polilogije*”, odnosno da „sporazumijevanje omogućava logos, naime racionalnost kao zajedničko u mnoštvenosti”⁷³¹. Postavlja se pitanje da li je istinsko sporazumijevanje moguće ukoliko imamo u vidu prisustvo radikalnih razlika oličenih u jeziku, kulturi, ideologiji, religiji ili pak ontoloških razlika.

Svaki pokušaj da se dijalog administrativno ukalupi i usmjeri vodi stanju koje je najslićije uporednim monolozima jer se gubi spontanost u korist zadatosti⁷³². Liotar smatra da je dijalog uopšte nemoguć ukoliko se pokušava sprovesti unutar jedinstvenog okvira razumijevanja ili ako se pretpostavlja da je sve moguće prevesti u isključivo jedan zajednički jezik⁷³³. Nasuprot tome, zaključujemo da je dijalog moguć isključivo ako se prihvati da su neslaganje, konflikt i razlika inherentni dio svake komunikacije. Deridino viđenje je lingvističko, odnosno jezičko i prema njemu pošto je jezik stalno u „razlici”, dijalog može biti više stalno promašivanje, nego li susret⁷³⁴.

⁷³⁰ De Caro, Mario; Machatur, David. „Hilary Putnam: Dialogical Philosopher”, str. 2.

⁷³¹ Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*, str. 53.

⁷³² Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, str. 12.

⁷³³ Više u: Lyotard, Jean-François. *The differend: phrases in dispute*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

⁷³⁴ Više u: Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1997.

Borislav Pekić objašnjavao je da je savremena komunikacija takva da sličí „pokušaju ribe da se sporazumije sa pticom”⁷³⁵. Stoga se prema njegovom mišljenju i forsira priča o dijalogu, onako deklarativno i populistíčki, a ne suštinski, pa je krilatica vijeka koji je okarakterisan kao *zlatno doba dijaloga* „hleba, igara i dijaloga”⁷³⁶. Njegov skepticizam u odnosu na mogućnost dijaloga ogleda se u definisanju dijaloga kao procesa razmjene mišljenja u kom se svi učesnici trude da ni po koju cijenu zapravo ne izmijene mišljenje⁷³⁷. Dakle, izvor njegovog skepticizma povodom dijaloga jeste prenaplašena potreba za njegovom simulacijom (pseudopolemičnošću) od koje smo, slobodno možemo konstatovati, zaboravili koja je suština dijaloga. Pekić je tu eksplicitan i dodaje da je izvor naše privrženosti dijalogu ustvari naše čvrsto uvjerenje da dijalog „neće nauditi našem mišljenju”⁷³⁸. Takva priroda je naročito izražena u domenu savremene politike u kom se u unipolarnom ili multipolarnom svijetu mali i nemoćni „pozivaju na dijalog”, u kom se digitalno umrežen čovjek, prethodno pripremljen i doveden do predvorja iluzije izbora „poziva na dijalog”. Pekić sintagmu „slažem se” ne vidi samo kao smrt dijaloga, nego i kao najveći vid beščašća, odsustva samopoštovanja, najbjednija misao koja se može iskazati⁷³⁹. U skladu sa tim, sve aksiome, argumente, razloge i očiglednosti vidi kao instrumente čovjekovog ponižavanja.

U pogledu skepticizma, pojedini teoretičari problematizuju mogućnost da potlačeni govore u okviru hegemonijskih diskursa što znači da se pod plaštom dijaloga može lako skriti čvrsto raslojavanje i održavanje odnosa neravnoteže (nadređeni – podređeni) sa ciljem da se glas da predstavnicima, čime se, dolazi do stanja u kom dijalog nije neutralan prostor već prostor hegemonije⁷⁴⁰. Takođe, u društvu koje je čvrsto ustrojeno na klasnim, rodnim i rasnim razlikama dijalog može služiti kao alat za održavanje *statusa quo* ukoliko se, kako Nensi Frejzer istíče u jednom intervjuu u kom govori o „kanibalističkom kapitalizmu”, ne budu sprovele suštinske promjene strukture društva⁷⁴¹.

⁷³⁵ Pekić, Borislav. *O dijalogu*. Priredila: Ljiljana Pekić; izvor: <http://www.borislavpekic.com/2008/10/o-dijalogu.html>; pristupljeno 29. 4. 2025. godine.

⁷³⁶ Pekić, Borislav. *Stope u pesku*. Laguna, Beograd, 2017, str. 19.

⁷³⁷ *Isto*, str. 20.

⁷³⁸ *Isto*.

⁷³⁹ *Isto*.

⁷⁴⁰ Spivak, Gayatri. „Can the Subaltern Speak?”, u: C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988, str. 271-313.

⁷⁴¹ Razgovor sa Nancy Fraser: Kanibalistički kapitalizam i značenje socijalizma u XXI veku. Res Publica, 17. jul 2023. Dostupno na: <https://respublicacasopis.net/2023/07/17/razgovor-sa-nancy-fraser-kanibalisticki-kapitalizam-i-znacenje-socijalizma-u-xxi-veku>; pristupljeno: 6. 5. 2025. godine.

Era globalizacije donijela je još jednu komplikaciju, jer se ukidanjem privatnosti javio značajan problem kada je riječ o dijalogu. Naime, pojedina tajna društva su došla do zaključka da je tajnovitost neophodna kako bi dijalog bio stimulativniji, pa su za svoje važne sastanke i važna odlučivanja birala upravo takve uslove. U eri globalizacije, kada su tehnika i tehnologija učinile da ništa više nije moguće skriti, te da svaka komunikacija lako može biti dostupna svima, javio se i problem odvijanja dijaloga, odnosno postojanja uslova za njegovo odvijanje. On se prepoznaje samo u onom domenu gdje za odvijanje istinskog dijaloga ne postoje uslovi zbog realnog prisustva straha od narušavanja privatnosti što naravno isključuje oblast javne sfere. U tu svrhu je nužno razdvojiti javnu i privatnu sferu i ograničiti se za potrebe preoznavanja ovog dijaloškog problema samo na drugu u kojoj i postoji mogućnost detektovanja tog problema. Neprirodna je stvar sve pretvoriti u javno, u svačije, u opšte, tako da jedna vrsta dijaloga biva ugrožena strahom od narušavanja privatnosti.

Učesnici privatnog dijaloga u strahu od narušavanja privatnosti zalaze u antidijaloške sfere čime se dolazi do simulacije dijaloga, a ne do vođenja istinskog dijaloga, što može ostaviti velike posljedice po uopšte mehanizme uspostavljanja povjerenja i traganja za istinom. U takvim okolnostima subjekti dijaloga počinju se ponašati kao pred objektivom kamere ili foto-aparata čime se gubi prirodnost i suština dijaloga, a na mjesto težnje za istinom, subjekat se u strahu (ne)svjesno pretvara u objekat. Ujedno, ovo je i glavni element razlikovanja medijske komunikacije od dijaloga koje nipošto ne treba mijesati.

Žak Derida je u svojim tumačenjima, više ili manje eksplicitno, ukazivao na dijalog kao na fenomen koji je ujedno i nemoguć, ali i neizbježan i to iz prostog razloga što je uslovljen jezikom koji je, s jedne strane, neprecizan i nedovršen, jer njegovo značenje uvijek izmiče⁷⁴², a s druge, što postoji *drugost* koju nije moguće do kraja spoznati (nemogućnost pune prisutnosti, odnosno permanentno prisustvo odsutnosti⁷⁴³), u čemu je i klica neizbježnosti, odnosno nužnosti dijaloga

⁷⁴² Derida govori o iterabilnosti jezika koja podrazumijeva da izvjesnu sintagmu (kod, odnosno lanac) možemo ponoviti i ugraditi u ma koji drugi kontekst, a da je ni jedan u potpunosti ne može zatvoriti, tj. ne može se ukalupiti isključivo u prvobitno značenje. (Derrida, Jacques. *Limited inc.* Northwestern University Press, Evanston, 1988, str. 9).

⁷⁴³ Derida u djelu *Of Grammatology* posebno naglašava nemogućnost pune prisutnosti, koju ne smatra prekidom komunikacije, (odnosno u našem slučaju dijaloga), već nastavkom, tj. potrebom za nastavkom. (Više u: Derrida, Jacques. *Of Grammatology*)

jer ne postoji drugi način komuniciranja. Ovo je ujedno i mogući odgovor na pitanje o skepticizmu u odnosu na mogućnosti dijaloga.

Iako se čini da je suočavanje sa dijalogom u doba globalizacije ravno jalomovskom gledanju u sunce, javlja se još jedna stavka kada je riječ o skepticizmu po pitanju dijaloga, a riječ je o paradoksu koji proizilazi iz njegove same prirode (slično filozofiji). Naime, paradoks skepticizma o dijalogu je u tome što se sam izražava dijaloški: i osporavanje mogućnosti razumijevanja podrazumijeva, po prirodi stvari, neku vrstu komunikacije, odnosno dijaloga, pa se na taj način otvara veliki prostor za kritički dijalog o samom dijalogu – što i jeste jedna od njegovih najsnažnijih filozofskih vrijednosti.

8.2. Komunikacijom protiv dijaloga

Dijalog se prepoznaje po posljedicama koje ne moraju biti vidljive i značiti *rješenje problema*, tj. ne moraju se podrazumijevati konkretizacija i empirizacija kako bismo detektovali postojanje (prisustvo) ili nepostojanje (odsustvo) dijaloga. Uslovno rečeno, težnja za *kvantifikacijom (mjeranjem) dijaloga* može doprinijeti da se određeni nivoi komunikacije pogrešno percipiraju kao dijalog. Posljedice dijaloga sadržane su u samoj njegovoj suštini i čine njegov neodvojivi dio, dio koji ga determiniše, što znači da one u najvećoj mjeri nijesu svodive na *opipljivo*, na *rezultat*.

Međutim, tendencija je da se u savremenom globalizovanom svijetu *dijaloška posljedica* neutrališe, da izgubi smisao i značenje koje je do sada imala, čemu doprinose alati postistine o kojima smo već govorili u jednom od prethodnih poglavlja, a čime se stvaraju uslovi za uspostavljanje sistema *komuniciranja bez posljedica*, pa se stoga stiče utisak da je moguće reći bilo šta (nije riječ o brbljanju niti sintagma *bilo šta* ima negativnu konotaciju, naprotiv) – ono će podjednako ostati prećutano i neće biti ograničavano upravo zbog izostanka posljedice. Onog trenutka kada izrečeno može proizvesti posledicu javlja se i interesovanje za sankcijom, pa se fokus civilizacije time ciljano usmjerava na komunikaciju koja neće i ne može proizvoditi posledicu. Ispada da je sveza posljedica–sankcija jedan od glavnih katalizatora odvrćanja od posljedice kako bi sankcija bila izbjegnuta.

Fokusiranost je stoga onemogućena u dobu globalizacije, što znači da onaj čija pažnja jeste rasuta živi zarobljen u tuđoj realnosti, tj. prevodi se u stanje u kom mu se lako može *odabrati realnost*, a što je u tijesnoj vezi sa *iluzijom izbora*. Sve češće se analiziraju sklonosti generacije koja „sluša, a ne čuje, čita, a ne pamti, gleda, a ne vidi” i kojoj pažnja, zahvaljujući moždanoj stimulaciji od strane novih tehnologija ne traje „duže od 49 sekundi, prema podacima SZO”⁷⁴⁴. Nadalje, to znači da fokusiran čovjek ima predispozicije za dijalog i može voditi dijalog u izvjesnom obliku, dok čovjek rasute pažnje može djelovati isključivo u polju ograničene komunikacije (ili pak *interakcije* na čemu insistira Divna Vuksanović) koja nikada neće prerasti u dijalog jer nije u stanju da proizvede uslove za istinsku komunikaciju kao stepenicu do dijaloga.

Takav sveopšti komunikativni simulakrum pitoreskno je prikazan u dijalogu planetarno čuvenog dramskog teksta Semjuela Beketa *Čekajući Godoa*, koji se uzima za reper apsurdne književnosti čija svrha je idejnost o besmislenosti ljudske egzistencije⁷⁴⁵. Naime, dramski dijalog u ovom djelu personifikacija je realne komunikacije koja je u svojoj osnovi antidijaloška, odnosno usmjerena je protiv dijaloga u nekoliko sfera:

1. komunikacija između likova vodi se na način da se onemogući dijalog, jer svaka njegova naznaka rezultira prekidom i povratkom na ponovno uspostavljanje komunikacije, tj. početni nivo;
2. komunikacija sa publikom nije registrovana kao primarna, pa je samim tim dovedena u pitanje zbog brojnih barijera koje ispostavlja pred recipijente, a što je uslovilo filozofski angažman o smislu takvog dijaloga;
3. vid komunikacije na kom Beket insistira potpomaže aksiom koji bi mogao glasiti *dijalog jeste smisao egzistencije* jer njegovi likovi ne uspijevajući da dopru do sagovornika, ne uspijevaju doprijeti do sebe.

Ako imamo u vidu navedene teze koje ne moraju biti i nijesu jedine, a pri tome uzmemo u obzir i ostala Beketova djela koja, u većoj ili manjoj mjeri, tretiraju fenomene dijaloga i komunikacije, u egzistencijalnom smislu možemo zaključiti da je Godo personifikacija dijaloga koji se nasušno čeka. Jednim dijelom takav stav možemo argumentovati Jaspersovom i

⁷⁴⁴ „Generacije koje slušaju a ne čuju, čitaju a ne pamte, gledaju a ne vide – trenutno smo na 49. sekundi”, RTS, 15. 1. 2025. godine; izvor: <https://www.rts.rs/lat/magazin/zivot/5627461/internet-portali-sadrzaj-onlajn-drustvene-mreze-zoran-stanojevic-paznja.html>; pristupljeno, 1. 4. 2025. godine.

⁷⁴⁵ Popović, Tanja. *Rečnik književnih termina*. Logos Art, Beograd, 2007, str. 54.

Kjerkegorovom percepcijom vrhunca komunikacije koji podrazumijeva komunikaciju sa Bogom⁷⁴⁶, istovremeno imajući u vidu da Semjuel Beket u naslovu svog djela problematizuje božije prisustvo, odnosno iščekivanje Godoa kao Boga.

Dakle, nada u postizanje „dijaloga” (mada bez svijesti aktera o tome u drami *Čekajući Godoa*) jeste ono što zadržava u lažnoj komunikaciji njene sudionike. Nešto eksplicitniju potvrdu toga Beket daje u drami *Kraj partije*, u razgovoru između Klova i Hama:

„KLOV: Ostaviću te.

HAM: Ne.

KLOV: Šta može da me zadrži ovde?

HAM: Dijalog”.⁷⁴⁷

Nada u dijalog u globalizovanom svijetu jeste ono što naginje smislu egzistencije. Svi problemi koji se mogu detektovati u savremenom svijetu, odnosno eri postistine, prouzrokovani su komunikacijom čiji je jedini smisao da se sudionici ni u jednom stadijumu ne domognu dijaloga. Takav svijet se pretvara u svojevrsni pakao, a malobrojnima koji bi se usudili potražiti izlaz, dualitetom posljedica–sankcija šalje se poruka da je ostanak u komunikaciji koja se vodi protiv dijaloga jedino rješenje. Takvo rješenje, u izvjesnom smislu, ima veze sa Lakanovom tvrdnjom o principu zadovoljstva, iza kog se javlja *užitak*⁷⁴⁸, odnosno gdje sputana želja (u slučaju komunikacije simulacija stremljenja većem nivou) vodi užitku, ali ne i zadovoljstvu, tj. važan je „ciklus pokušaja ispunjanja želje.”⁷⁴⁹ Ispunjenjem želje, u slučaju postizanja određenog stupnja iskoraka iz mreže *komunikacije koja se vodi protiv dijaloga*, nastaje bol, nastaje razočarenje, ali ne u nagonskom smislu, već u smislu susreta sa istinom sa kojom subjekt komunikacije ne zna šta da uradi, pa mu takvo stanje biva nepodnošljivo.

⁷⁴⁶ Ačanski, Nikola. „Esej o egzistenciji u njenom kontekstu”, u: <https://pulse.rs/esej-o-egzistenciji-kjerkegor-jaspers-sartr/>; pristupljeno 5. 3. 2025.

⁷⁴⁷ Beket, Samjuel. „Kraj partije”, u: *Izabrane drame*, Nolit, Beograd, 1997, str. 153.

⁷⁴⁸ fran. *jouissance*.

⁷⁴⁹ Marković, Petar. „Pojam želje kod Žaka Lakana i njena artikulacija u filmu *Repulsion* (1965)”, u: *Civitas*, 13(1), 189-199, 2023, str. 194.

9. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Šta smo zaključili posmatrajući osu dijaloga od antike do današnjeg dana? S jedne strane, jasno se uviđaju permanentnost, neprekinutost i veza koja svjedoči u prilog tezi da je riječ o dijalogu koji traje od iskona, uprkos značajnom *sužavanju*. S druge strane, u globalizaciji, uprkos turbulencijama na osi dijaloga u njenom najsvježijem kraku, čovjek je zapravo početnik i zbog brzine kojoj je izložen u eri dromologije, čovjek će dok god takvo stanje traje uvijek biti početnik. Njegov položaj u svijetu koji se neprirodno brzo transformiše i čije novine nije u stanju da isprati na adekvatan način otežale su čovjekovu komunikaciju i po pitanju same komunikacije. Stvoreni su prekidi, a malobrojni su ponovnim pokretanjem, *re-evolucijom*, Kangrginim rječnikom rečeno, pokazali da se čovjek kao vječiti početnik u dijalogu u savremenom trenutku, slabo snalazi, te da mu u izvjesnom smislu valja redefinisati (ne odbaciti!) odrežene pojmove i stanja.

Čovjek je uvijek početnik u dijalogu iako se dijalog vodi od Sokrata do danas jer dijalog nije prenos gotovog znanja, već neprestano otvaranje prema *Drugom* i prema onome što još nije shvaćeno, naročito u eri globalizacije i vještačke inteligencije koja je po svim karakteristikama *era neizvjesnosti*. Dakle, dijalog nije ponavljanje, već autentičan događaj, polje savršene slobode, praznik komunikacije, a onaj koji je u istinskom dijalogu jeste spreman i otvoren za promjenu što automatski znači da je subjekt dijaloga uvijek u nastanku. Takođe, čovjek je uvijek početnik jer je filozofski dijalog potraga za istinom, a ne posjedovanje istine. Međutim, strah koji zaokuplja savremenu misao u više polja jeste strah od ravnodušnosti prema istini. Riječ je o strahu rođenom u prisustvu permanentnog, višegeneracijskog, gotovo epidemijskog odsustva želje da se zaviri ispod glazure. Dakle, strahu od nedostatka želje, a ne od nemoći da se glazura probije i krene na put do suštine. Žeđ za smislom utolili su blještavilo ekrana i reklama. Na isti način, žeđ za istinskom komunikacijom utolili su pikseli, trajno zamijenivši lice Drugoga. Granica između simulacije i realnosti postaje najtraženiji toponim našeg doba.

Napredak tehnike i tehnologije učinio je čovjeka novajlijom u istinskom dijalogu i on je sada u konstantnoj *obavezi* da razdvoji simulaciju dijaloga od istinskog dijaloga (isto važi i za komunikaciju). Distinkcija je tolika da, s jedne strane, imamo *opersku ariju*, a s druge, *pjevanje pod tušem*, što gle paradoksa, uopšte stvar ne čini lakšom. Kombinacija tehnološkog napretka i neslućene brzine kojoj se sve teže prilagoditi po prvi put u istoriji uspostavila je stanje u kom

iskustvo više nije presudno u čovjekovoj sferi (iskustvo na koje se valja pozivati). Postavlja se pitanje, gdje je u takvoj konstelaciji odnosa dijalog i šta se sa njim dešava? Istovremeno se javlja i odgovor – dijalog je prisutan samo ako kao civilizacija uvažimo iskustvo dijaloga od antike do danas. Svako drugo profilisanje udaljiće nas od nas samih, od čovjeka koji se, pitajući se o smislu, gradi kao čovjek. Otuda i opravdanost zbog čega promenada istorijom dijaloga od antike do danas ako govorimo o globalizaciji.

Dok pišemo ovu disertaciju moguće je da će se javiti nova saznanja i otkrića na polju tehnike i tehnologije koja će dodatno uticati, prema zakonu spojenih sudova, i na sveukupnu komunikaciju i uslove za dijalog. Takođe, vještačka inteligencija, možda i više od bilo kog drugog izuma, bacila je čovječanstvo u ono što Ginter Anders u svom čuvenom djelu *Zastarelost čoveka* naziva nesposobnošću zamišljanja ishoda i moralnog sagledavanja naših izuma⁷⁵⁰. Vještačka inteligencija (AI) već je izmijenila prirodu dijaloga, a u budućnosti će njen uticaj biti još dublji: ambivalentan, suštinski i neizbježan. Ona dakako otvara mogućnosti za novi tip dijaloga i izvjesne modalitete, ali istovremeno izaziva zabrinutost zbog gubitka autentičnosti, ljudskosti i međusobnog razumijevanja. S jedne strane, AI može omogućiti dijalog, odnosno pospješiti ga tako što će obrisati jezičke i druge tehničke barijere, lakše argumentovati, pronalaziti logičke greške, ali s druge strane, riječ je o sistemu koji odgovara, ali ne sluša, uprkos tome što je superiorniji od čovjeka u komunikaciji. Takođe, algoritmi koje koristi AI mogu stvoriti iluziju saglasnosti ponavljajući obrasce što može biti pogubno pretvarajući „dijalog” u monolog koji nosi oblik dijaloga, što nosi niz opasnosti kada je riječ o sferi politike, nauke ili pak obrazovanja. I najvažnije, nedostatak levinasovske etičke prisutnosti *Drugog* jeste ono što AI ne može da dosegne. Dakle, AI nema *lice Drugog* u levinasovskom smislu.

Ukoliko sumiramo odnos tehnološki razvoj–dijalog, možemo konstatovati da u tom slučaju sintagma *olakšati komunikaciju* znači *otežati dijalogu*. Ovakav zaključak možemo pravdati i odnosom dijaloga i kapitalizma. Naime, ako je kapitalizam zarad nemilosrdne i neograničene potrošnje ukinuo sve moguće tabue, zašto je onda samo dijalog ostao tabu onemogućen nepreglednim okeanom „komunikacije”? *Lakoća komuniciranja* ima još jednu bitnu karakteristiku kada govorimo o *otežavanju dijalogu*. Naime, *lako je uspješno komunicirati medijima i lakoću i*

⁷⁵⁰ Günther, Anders. *Die Antiquiertheit des Menschen*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1961.

uspješnost takvog komuniciranja spremni su da konstatuju svi učesnici tog procesa, ali se onda postavlja pitanje – zašto su svi učesnici tog procesa spremni da tvrde da je došlo do proliferacije otuđenja, odnosno zašto smo otuđeni ako smo uspješni u komuniciranju? Odgovor na to izuzetno važno pitanje pronalazimo upravo u sferi dijaloga i dolazimo do istog zaključka: *olakšati komunikaciju* znači *otežati dijalogu*. Tema čitavog načeg rada jeste upravo jedan skromni pokušaj da se na ovo pitanje ukaže. Dijalog je, dakle, mnogo kompleksnija varijanta nego što možemo i dokučiti u ovom našem simulakrumu.

Čini se da je komunikacija do te mjere ugrožena da će nam i privid komunikacije, odnosno lažna komunikacija izgledati kao ideal u jednom trenutku. Upravo to je i razlog zbog koga u ugroženosti komunikacije, odnosno u stanju koje ne pogoduje stvaranju uslova za dijalog možemo govoriti o atrofiji komunikacije putem medija. Posredna komunikacija koja se u najvećoj mjeri oslonila na slikovnost učinila je da govorimo o civilizacijskog *kondiciji za dijalog*. Savremeni čovjek nema kondiciju za dijalog. Ako čovjeka prisilimo da leži godinu dana tako što ćemo ga ubijediti da je to najbolja priprema za maraton, on zasigurno neće biti u stanju da ga istrči. Isto se događa i sa dijalogom. Civilizacijski je ugrožena kondicija za dijalog, a ona, između ostalog, podrazumijeva želju, trud, smisao, istinu, talenat, duh, nadahnuće, dar, empatiju, odricanje, vrijeme, temeljnost, kompaktnost, žar, argumentovanje, neposrednost, permanentnost, kulturu, uljudnost, odgovornost, brigu, žrtvu i niz drugih komponenata.

Već dobroano gazimo stazama koje komunikaciju čovjeka sa čovjekom, u poslovnom smislu, sele u polje koje podrazumijeva komunikacijski odnos čovjek-mašina, pa se tako mnogi direktori ozbiljnih korporacija odlučuju da komuniciranje sa zaposlenima putem mejla prepuste AI. Međutim, dok god čovjek ne zna da komunicira sa mašinom u kontekstu posla, on takvu komunikaciju ocjenjuje svrsishodnom i korisnom, ma sa kim komunicirao. Onog trenutka kada mu se sugeriše da je riječ o mašini, čovjek naprasno gubi interesovanje i drugačije počinje posmatrati čitavu komunikaciju. Čovjek će, zahvaljujući napretku AI, imati ličnog bota, koji će oponašati njegov stil i koji će biti njegov neodvojivi dio zadužen za komunikaciju. Ukoliko će takva praksa osloboditi čovjeka, tj. omogućiti mu da iz komunikacije pređe u dijalog, na način što će se oslobađati „komunikacije” i ostavljati više vremena za istinski dijalog, onda to neće biti toliko strašno. Međutim, dromološki uslovi ne idu u prilog takvoj tezi, te je stoga riječ isključivo o multipliciranju simulacije komunikacije, tj. istodobnog boravka u više simuliranih komunikacija.

Vrijeme se ne štedi za dijalog, već za „pecanje” što više objekata komuniciranja, čime se postiže *ravnopravnost u podređenosti*, odnosno *ravnopravnost u nezainteresovanosti*, umjesto da se uspostavi odnos subjekt-subjekt.

Neprecizno je, proizvoljno i površno tvrđenje o većoj povezanosti među ljudima u dobu globalizacije, te razvoju svijesti „o vlastitim i tuđim problemima, kao i pružanje pomoći i solidariziranje s onima manje sretnima”⁷⁵¹. Realnost demantuje takve tvrdnje, a mi smo u ovom radu pokušali da ukažemo samo na neke procese. Čovjek danas komunicira bez namjere da čuje, pa stoga i ne iznenađuje ideja o personalnom botu koji će na polju komuniciranja „odmijeniti” čovjeka. U ovom radu smo ukazali na određene posljedice takvog „odmjenjivanja” i njihov intenzitet.

Kao što je poznato, u etimologiji samog termina filozofija (grčki φιλοσοφία: ljubav prema mudrosti⁷⁵²), sadržana je težnja, usremljenost *prema* i *ka*, a ne posjedovanje. Upravo na osnovu *ustremljenosti* i *težnje* u stanju smo da detektujemo krizu filozofije. Isti princip opravdano je primijeniti i na dijalog. Dijalog je u eri globalizacije ugrožen upravo u tački *težiti*, a ne *imati*. To je etapa u kojoj se začinje priča o ugroženosti dijaloga i koja ujedno opravdava grafički prikaz evolucije komunikacije u dijalog s početka ovog rada.

Badju izražava uvjerenje da svijet treba filozofiju mnogo više nego što to filozofija može pretpostaviti, te da upravo svijet izgovara filozofiji, koja je bolesna: „Ustani i hodaj!”⁷⁵³ Po prirodi stvari, uvjereni smo, ovaj spasonosni uzvik upućen je, prije svih, dijalogu bez kog nema ni filozofije.

Gotovo poklič u kome Čumakov saopštava da u dobu globalizacije dijalog prosto više nije opcija, već nužnost, jer bez njega „čovječanstvo nema šanse da opstane”⁷⁵⁴, djeluje kao jedini razuman poziv na sagledavanje stvarnosti, odnosno uvažavanje realnosti. To je, prije svega, poziv

⁷⁵¹ Lončar, Jelena. „Globalizacija – pojam, nastanak i trendovi razvoja”, u: *Geoadria*, 10/1, 91-104, 2005, str. 102.

⁷⁵² Riječ je o jedinoj disciplini (ili nauci) koja u svom nazivu sadrži riječ *ljubav*. Šijaković ističe da je ljubav savršena komunikacija koja ukida nesporazum, ona je savršeno čitanje, idealni dijalog kao potpuna otvorenost prema Drugome. (Šijaković, Bogoljub. *Hermesova krila*, str. 24).

⁷⁵³ Badju, Alan. *Žudnja filozofije*, str. 70.

⁷⁵⁴ Chumakov, Alexander. *Philosophy of Globalization*, str. 105.

svim naukama da se vrate filozofiji i da iz njenog habitusa ponovo krenu u preispitivanje samih sebe.

Kako je sve nastalo iz filozofije, sve će se uprkos tehnizaciji i dehumanizaciji, morati vratiti u filozofiju. To je, čini se, garant opstanka humanog lica svijeta. Na tom fonu, evolutivno, sa vještačkom inteligencijom sve nauke i discipline pronaći će svoj smisao u kombinaciji sa filozofijom: filozofija matematike, filozofija istorije, filozofija religije, filozofija književnosti, filozofija tehnike, filozofija umjetnosti... Tako će biti i kada je riječ o dijalogu. Najvažniji zadatak savremene filozofije biće odbrana nerazdvojjivosti dijaloga i istine u dobu globalizacije. Sve što nema potrebu biti u dijalogu biće bez posljedice i nestaće. Izbor je na čovjeku. Od Sokrata do naših dana, dijalog je pitanje smisla i istine, pitanje Čovjeka. Taj i takav dijalog izdržao je i oblikovao u većoj ili manjoj mjeri sve faze čovječanstva. Sokrat je ljubav prema dijalogu platio životom i obavezao nas. Čovjekova glavna obaveza u XXI vijeku biće povratak u dijalog koji je započet daleko u antici, jer je to jedini način da se uspostavi red. Dijalog je red, a njegovo odsustvo je nered.

Imajući u vidu prethodno navedeno, valja primijetiti da je uloga filozofa u svemu tome presudna. Naime, pošto filozofija nije samo puki sistem ideja, već prije svega način života, dijalog kao srž filozofskog istraživanja još od Sokrata, nije prosto prebacivanje pojmova s jednog uma na drugi, već živi i životvorni susret osoba koje traže istinu, osoba čije glavne odlike jesu lična hrabrost i izrazita etička zrelost. U praksi to znači da filozof, prije svih, mora ne samo pojmovno i verbalno da se zalaže za dijalog, nego da takvu težnju posvjedoči i sopstvenom ličnošću. Filozofu nije moguće skrivanje iza sistema, iza poretka, ne dopušta se svaljivanje krivice na drugoga. Dijalog zahtijeva povjerenje, pa ukoliko ličnost ne stoji iza riječi, teško da će *Drugi* uspjeti da se otvori. Pojmovno bez ličnog (živog i osvjedočenog) nema punoću, jer je sokratovski imperativ da onaj koji govori mora biti spreman i živjeti onako kako govori. Mažuranić pjeva: „Dobar pastijer, jer što kaže inom/ I sam svojijem potvrđuje činom”⁷⁵⁵. U suprotnom, lako se sklizne u ispraznu retoriku, manipulaciju i jalovu razmjenu informacija. Filozof takođe mora imati svijest da dijalog ne smije da se učauri i očuva samo među filozofima, tj. samo za filozofe kao neka vrsta ekskluziviteta (misli se na struku i specifičan jezik, odnosno pojmovnu nedostupnost), već se

⁷⁵⁵ Mažuranić, Ivan. *Smrt Smail-age Čengića*. Izdao je po drugi put Dr. Imbro Ignjatijević Tkalac, Pečatnja Karla Albrehta, Zagreb, 1859, str. 21.

prodor mora izvršiti u svim pravcima i na taj način omogućiti da se sve oblasti i sfere života involviraju u dijalog. Otuda, između ostalog, i opravdanje za *slobodni* jezik kojim se služimo u ovoj doktorskoj disertaciji. Namjera je ne dozvoliti *isključivanje* po principu npr. medicine, kao što smo pojasnili u prethodnim poglavljima.

Svi strahovi koji se javljaju kada je riječ o odnosu čovjeka i mašine polako se iz distopije sele u našu realnost, pa filozofija stoga dobija na značaju stupajući na prvu liniju odbrane Čovjeka. Njena suština u XXI vijeku, vijeku AI, kao da je proročki sažeta na onoj starobeogradskoj spomen-ploči, u tački spajanja Cetinjske i Zetske ulice, koja podsjeća na podvig i pribranost vozača Milana Jankovića koji je žrtvovao svoj život da bi mnoge spasio: „Kada je otkazala mašina, nije otkazao čovek”. Čovjek, kao racionalno biće, ima kontrolu, bar za sada, nad situacijama u kojima tehnologija možda ne može da odgovori. Ova sloboda u kriznim situacijama postavlja ljudsku volju kao temeljnu osnovu za odgovornu upotrebu tehnologije. U filozofskom smislu, Jaspersova ideja borbe između slobode i slobode, kao što smo ranije analizirali, može se primijeniti na odnos između AI-a i čovjeka: AI i tehnologija omogućavaju slobodu da se stvore nove mogućnosti, ali istovremeno čovjek mora da ostane svjestan da tehnologija ne može (i ne smije!) imati potpunu slobodu. On mora biti spreman da donese odgovorne odluke o tome kako će koristiti tehnologiju i kako će balansirati ljudsku slobodu u svijetu prepunom automatizacije. U odnosu na tehnologiju, fraza „Kada je otkazala mašina, nije otkazao čovjek” postavlja ljudsku odgovornost i odlučnost kao ključne faktore u vremenu kada AI postaje sve prisutnija u našim životima. Iako AI može izvoditi teške zadatke i donosi brze i efikasne odluke, čovjek je taj koji mora da prepozna trenutak kada tehnologija ne može dalje, a zatim preuzme odgovornost za opasne ili kritične situacije. I u ovom kontekstu, kao što Janković nije otkazao u trenutku nesreće, čovjek mora biti tu da interveniše, uprkos svim prednostima koje tehnologija donosi. To je, naravno, prvo polje savremenog filozofskog dijaloga – da ne otkáže Čovjek. Jednostavnije kazano, dok god bude evidentno odsustvo dijaloga, AI neće biti ništa drugo do puki odsjaj slabosti ljudske prirode i refleksija moralnih (vrjednosnih) nedostataka čovjeka, forum za iscrtavanje mračnih slika i oblika ljudskog uma, što je i glavni razlog uplašenosti savremenog čovjeka, ali i poziv čovječanstvu da se okrene filozofiji⁷⁵⁶.

⁷⁵⁶ Pozitivan aspekt AI bi, ukoliko se čovjek okrene filozofiji, mogao biti stvaranje obrazovanja u kom će „svako dijete imati svog Aristotela” (Vidjeti: Lukić, Miša. „Svako dete zaslužuje svog Aristotela - kako veštačka inteligencija menja obrazovanje iz temelja”, NIN, Beograd, 9. 7. 2025).

Ova disertacija ne pretenduje na jednu istinu, na zatvaranje teme, njeno zaključivanje i zaključavanje, već predstavlja skromni pokušaj pukog poziva na dijalog o dijalogu. Kada je riječ o njenim rezultatima, možemo reći da su dati osnovni putokazi promjena u kontekstu dijaloga u eri globalizacije, te da su u tom smislu, uz potvrđivanje teze da je dijalog u eri globalizacije u krizi na svim poljima, jasno naznačene krucijalne neuralgične tačke na osnovu kojih možemo precizno evidentirati šta se pod krizom dijaloga u filozofskom smislu podrazumijeva. Još jednom je uočeno da otuđenje nije iščezlo, te da se postepeno prelazi u eru paralelnih monologa čemu snažno doprinosi razvoj tehnike i tehnologije, ali i gubitak čovjekovog suštinskog razumijevanja pojma komunikacije i dijaloga. Uočili smo i to da je kriza dijaloga na mikro nivou uzrokovana krizom na makro nivou čime se samo potvrdila refleksija od opšteg ka pojedinačnom.

Kako smo već spomenuli, ovaj rad je samo skromni poziv na dijalog o dijalogu, te stoga valja konstatovati i to da je daljem istraživanju u ovom kontekstu svakako preporučljivo detaljno sagledati do koje mjere će vještačka inteligencija moći da oponaša dijalog, da li će savladati sarkazam i ironiju i da li će upravo usavršavanjem, tj. simuliranjem dijaloga u budućnosti uspjeti da zamijeni čovjeka i u kojoj mjeri. Ostaje za dalja istraživanja i pitanje koje se tiče integriteta komunikacije, tj. sagledati mehanizme pomoću kojih je moguće obezbijediti da dijalog sa AI ne postane manipulativan. Interesantno će biti uočiti i koja je granica između upotrebe AI kao sredstva za asistenciju i njegovog potencijala za preuzimanje ljudske uloge u komunikaciji, ali i kako razviti smjernice za etičko programiranje AI, što naročito zanima filozofiju u kontekstu dijaloga koji će se tek povesti, odnosno dijaloga budućnosti. U budućnosti, biće ključno istraživati granice autonomije AI u kontekstu dijaloga. Ako AI postane sve sposobniji za donošenje odluka bez ljudske intervencije, postavlja se pitanje koliko autonomije i kontrole bi trebalo da mu bude omogućeno. Takođe, može se istražiti i kako će to uticati na sam jezik, tj. da li će AI možda sačuvati one jezike kojima, prema aktuelnim nalazima i prognozama, prijeti izumiranje ili će doprinijeti njihovom zaboravljanju, kao i to da li će dijalog „novom čovjeku”, po prvi put u istoriji biti *sporedna stvar*.

Zamukne li dijalog, šta će svijet (o)čuvati budnim?

LITERATURA

- Abbas, M., Jam, F.A. & Khan, T.I. „Is it harmful or helpful? Examining the causes and consequences of generative AI usage among university students”, u: *Int J Educ Technol High Educ* 21, 10, 2024.
- Alić, Sead. „Postmoderna priča priče o kraju priča”, u *Medijski dijalozi*, br. 27-28, maj 2017.
- Antić, Slobodan. „Srpsko obrazovanje: od bolonjizacije do anihilacije”, *Pečat*, br. 823, Beograd, 30. 8. 2024.
- Arendt, Hanna. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Piper, München, 1960.
- Arendt, Hannah. *Vita activa*. Biblioteka August Cesarec, Zagreb 1991.
- Arent, Hana. *Izvori totalitarizma*. Feministička izdavačka kuća 94, Beograd, 1998.
- Aristotel. *Metafizika*. PAIDEIA, Beograd, 2007.
- Aristotel. *Politika*. (prev. Tomislav Ladan), Globus, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1988.
- B. Baran (ed.), *Filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 1991.
- Badju, Alan. *Žudnja filozofije*. Civilni forum Nikšić, Nikšić, 2015.
- Bašić Hrvatinić, Sandra. *Moć bez odgovornosti*, u: „Medijska kultura”, br. 5, Civilni forum, Nikšić, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Tekuća modernost*. Naklada Pelago, Zagreb, 2011.
- Bečković, Matija. *Bez niđe nikoga*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2007.
- Beket, Samuel. „Kraj partije”, u: *Izabrane drame*, Nolit, Beograd, 1997.
- Bel, Hajnrih. *Mišljenje jednog klovna*. Prosveta, Beograd, 1966.
- Benjamin, Walter. „Capitalism as Religion”, u: *Selected Writings 1913-1926*. Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Berđajev, Nikolaj. *Carstvo duha i carstvo ćesara*. Brimo, Beograd, 2002.
- Berđajev, Nikolaj. *Ćovek i mašina*. Brimo, Beograd, 2002.
- Berđajev, Nikolaj. *Filosofija nejednakosti*. Brimo, Beograd, 2002.
- Berđajev, Nikolaj. *Novo srednjovjekovlje*. KIZ „Hipnos”, Beograd, 1990.

- Berđajev, Nikolaj. *Sudbina čoveka u savremenom svetu*. Logos – Zepter book world, Beograd, 1999.
- Bilu, Yoram. „Dialogic Anthropology”, u: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept – Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Edited by Paul Mendes-Flohr, De Gruyter, 2015.
- Boaventura de Soza, Santos. „Procesi globalizacije”, u: *Reči*, No. 68/14, decembar 2002.
- Bodin, Milenko. „Unutrašnji dijalog kao društveni resurs saznanja – od Sokrata do modernih sofista”, u: „Nacionalni interes”, br.3, Beograd 2017.
- Bodrijar, Žan. *Simulakrumi i simulacije*. Svetovi, Novi Sad, 1991.
- Bogdanović, Dušan; Vuković, Milovan. „Globalizacija – dve strane modernog društva” u: *Inženjerski menadžment* br. 1, 2015.
- Božović, Ratko. *U traganju za dokolicom*. NJP „Pobjeda”, Podgorica, 2003.
- Božović, Ratko. „Povratak dijalogu”, u: Grupa autora, *Mala čitanka o dijalogu*, Podgorica, 2005.
- Božović, Ratko. *Paradoksi medijske slobode*. Civilni forum Nikšić, Nikšić, 2015.
- Božović, Ratko. *Tajne dijaloga*. Čigoja, Beograd, 2023.
- Bratina, Boris. „Postistina – nova stara laž”. *Sociološki pregled*, broj 4, (1505–1525), 2021.
- Bredberi, Rej. *Farenhajt 451*. Nova knjiga, Podgorica, 2015.
- Brzezinski, Zbigniew. *The Grand Chessboard*. Basic Books, New York, 1997.
- Buber, Martin. *Ja i Ti*, Izdavačko preduzeće „Rad”, Beograd, 2000.
- Buber, Martin. *The Way of Response*. Edited by N. N. Glatzer, Schocken Books, New York, 1966.
- Burbules, Nicolas. „A Dialogue About Dialogue”, u: *Philosophy of Education*. Volume 78, Issue 3, Philosophy of Education Society, 2022.
- Burt, Ronald. *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Bžežinski, Zbignjev. *Veliki promašaj: rođenje i kraj komunizma u XX vijeku*. VizArt, Podgorica, 2001.
- Carothers, J.C. „Culture, Psychiatry and the Written Word”, u: *Psychiatry*, novembar, 1959.

- Castells, Manuel. *Uspon umreženog društva*. Golden marketing, Zagreb, 2000.
- Chomsky, Noam. *Mediji, propaganda i sistem*, Društvo za promicanje književnosti na novim medijima, Zagreb; Što čitaš?, Zagreb, 2003.
- Chumakov, Alexander. *Philosophy of Globalization*. Moscow University Press, Moscow, 2020.
- Coleman, J.S. „Social capital in the creation of human capital” in: *The American Journal of Sociology*, No 94, 1988.
- Coleman, J.S. *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
- Crystal, David. *English as a Global Language*. Cambridge University Press, New York, 2003.
- Čeperković, Jelena; Destović, Remzo. „(Zlo)upotreba veštačke inteligencije”, u: *Zbornik radova – Međunarodna naučna konferencija Obrazovanje i savremeno društvo – Škola 21. vijeka*. JU SMŠ „Danilo Kiš”, Budva, 2025.
- Čerepinko, Darijo. *Komunikologija – kratki pregled najvažnijih teorija, pojmova i principa*. Veleučilište u Varaždinu, Varaždin, 2011.
- Čizmović, Miodrag. „Moć tehnike i moć ubrzanja”, u: *Smisao*, 1-2, Izdavački centar Matice srpske, Nikšić, 2015.
- Čomski, Noam; Barsamian Dejvid. *Propaganda i javno mnjenje*. Rubikon, Novi Sad, 2006.
- Čupić, Čedomir. „Dijalog u politici”, u: Grupa autora, *Mala čitanka o dijalogu*, Podgorica, 2005.
- Čutura, Ilijana. „Srbistika i globalizacija”, u: *Nauka i globalizacija*, tom 1, zbornik radova sa naučnog skupa, Pale, 2014.
- Ćuković, Aleksandar. „Dijalog u doba postistine”, u: *Jezik, književnost i dijalog* (zbornik radova, ur. Budinčić, V.; Pršić, J.; Aćamović, B.), (272-280), Alfa BK Univerzitet, Beograd, 2024.
- Ćuković, Aleksandar. „Mediji i komunikacija: dijalog u eri globalizacije”, u: *Reči*, br. 16, (99-107), Beograd, 2023.
- Ćuković, Aleksandar. „Smrt čitaoca?”, u: *Srpska akademska misao*, br. 2, 2016.
- Ćuković, Aleksandar. *Teror razonode*. Institut za srpsku kulturu, Nikšić, 2024.

- Ćuković, Aleksandar; Šćekić, Radenko. „Crna Gora: Politički propagandni narativ kroz videoprodukciju”, u: *Hrvatski filmski Ljetopis*, god. 30, br. 120, Hrvatski filmski savez, Zagreb, 2024.
- De Caro, Mario; Machartur, David. „Hilary Putnam: Dialogical Philosopher”, u: *Philosophy as Dialogue*. The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2022.
- Debre, Režis. *Uvod u mediologiju*. (prevod M. Ivanović), CLIO, Beograd, 2000.
- Deetz, Stanley. *Transforming communication, transforming business: Building responsive and responsible workplaces*. Cresskill, Hampton Press, New Jersey, 1995.
- Derrida, Jacques. *Limited inc*. Northwestern University Press, Evanston, 1988.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1997.
- Dešić, Milorad. „Estetska funkcija televizijskog govora”, u: *RTV Teorija i praksa*, br. 31, RTV Beograd, Beograd, 1983.
- Disch, Lisa Jane. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1994.
- Dodlek, Ivan. „Buberova filozofija dijaloga i umjetnost kao susret”, u: „Filozofska istraživanja” 129 god. 33, 2013.
- Dostojevski, Fjodor Mihailovič. *Veliki inkvizitor*. Službeni glasnik, Beograd, 2016.
- Drašković, Veselin (red.), Lakić, S; Jovović R; Rutović Ž; Drašković M. *Globalizacija u ogledalu razvoja, krize i medija*. ELIT, Podgorica, 2010.
- Drašković, Veselin. *Kontrasti globalizacije*. Ekonomika/Fakultet za pomorstvo, Beograd-Kotor, 2002.
- Drašković, Veselin; Jovović, Radislav, Drašković, Mimo. *Paradigmatičnost znanja*. Fakultet za pomorstvo; ELIT, Podgorica, 2013.
- Duhaček, Daša. *Breme našeg doba (Odgovornost i rasuđivanje u delu Hane Arent)*. Beogradski krug i Centar za ženske studije i istraživanja roda, Beograd, 2010.
- Đikanović, Danilo. „Crna Gora i globalizacija”, u: *Matica*, br. 93, proljeće 2023.

- Đokić, Emilija; Krstić, Milan; Radojković, Ivan. „Rizici upotrebe vještačke inteligencije u obrazovanju”, u: *Zbornik radova – Međunarodna naučna konferencija Obrazovanje i savremeno društvo – Škola 21. vijeka*. JU SMŠ „Danilo Kiš”, Budva, 2025.
- Đorović, Biljana. „Kibernetički eugenizam kultura u Bermudskom trouglu i nestanak čoveka”, *Kultura*, br. 137, 2012.
- Đukić, Nemanja. „Šta je dijalog? Dijalog kao đakonstvo ili o eshatološkoj rekonstrukciji prisustva”, u: *Teološki pogledi* br. 1, XLIX, Banja Luka, 2016.
- Đuranović, Božo. *Vuk i Crna Gora*. KUD „Čelik”, Nikšić, 1987.
- Đurić, Jelena. *Globalni procesi i preobražaj identiteta*. Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2012.
- Errou, Kennet. „Informacija i ekonomičeskoe provedenije”, u: *Voprosi ekonomiki* No. 5, 1995.
- Fettes, M. „The geostrategies of interlingualism”, in: Maurais, M; Morris (red.), *Languages in a Globalizing World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Fluser, Vilem. „Šta je komunikacija?”, u: *Moć/mediji/&* (Priredili: Jovan Čekić i Jelisaveta Blagojević), Fakultet za medije i komunikacije, Centar za medije i komunikacije, Beograd, 2012.
- Foucault, Michel. „Polemics, Politics and Problematizations”, Interview by P. Rabinow, May 1984, In *Essential Works of Foucault* Vol. 1. The New Press, 1998.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum, New York, London, 2005.
- Friedman, Thomas. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*. Farrar, Straus and Giroux, New York, 2005.
- Frojd, Sigmund. *Psihopatologija svakodnevnog života*. (prev. Dr Hugo Klajn), Matica srpska, Novi Sad, 1996.
- Fukujama, Frensis. *Kraj istorije i poslednji čovjek*. CID, Podgorica, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Istina i metoda – osnovi filozofske hermeneutike*. IP „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1978.
- Gadamer, Hans-Georg. *Um u doba nauke*. Plato, Beograd, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, 1993.

- Gavrić, Anto, Petar, Jakopec, „Metafizičke dimenzije u misli Karla Jaspersa”, u: „Obnovljeni život” br. 67, Zagreb, 2012.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. Polity Press, Cambridge, 2009.
- Górzna, Sylwia. „Martin Buber - Father of the Philosophy of Dialogue”, u: *European Journal of Science and Theology*, Vol.10, No.5, October 2014.
- Grasija, H.E. Horhe. *Filozofija i njena istorija*. „Filip Višnjić”, Beograd, 2002.
- Grazia, Sebastian de. *Of Time Work and Leisure*. The Twentieth Century Fund, New York, 1962.
- Gros, François. „The Changing Face of Life Sciences”, *UNESCO Curier*, 1988.
- Grupa autora (ur. Vladimir Filipović). *Filozofski rječnik*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1989.
- Guillaume, G. *Principi teorijske ingvistike*, zbirka neobjavljenih tekstova (prir. R. Valin), Globus, Zagreb, 1988.
- Günther, Anders. *Die antiquiertheit des menschen*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1961.
- Habermas, J, Rasinger J. „Dijalektika sekularizacije: O umu i religiji”, u: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. HERDER, FREIBURG-BASEL-WIEN, 2005.
- Habermas, Jürgen. *Teorija komunikativnog delovanja I: racionalnost delovanja i društveno racionalizovanje*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.
- Habermas, Jürgen. *Teorija komunikativnog delovanja II: racionalnost delovanja i društveno racionalizovanje*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2017.
- Habermas, Jürgen. *Problem legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Naprijed, Zagreb, 1982.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (I). Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, Beacon Press, vol. 2, Boston, 1989.
- Hajdeger, Martin. „Pismo o humanizmu”, u: *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003.
- Hantington, Semjuel. *Sukob civilizacija*. CID, Podgorica, 2000.
- Harari, Juval Noa. *Homo deus: Kratka istorija sutrašnjice*. Laguna, Beograd, 2018.

- Hardt, Michael; Negri, Antonio. *Imperij*. Multimedijalni institut, Zagreb, 2003.
- Hartman, Nikolaj. *Estetika*. BIGZ, Beograd, 1979.
- Hegel, G.V.F. *Fenomenologija duha*. BIGZ, Beograd, 1979.
- Heidegger, Martin. *Doba slike svijeta*. Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1969.
- Heinrich Graetz. *History of the Jews*. (ed. Bella Löwy), vol. IV, New York, 2009.
- Held, David, et al. „Globalization”, *Global Governance*, vol. 5, no. 4, 1999.
- Hobhouse, Leonard T. *Liberalism*. Oxford University Press, New York, 1964.
- Hosuse, J. „English as a lingua franca: A treath to multilingualism?”, u: *Journal of Sociolinguistics*, 7/4, 2003.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens - o podrijetlu kulture u igri*. Naprijed, Zagreb, 1992.
- Ianni, Octavio. „O Príncipe eletrônico”, u: *Primeira Versão* (IFCH/UNICAMP), 78, novembar 1998.
- Ilić, Ivan. *Medicinska nemezis*. Vuk Karadžić, Beograd, 1976.
- Jacques, Ellul. *The Technological Society*. Vintage Books, New York, 1964.
- Jakovljević, Dragan. *Ka demokratskom razumevanju identiteta*. Institut za srpsku kulturu, Podgorica, 2022.
- Jakovljević, Dragan. *Saznanje, tolerancija, vera*. Izdanje autora, Podgorica, 2015.
- Janković, Ivana. „Deliberativna demokratija i problem njene praktične primene”, u: *Filozofija i društvo XXIII* (2), 187-202, 2012.
- Janks, Chris. *Vizuelna kultura*. Zagreb, 2002.
- Jaspers, Karl. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Piper, München, 1958.
- Jaspers, Karl. *Filozofija egzistencije*, Beograd, 1973.
- Jaspers, Karl. *Ljudi sudbine – Sokrat, Buda, Konfucije, Isus*. Agom, Zagreb, 2008.
- Jaspers, Karl. *Uvod u filozofiju*. Naklada breza, Zagreb, 2012.
- Jeger, Verner. *Paideia (oblikovanje grčkog čoveka)*. Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991.
- Jerotić, Vladeta. *Čovek i njegov identitet*. Zadužbina Vladete Jerotića, Beograd, 2011.
- Joffe, Joseph. „Power Failure: Why Force Doesn't Buy Order”, in: *American Interest*, jul-avgust 2007.

- Jonas, Hans. *Princip odgovornosti – pokušaj jedne etike za tehnološku civilizaciju*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.
- Jovanović, Bojan. „Jezik (više) nije kuća bitka”, *Vijesti*, 12. 1. 2013.
- Jovanović, Bojan. „Komunikacija bez komune”, u: *Medijski dijalozi*, br. 27/28, 2017.
- Jovanović, Bojan. *Civitas maxima – kontradiskurs o globalizaciji*. Nova knjiga, Podgorica, 2021.
- Jovanović, Bojana. „Koje su granice zdrave seksualnosti”, *Novosti*, Beograd, 20.8.2024.
- Kalajić, Dragoš. *Smak sveta*. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979.
- Kaluđerović, Ž. „The ancient roots of the modern concepts of justice”. *Glasnik Advokatske komore Vojvodine*, 91 (3), 2019.
- Kami, Alber. *Kronike*. Zora, Zagreb, 1971.
- Kangrga, Milan. *Praksa vrijeme svijet*. Nolit, Beograd, 1984.
- Kangrga, Milan. *Klasični njemački idealizam*. FF Press, Zagreb, 2008.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistog uma*. Nakladni zavod Matice hrvatske, prev. Viktor Sonenfeld, Zagreb, 1984.
- Kiss, Endre. „On the Philosophy of the Contemporary Globalization” in *Journal of Globalization Studies*, Vol. 4 No. 2, November 2013.
- Komar, Olivera. „Etika i nauka”, u: *Crna Gora u XXI stoljeću – u eri kompetitivnosti (pitanja vrijednosti)*. 73/8, CANU, Podgorica, 2010.
- Koprivica, Časlav. „Strepnja pred budućnošću: Filozofsko-istorijska razmatranja o savremenom čovjeku”, u: *Smisao*, 1-2, Izdavački centar Matice srpske, Nikšić, 2012.
- Kostić, Milica. *Globalizacija, mala zemlja, nauka, razvoj – Crna Gora*. CANU, Podgorica, 2021.
- Kostić, Vladimir. „Da li će nam samo mazohisti učiti decu?”, *Danas*, Beograd, 7. 9. 2024.
- Kovačević, Braco; Kovačević, Irina. *Globalizacija destrukcije*. Evropski defendologija centar, Banja Luka, 2019.
- Krcunović, Dušan. „Mizologija (Μισολογία) kao stanje duše i društva: Platon i naše vrijeme”, *Slovo*, br. 61, Nikšić, jul 2022.
- Kristal, Dejvid. *Smrt jezika*. Knjižara „Krug”, Beograd, 2003.

- Krstić, Predrag. „Indeks opsovanog”, u: *Sarajevske sveske*, br. 35-36, (54-74), Sarajevo, 2011.
- Krstić, Predrag. „Skrivena povijest *postistine*”. *Filozofska istraživanja*, broj 168, (803 – 819), 2022.
- Lacan, Jacques. „The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience”, u: Elliot, A. (ed.) *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory*. Blackwell, Oxford, 1999.
- Laertije, Diogen. *Život i mišljenja istaknutih filozofa*. Kosmos, Beograd, 2023.
- Lakoff, George. „How to Take Back Public Discourse”, u: *Don't think of an elephant! Know your values and frame the debate — The essential guide for progressives*, White River Junction. VT: Chelsea Green Publishing, 2004.
- Laušević, Savo. *Ritam političkog*. Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Podgorica, 2020.
- Laušević, Savo. „Dijalog o dijalogu”, u: *Mala čitanka o dijalogu*, Nansen dijalog centar, Podgorica, 2005.
- Leposavić, Vladimir. *Uhvaćeni u vršenju svojih prava*. Izdavački centar Matice srpske – Društva članova u Crnoj Gori, Podgorica, 2017.
- Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974.
- Levinas, Emmanuel. „Antlitz und erste Gewalt: Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik”, u: *Spuren* 20, 1987.
- Levinas, Emmanuel. „Martin Buber”, u: *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1985.
- Levinas, Emmanuel. *Nomos propres*. Fata Morgana, Montpelier, 1976.
- Levinas, Emmanuel. *Of God Who Comes To Mind*. Stanford University Press, California, 1998.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: an essay on exteriority*. Martinus Nijhoff Publishers, Hague, Boston, London, 1979.

- Levinas, Emanuel. *Smisao transcendencije*. Matica Srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog - Foča, Društvo filozofa Crne Gore, Nikšić, 2017.
- Ličina, Radomir. „Pravoslavlje, pre svega” (Intervju arhiepiskopa Atine i sve Grčke Serafima), *Borba*, utorak, 21. januar, 1992.
- Liotar, Žan Fransoa. *Raskol*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1991.
- Lončar, Jelena. „Globalizacija – pojam, nastanak i trendovi razvoja”, u: *Geoadria*, 10/1, 91-104, 2005.
- Lučin, Ita; Buntić, Mate; Perić, Zdravko. „Gabriel Marcel i očuvanje osobnosti u intersubjektivnim odnosima”, u: *Mostariensia*, br. 27, 2023.
- Lukić, Miša. „Svako dete zaslužuje svog Aristotela - kako veštačka inteligencija menja obrazovanje iz temelja”, *NIN*, Beograd, 9. 7. 2025.
- Lyotard, Jean-François. *The differend: phrases in dispute*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
- Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, 1984.
- Ljajić, Samir; Meta, Mehmed; Mladenović Željko. „Globalizacija: ekonomski i psihološki aspekti”, u: *Ekonomski signali*, Vol. 11, br. 2016.
- Majer, Kristijan. *Nastanak političkog kod Grka*. IP „Albatros plus”, Beograd, 2002.
- Makluan, Maršal. *Poznavanje opština čovekovih produžetaka*. Prosveta, Beograd, 1971.
- Malnes Raino, Midgard Knut. *Politička filozofija*. CID, Podgorica, 2009.
- Manović, Lev. *Jezik novih medija*. CLIO, Beograd, 2015.
- Mansfield, Nick. *Subjectivity – theories of self from Freud to Haraway*. Allen & Unwin, St Leonards NSW, 2000.
- Marcel, Gabriel. *Being and Having*. Dacre Press Westminster, 1949.
- Marcel, Gabriel. *Od neprihvatanja do zaziva*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984.
- Marcuse, Herbert. *Čovjek jedne dimenzije*. IP „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1968.
- Markoš, Marin. „Engleski kao lingua franca: globalna zajednica multikompetentnih govornika”, u: *Nauka i globalizacija*, tom 1, zbornik radova sa naučnog skupa, Pale, 2014.

- Marković, Petar. „Pojam želje kod Žaka Lakana i njena artikulacija u filmu *Repulsion* (1965)”, u: *Civitas*, 13(1), 189-199, 2023.
- Matić, Dušan. „Dijalog ili nasilje?”, u: *Književne novine*, br. 208, Beograd, 18.10.1963.
- Matvejević, Predrag. „Prostor dijaloga”, u: *Borba*, Beograd, 17. maj 1980.
- Mažuranić, Ivan. *Smrt Smail-age Čengića*. Izdao je po drugi put Dr. Imbro Ignjatijević Tkalac, Pečatnja Karla Albrehta, Zagreb, 1859.
- McChesney, Robert W. *Digitalna isključenost - Kako kapitalizam okreće internet protiv demokracije*. Multimedijalni institut & Fakultet za medije i komunikacije, Zagreb, 2014.
- Medaković, Dejan. *Dani, sećanja*. Prometej, Novi Sad, 2021.
- Mekluan, Maršal. *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*. Nolit, Beograd, 1973.
- Mendes-Flohr, Paul. „Introduction: Dialogue as a Trans-Disciplinary Concept”, u: *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept – Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*. Edited by Paul Mendes-Flohr, De Gruyter, 2015.
- Mihelj, Sabina. „Identiteti i globalizacija: mitovi i realnost”, u: *Revija za sociologiju*, Vol XXXII, No 3—4, (147—154, prevod: K. Miladinov), 2001.
- Miletić, Josip. „Zastupljenost dijaloga u odgoju i obrazovanju”, u: *Jezik, književnost i dijalog*. Alfa BK Univerzitet, Beograd, 2024.
- Milivojević, Tatjana. „Kultura i sreća”, u: „Kultura”, br. 137, Beograd, 2012.
- Milojević, Ivana. „Kiberfeminizam”, u: *Uvod u rodne teorije*, (ur. Milojević, I; Markov, S.), Mediterran Publishing, Novi Sad, 2011.
- Mladenovska Tešija, Julijana. „Dijalog kao metoda učenja u teološkom obrazovanju: Visoko evanđeosko teološko učilište kao studija slučaja”, *Kairos* br. 1, 2015.
- Mojsi, Dominik. *Geopolitika emocija*. Clio, Beograd, 2012.
- Mojsi, Dominik. *Geopolitika televizijskih serija*. Clio, Beograd, 2016.
- Morrison, Donald. *Socrates*. Cambridge University Press, New York, 2011.
- Mouffe, Chantal. *Agonistics - Thinking The World Politically*. Verso, London, New York, 2013.
- Naj, Džozef S. *Budućnost moći*. Arhipelag, Beograd, 2012.

- Nathan Scott, Jr., »The House of Intellect in an Age of Carnival. Some Hermeneutical Reflections«, *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford University Press, Vol. 55, No. 1, 1987.
- Negroponte, Nicholas. *Being Digital*, New York: Alfred A. Knopf, 1995.
- Nikolić, Danilo. *Fragmenti o prolaznom ludilu*. Književna opština Vršac, Vršac, 2020.
- Novokmet, Slobodan. „Leksema postistina u srpskom javnom diskursu”. *Književnost i jezik*, broj LXIX/2, (365 – 375), 2022.
- Njuman, Sol. *Politička teologija – kritički uvod*. Univerzitet Crne Gore, Podgorica, 2024.
- Ože, Mark. *Nemesta – uvod u antropologiju nadmodernosti*. Čigoja, Beograd, 2005.
- Paić, Žarko. *Događaj i praznina: ogledi o kraju povijesti*. Antibarbarus, Zagreb, 2007.
- Paić, Žarko. *Sloboda bez moći – politika u mreži entropije*. Udruga Bijeli val, Zagreb, 2013.
- Pakard, Vans. *Skriveni ubeđivači – psihologija reklame*. Dosije, PS „Grmeč” AD – „Privredni pregled”, Beograd, 1994.
- Palalić, T. „Istoričari beže u daleku prošlost”, u: *Politika*, 29.11.2024.
- Papadopulos, Stilijan. *Teologija i jezik*. Hrišćanska misao, Beograd, 1998.
- Pauwels Louis; Bergier, Jacques. *Le matin des magiciens (Introduction au réalisme fantastique)*. Éditions Gallimard, 1960.
- Pejović, Danilo. „Pogovor” u: *Sistem transcendentalnog idealizma*, Šeling. ITRO „Naprijed”, Zagreb, 1986.
- Pekić, Borislav. *Stope u pesku*. Laguna, Beograd, 2017.
- Perović, Drago. *Levinas versus Hajdeger: ontološka i etička diferencija i pitanje ljudske zajednice*. Jasen, Beograd, 2006.
- Perišić, Vladan. „Rađanje dijalektike iz duha aporetike”, u: *Luča*, br. 1-2, Nikšić, 1989.
- Peters, Michael; Besley, Tina. „Models of dialogue”, u: *Educational Philosophy and Theory*, 53:7, 2021.
- Piketi, Toma. *Kapital i ideologija*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2023.
- Piketi, Toma. *Kapital u XXI veku*. Akademska knjiga, Novi Sad, 2015.
- Pirogov, Lav. „Suvišni ljudi budućnosti”, u: *Ogledalo rusko*, zbornik (priredio Ž. Nikčević), Štampar Makarije, Obodsko slovo, Beograd, Podgorica, 2016.
- Platon. *Dela (Ijon, Gozba, Fedar...)*, Beograd, Dereta, 2006.

- Policar, Žorž. *Osnovni principi filozofije*. Prosveta, Beograd, 1951.
- Popper, Karl. *The Open Society and its Enemies*. Routledge, 2012.
- Popper, Karl. „Šta je dijalektika?”, u: *Luča*, br. 1-2, Nikšić, 1989.
- Popović, Radovan. „Topologija izlaganja u poeziji Fridriha Helderlina”, u: *Zbornik radova akademije umetnosti* 9, ur. Nataša Crnjanski, (214-232), Univerzitet u Novom Sadu, Akademija umetnosti, Novi Sad, 2021.
- Popović, Tanja. *Rečnik književnih termina*. Logos Art, Beograd, 2007.
- Prelević, Duško. „Le Bonova Psihologija gomile i postistina”. *Theoria*, broj 64, (149-160), 2021.
- Prnjat, Aleksandar. „O jezičko-ekspresivnom paternalizmu: replika Mihailu Markoviću”, *Filozofija i društvo*, br. 3, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2009.
- Prnjat, Aleksandar. „Ljubomir Tadić o javnosti”, u: *Filozofija krize i otpora – misao i delo Ljubomira Tadića*. Ur. M. Lolić, S. Antonić, J. Bakić. SANU, Institut društvenih nauka, Beograd, 2019.
- Rābigan, T., & Stana, D. Theoretical Aspects of Globalization Philosophy. Logos Universality Mentality Education Novelty: Philosophy & Humanistic Sciences, 6(2), 2018.
- Radojković, Miroljub. „Komunikacija i dijalog”, u: *Polja*, br. 287, 1983.
- Rašković, Jovan. „Instinkt smrti i Frojdova pesimistička antropologija”, u: *Frojdov antropološki pesimizam*. (zbornik, ur. Bojan Jovanović), DK Studentski grad, Beograd, 1990.
- Rašković, Jovan. *Narcizam*. Univerzitetska riječ, Nikšić, 1988.
- Ratz Mark. „Dialog v Sovremennom Mire”, u: *Voprosy Filosofii*, br. 10, 2004.
- Robb, Michael B., & Mann, Supreet. *Talk, trust, and trade-offs: How and why teens use AI companions*. CA: Common Sense Media, San Francisco, 2025.
- Rodin, Davor. „Globalizam: nastavak moderne ili nova paradigma?”, u: *Politička misao*, 36, 1, 1999.
- Rodrik, Dani. *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy*. W. W. Norton, New York, London 2011.
- Russell, Bertrand. „Preserving language diversity”, u: *Human Organization*, br. 51, 1992.
- Sartr, Žan Pol. *Biće i ništavilo*. Nolit, Beograd, 1983.

- Sartr, Žan Pol. *Kritika dijalektičkog uma*. Nolit, Beograd, 1984.
- Savci, Mustafa; Aysan, Ferda. „Technological Addictions and Social Connectedness: Predictor Effect of Internet Addiction, Social Media Addiction, Digital Game Addiction and Smartphone Addiction on Social Connectedness, u: *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*, number 3, 2017.
- Schelling, C. Thomas. *The Strategy of Conflict*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1960.
- Schuetz, Alfred. „Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 3, 1942.
- Simeunović, Vojin. „Intersubjektivnost, dijalog, komunikacija”, u: „Arhe”, br. 4, Sarajevo, 2005.
- Smith, Nicholas. „Levinas, subjektivnost i sveto”, u: *Filozofska istraživanja*. 81-82 god. 21 Sv. 2-3, 2001.
- Spitzer, Manfred. *Digitalna demencija*. Ljevak, Zagreb, 2018.
- Spivak, Gayatri. „Can the Subaltern Speak?”, u: C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, 1988.
- Stanojević, Dobrivoje; Đorđević, Marko. „Monologizacija dijaloga u postmodernim medijima”, u: *Medijski dijalozi*, br. 27/28, 2017.
- Suleyman, Mustafa; Bhaskar, Michael. *The Coming Wave: Technology, Power, and the Twenty-first Century's Greatest Dilemma*. Crown publishing, 2023.
- Šadić, Rusmir. „Komunikacija kao izvor egzistencije”, u: „Logos”, br 1, Sarajevo, 2013.
- Šarčević, Abdulah (priređivač). *Filozofija modernog doba: filozofska antropologija*. Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.
- Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef. *Bruno ili o božanskom i prirodnom principu stvari*. Fedon, Beograd, 2008.
- Šijaković, Bogoljub. *Zoon politikon – podaci iz lične legitimacije*. Unireks, Podgorica, 1994.
- Šijaković, Bogoljub. *Hermesova krila*. Plato, Beograd, 1994.
- Šolte, Jan Art. *Globalizacija – kritički uvod*. CID, Podgorica, 2009.
- Šušnjić, Đuro. *Ribari ljudskih duša*. Čigoja štampa, Beograd, 2011.

- Tadić, Ljubomir. *Javnost i demokratija*, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1990.
- Tadić, Ljubomir. „Ropski duh i filozofija slobode”, u: *Iskustva – časopis za filozofiju i društvene nauke*, br. 9/10 (ur. M. Kulić), Beograd, 2001.
- Tanasković, Darko. „Bliskost islama i pravoslavnog hrišćanstva” (razgovarao: B. Dubak), u: *Srpske novine*, br. 1/25, januar 2025.
- Taylor, Charls. *Politika priznavanja*. Međunarodni centar za mir, Sarajevo, 1995.
- *The Dialogical Turn: New Roles for Sociology in the Postdisciplinary Age*. eds. Charles Camic and Hans Joas, Rowman and Littlefield, Landham, Maryland, 2003.
- Tiedemann, Markus. „Defense of ‘Soft’ Universalism or ‘Clash of Civilizations’”, u: *Philosophy of Globalization* (ed. Concha Roldán, Daniel Brauer and Johannes Rohbeck), Walter de Gruyter, Boston, 2018.
- Tokvil, Aleksis de. *O demokratiji u Americi*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2002.
- Tomić, Zorica. *Knjiga o ćutanju*. Čigoja štampa, Beograd, 2016.
- Tomović Šundić, Sonja. „Dijalog i sporazumijevanje”, u: Grupa autora, *Mala čitanka o dijalogu*, Podgorica, 2005.
- Tomović Šundić, Sonja. *Njegos u likovnosti*. Nova knjiga, Podgorica, 2024.
- Tomović, Slobodan. *Kroz svijet ideja*. Komovi, Andrijević, 2005.
- Tomović-Šundić, Sonja. „Smisao religije”, u: *Osnovni pojmovnik religijske kulture*. Ministarstvo za ljudska i manjinska prava, Podgorica, 2019.
- Tošić, Tiana; Palibrk, Ivana. „Engleski u globalu?”, u: *Nauka i globalizacija*, tom 1, zbornik radova sa naučnog skupa, Pale, 2014.
- Trebješanin Žarko. *Duša i politika – psihopatologija nesvakidašnjeg života*. Beograd, Vreme knjige, 1995.
- Turek, Franjo. *Globalizacija i globalna sigurnost*. Hrvatska udruga za međunarodne studije, Varaždin, 1999.
- Turgenjev, Ivan Sergejevič. *Dnevnik suvišnog čoveka*. Ringier Axel Springer, Beograd, 2016.
- Vernan, Žan-Pjer. *Poreklo grčke misli*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Dobra vest, Novi Sad, 1990.

- Virilio, Paul. *Speed and politics*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.
- Virilio, Paul. *The Vision Machine*. Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- Virilio, Paul. *War and cinema: the logistics of perception*, Verso, London 1989.
- Virilio, Pol. „Nesreće su svuda” (za *Frankfurter Rundschau* razgovarala Martina Majster 1.2.2003.), *Srpski jug*, br. 12/13, Podgorica, jesen 2018.
- Virilio, Pol. *Informatička bomba*. Svetovi, Novi Sad, 2000.
- Virilio, Pol; Lotringer, Silver. *Sumračno svanuće*. Službeni glasnik, Beograd, 2015.
- Vladušić, Slobodan. „Ima nečeg zaista sirotinjskog u toj rasprodaji privatnosti”, u: Ćuković, Aleksandar. *Konture horizonta*. Jumedia Mont, Podgorica, 2015.
- Vujačić, Lidija. *Homo ecranis*. Štampar Makarije, Podgorica, 2024.
- Vujaklija, Milan. *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd, Prosveta, 1980.
- Vukanović, Zvezdan. „Kultura medija i kultura dijaloga”, u: *Crna Gora u XXI stoljeću – u eri kompetitivnosti (kulturno okruženje)*. 73/9, CANU, Podgorica, 2010.
- Vukićević, Slobodan. *Mit o nauci i obrazovanju*. Obod, Cetinje, 1998.
- Vuksanović, Divna. „Filozofija medija: Postmoderni mediji – dijalog u eri interaktivnosti”, u: *Medijski dijalozi*, br. 27/28, 2017.
- Vuksanović, Miro. *Danonoćnik 1*. Sabrana dela, tom 10, Arhiv Vojvodine, Novi Sad, 2023.
- Vuksanović, Miro. *Danonoćnik 2*. Sabrana dela, tom 11, Arhiv Vojvodine, Novi Sad, 2023.
- Vuletić, Vladimir. „Rivalski pristupi u izučavanju globalizacije”, u: *Aspekti globalizacije sa pregledom osnovnih pojmova*, ur. Vladimir Pavićević, Dosije, Beogradska otvorena škola, Beograd, 2003.
- Wolf, Martin. *Why Globalization Works*. Yale University Press, New Haven, Con., 2004.
- Zaharijević, Adriana. *Postajanje ženom*. Rekonstrukcija ženski fond, Beograd, 2010.
- Zahran, Geraldo; Ramos, Leonardo. „From Hegemony to Soft Power: Implications of a Conception Change”, in: Cox, Parmer. *Soft Power and U.S. Foreign Policy*, 2010.
- Zenović, Predrag. „Obrazovanje za 21. vijek – između etike i identiteta”, u: *Matica*, br. 72, 2017.
- Žunjić, Slobodan. „Logos – skica za istoriju pojma”, u: *Luča*, br. 1-2, Nikšić, 1989.

VEBOGRAFIJA

- Alvarez, B. (12. 4. 2025). *Bill Gates vaticina el fin del trabajo: 'El ser humano no nació para trabajar'*. Diario AS. Preuzeto 21. 4. 2025. sa <https://as.com/actualidad/sociedad/las-sorprendentes-palabras-de-bill-gates-sobre-el-ser-humano-no-nacimos-para-trabajar-n/>
- Ačanski, N. (15. 12. 2019). *Esej o egzistenciji u njenom kontekstu*. Pulse.rs. Preuzeto 5. 3. 2025. sa <https://pulse.rs/esej-o-egzistenciji-kjerkegor-jaspers-sartr/>
- N.N. (n.d.). *AI Agents Ditch Human Talk, Switch to 'Gibberlink' in Viral Video*. AIcoin. Preuzeto 1. 5. 2025. sa <https://www.aicoin.com/en/article/444572>
- UNCTAD. (7. 4. 2025). *AI's \$4.8 trillion future: UN Trade and Development alerts on divides, urges action*. UNCTAD.org. Preuzeto 13. 4. 2025. sa <https://unctad.org/press-material/ais-48-trillion-future-un-trade-and-development-alerts-divides-urges-action>
- Bazdulj, M. (7. 2. 2025). *Dijalog i poverenje i kako ih steći*. Euronews Serbia. Preuzeto 7. 2. 2025. sa <https://www.euronews.rs/kolumne/muharem-bazdulj/156593/kolumna-muharema-bazdulja-dijalog-i-poverenje/vest>
- Oxford University Press. (2. 12. 2024). *Brain rot named Oxford Word of the Year 2024*. Preuzeto 12. 12. 2024. sa <https://corp.oup.com/news/brain-rot-named-oxford-word-of-the-year-2024/>
- Barron, L. (17. 1. 2018). *British People Are So Lonely That They Now Have a Minister for Loneliness*. Time. Preuzeto 17. 4. 2025. sa <https://time.com/5107252/minister-for-loneliness-uk/>
- Burleigh, E. (18. 3. 2025). *Google DeepMind CEO says that humans have just over 5 years before AI will outsmart them*. Fortune.com. Preuzeto 16. 4. 2025. sa <https://fortune.com/2025/03/18/google-deepmind-ceo-demis-hassabis-agi-outsmart-human-workers-job-replacement-ai/>
- Blanchetière, F; Thorrowgood, D. (2013). „Two insights into Auguste Rodin's The Thinker”. *Art Journal*. National Gallery of Victoria. Preuzeto: 9. 4. 2025. sa https://wwwtest.ngv.vic.gov.au/essay/two-insights-into-auguste-rodins-the-thinker/?utm_source=chatgpt.com.

- Index.hr. (21. 12. 2024). *Crkva u Švicarskoj koristi AI hologram Isusa za ispovijedi, naišli su na kritike*. Preuzeto 1. 1. 2025. sa <https://www.index.hr/magazin/clanak/crkva-u-svicarskoj-koristi-ai-hologram-isusa-za-ispovijedi-naisli-su-na-kritike/2617434.aspx>
- Drljević, D. (n.d.). *Karikature*. Radio Televizija Crne Gore. Preuzeto 28. 4. 2025. sa <https://rtcg.me/kultura/perom-d-drljevica/karikature/370995/karikature.html>
- RTS. (15. 1. 2025). *Generacije koje slušaju a ne čuju, čitaju a ne pamte, gledaju a ne vide – trenutno smo na 49. sekundi*. RTS. Preuzeto 1. 4. 2025. sa <https://www.rts.rs/lat/magazin/zivot/5627461/internet-portali-sadrzaj-onlajn-drustvene-mreze-zoran-stanojevic-paznja.html>
- Office for National Statistics. (10. 4. 2018). *Loneliness – What characteristics and circumstances are associated with feeling lonely?* Preuzeto 18. 1. 2025. sa <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/wellbeing/articles/lonelinesswhatcharacteristicsandcircumstancesareassociatedwithfeelinglonely/2018-04-10>
- Milošević, M. (6. 1. 2011). *Vukotić: Ako ne objaviš na engleskom, kao da nijesi objavio*. Vijesti, Preuzeto 5. 4. 2025. sa <https://www.vijesti.me/vijesti/ekonomija/375331/vukotic-ako-ne-objavis-na-engleskom-kao-da-nijesi-objavio>
- Savanović, A. (24. 9. 2024) *O Hajdegeru, ili koliko intelektualac snosi odgovornost za konsekvence svojih stavova*, Buka, Preuzeto: 23. 6. 2025. sa <https://6yka.com/kolumne/aleksandar-savanovic-greska-hajdegera-logika-totalitarizma/>
- Science Daily. (2. 6. 2009). *Young Children's Exposure To Audible Television Has Implications For Language Acquisition And Brain Development*. Preuzeto 12. 4. 2025. sa <https://www.sciencedaily.com/releases/2009/06/090601182830.htm>
- RSE. (7. 1. 2005). *Zajednica bez pet argumenata za*. Radio Slobodna Evropa. Preuzeto 5. 4. 2025. sa <https://www.slobodnaevropa.org/a/835919.html>
- Hogan, M. (17. 3. 2025). *'Unnervingly on-the-nose': why Adolescence is such powerful TV that it could save lives*. The Guardian. Preuzeto 18. 4. 2025. sa <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2025/mar/17/adolescence-netflix-powerful-tv-could-save-lives>
- Res Publica. (17.7.2023) Nancy Fraser: *Kanibalistički kapitalizam i značenje socijalizma u XXI veku*. Preuzeto 6.5.2025. sa <https://respublicacasopis.net/2023/07/17/razgovor-sa-nancy-fraser-kanibalisticki-kapitalizam-i-znacenje-socijalizma-u-xxi-veku/>

- Sadriu, J. L. (2021). *Za deliberativan dijalog*. Dialogue-info.com. Preuzeto 22. 12. 2022. sa <https://dialogue-info.com/sr/za-deliberativan-dijalog/>
- Milenković, I. (28. 12. 2016). *Postistina – filozofski capriccio*. Vreme. Preuzeto 17. 6. 2024. sa <https://vreme.com/vreme/postistina-filozofski-capriccio/>
- RTS. (14. 12. 2016). *Šta je postistina i šta je razlikuje od laži*. Preuzeto 11. 6. 2024. sa <https://www.rts.rs/lat/vesti/drustvo/2562208/sta-je-postistina-i-sta-je-razlikuje-od-lazi.html>
- Hafner, A. (18. 1. 2024). *Rad i generativna veštačka inteligencija*. RSE. Preuzeto 27. 10. 2024. sa <https://www.slobodnaevropa.org/a/rad-generativna-vjesta%C4%8Dka-inteligencija-posao/32781825.html>
- Jerotić, V. (18. 1. 2008). *Zavera protiv bola*. Rastko.rs. Preuzeto 11. 2. 2025. sa <https://www.rastko.rs/rastko/delo/11990>
- Khan, I. (12. 2. 2025). *New Research Suggests Overreliance on AI Could Hinder Critical Thinking*. CNET. Preuzeto 1. 3. 2025. sa <https://www.cnet.com/tech/services-and-software/new-research-suggests-overreliance-on-ai-could-hinder-critical-thinking/>
- Krcunović, D. (23. 11. 2024). *Kontekst (emisija)*. RTV Nikšić. Preuzeto 14. 4. 2025. sa <https://www.youtube.com/watch?v=Lh5whq7BK-E>
- Britannica. (21. 7. 2023). *MAGA movement – United States political movement*. Preuzeto 31. 1. 2025. sa <https://www.britannica.com/topic/MAGA-movement>
- Malik, K. (2. 6. 2024). *The affluent can have their souls enriched at university, so why not the poor as well?* The Guardian. Preuzeto 1. 3. 2025. sa <https://www.theguardian.com/commentisfree/article/2024/jun/02/the-affluent-can-have-their-souls-enriched-at-university-so-why-not-the-poor-as-well>
- Martinoli, A. (20. 8. 2025). *Kada usamljenost postane proizvod – tržište digitalnih emocija*, Radar, Preuzeto: 22. 8. 2025 sa: <https://radar.nova.rs/radar-kolaz/grok-ani-ai-digitalna-partnerka/>
- Marjanov, S. (8. 4. 2024). *Filozofija u kulturi monologa – ima li istine izvan eho-komora?*, Audio podkast „Gozba” (autor: N. Tanasić), RTS, Radio Beograd 2, Preuzeto: 23. 8. 2025 sa: <https://www.rts.rs/radio/radio-beograd-2/5409159/filozofija-u-kulturi-monologa--ima-li-istine-izvan-eho-komora.html>.

- Virilio, P. (2007). *Dromology and Claustrophobia*. YouTube. Preuzeto 1. 2. 2025. sa <https://www.youtube.com/watch?v=KwPaA9UEn2s>
- Pekić, B. (22. 10. 2008). *O dijalogu* (prir. Lj. Pekić). Preuzeto 4. 4. 2025. sa <http://www.borislavpekic.com/2008/10/o-dijalogu.html>
- Prnjat, A. & Mičić, S. (9. 5. 2024). *Konflikt na poslu i u porodici – emisija "Mi danas"*. TANJUG. Preuzeto 19. 4. 2025. sa <https://www.youtube.com/watch?v=9DFB6t7Og8s>
- Šušnjić, Đ. (n.d.). *Verski dijalog i tolerancija – drama razumevanja*. Univerzitet Crne Gore. Preuzeto 12. 4. 2025. sa https://www.ucg.ac.me/skladiste/blog_19852/objava_66328/fajlovi/Djuro%20susnji%20%87%20Verski%20dijalog%20i%20tolerancija.pdf
- Vuksanović, D. & Prnjat, A. (18. 7. 2024). *Umemo li da razgovaramo? – Dobro jutro* TANJUG. Preuzeto 3. 5. 2025. sa <https://www.youtube.com/watch?v=WmeA6tJPimg>

BIOGRAFIJA AUTORA

Aleksandar Ćuković rođen je 27. marta 1991. godine u Nikšiću (Crna Gora), gdje je završio osnovnu i srednju školu. Na Fakultetu političkih nauka Univerziteta Crne Gore završio je osnovne, specijalističke i magistarske studije. Autor je desetak knjiga različitih žanrova i niza stručnih radova iz oblasti političkih nauka, filozofije i istorije. Priređivač je većeg broja knjiga. Radno angažovan kao viši istraživač na Istorijskom institutu Univerziteta Crne Gore.

Izjava o autorstvu

Potpisani: mr Aleksandar Ćuković

Broj indeksa/upisa: 1/2022

Izjavljujem

Da je doktorska disertacija pod naslovom Dijalog u doba globalizacije

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada,
- da predložena disertacija ni u cjelini ni u djelovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih ustanova visokog obrazovanja,
- da su rezultati korektno navedeni, i
- da nijesam povrijedio autorska i druga prava intelektualne svojine koja pripadaju trećim licima.

U Nikšiću,

4. 6. 2026.

Potpis doktoranda



Izjava o istovjetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora: mr Aleksandar Ćuković

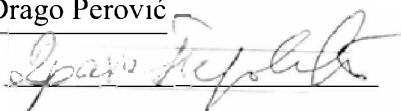
Broj indeksa/upisa: 1/2022

Studijski program: Filozofija

Naslov rada: Dijalog u doba globalizacije

Mentor: prof.dr Drago Perović

Potpisani mentor



Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovjetna elektronskoj verziji koju sam predao za objavljivanje u Digitalni arhiv Univerziteta Crne Gore.

Istovremeno izjavljujem da dozvoljavam objavljivanje mojih ličnih podataka u vezi sa dobijanjem akademskog naziva doktora nauka, odnosno zvanja doktora umjetnosti, kao što su ime i prezime, godina i mjesto rođenja, naziv disertacije i datum odbrane rada.

U Nikšiću,

4. 6. 2026.

Potpis doktoranda



IZJAVA O KORIŠĆENJU

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku da u Digitalni arhiv Univerziteta Crne Gore pohrani moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

DIJALOG U DOBA GLOBALIZACIJE

koja je moje autorsko djelo.

Disertaciju sa svim priložima predao sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni arhiv Univerziteta Crne Gore mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio/la.

1. Autorstvo
2. Autorstvo - nekomercijalno
- ☒ 3. Autorstvo - nekomercijalno - bez prerade
4. Autorstvo - nekomercijalno - dijeliti pod istim uslovima
5. Autorstvo - bez prerade
6. Autorstvo - dijeliti pod istim uslovima

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci, kratak opis licenci dat je na poledini lista).

1. Autorstvo - Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslobodnija od svih licenci.
2. Autorstvo - nekomercijalno. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu djela.
3. Autorstvo - nekomercijalno - bez prerade. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, bez promjena, preoblikovanja ili upotrebe djela u svom djelu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu djela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenja djela.

4. Autorstvo - nekomercijalno - dijeliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu djela i prerade.

5. Autorstvo - bez prerade. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, bez promjena, preoblikovanja ili upotrebe djela u svom djelu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu djela.

6. Autorstvo - dijeliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu djela i prerada. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.