

Boško Pešić

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR–31000 Osijek
bpesic@ffos.hr

Totalitarizam i egzistencija

Prilog razumijevanju pojma osobne odgovornosti kod Hanne Arendt

Sažetak

Ako odgovornost shvaćamo kao zadovoljavajući čovjekov odgovor na situaciju u kojoj se nalazi i takav pojam barem djelomično izuzmemo od paradigmatškog pravno-etičkog obrasca, mogli bismo lako ući u njegovo posve drukčije značenjsko polje koje svoj teorijski diskurs u mnogome zahvaljuje Hanne Arendt. Pojam osobne odgovornosti koji pritom najviše dolazi do izražaja Arendt će u takvom okružju suprotstaviti pojmu političke odgovornosti, napose u njenom rasponu od kolektivne nevinosti do kolektivne krivnje. Osobna odgovornost o kojoj se ovdje radi zapravo počiva na moći prosudbe. Nevolja prosudbe, kako ju naziva Arendt, događa se onda kada ona svoju moć ne nalazi u opće usvojenim pravilima ponašanja. Čovjek kao egzistencija tada neumitno pristupa posebnom ispitu svoje autentičnosti. Koliko osobna odgovornost predstavlja ključ filozofskog razumijevanja egzistencije, pogotovo s obzirom na današnje otežane uvjete u kojima nije jednostavno prepoznati nove znakove uzdizanja totalitarnosti, središnje je pitanje kojega se dohvaća ovo izlaganje.

Ključne riječi

Hannah Arendt, osobna odgovornost, moć prosudbe, egzistencija, totalitarizam

Uvod

»Politička pitanja preozbiljna su da bi ih se prepustilo političarima«,¹ izjavila je Hannah Arendt 1958. godine u svome govoru u čast Karlu Jaspersu, koji je pak kasnije objavljen u njejoj knjizi *Men in Dark Times* (1968.). Na poseban način, a s obzirom na pojam osobne odgovornosti, *ljudi u mračnim vremenima* tema su ovoga izlaganja – onako kako ih kroz obrazlaganje pojma osobne odgovornosti vidi Arendt, odnosno onako kako ih se uopće može razvidjeti. Mračnim vremenima ovdje nazivamo svaki proces uspona i trajanja totalitarnosti. Kao takav, ovaj proces za volju teme mora biti prethodno razjašnjen.

Uspon totalitarnosti u kontekstu razrade teme ne odnosi se toliko na svoju klasičnu definiciju (iako se i ona svakako podrazumijeva) koliko na elemente totalitarnosti koji se pojavljuju u društvima s demokratskim, odnosno pluralnim političkim sustavom. To znači, pojam totaliteta ovdje se neće analizirati toliko u smislu nekog totalnog ovladavanja političkim prostorom koliko se polaže na propitivanje temelja takovrsne mogućnosti. Na taj način dolazimo do ključnog pitanja kojim odiše kompletno filozofsko djelo Hanne Arendt:

1

Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, New York 1968., str. 74.

kako u političkim idejama razotkriti ono metafizičko? Pod ‘metafizičkim’ ovdje mislimo na njen ontoteološki temelj uobličen u nešto što Derrida naziva ‘metafizikom prisutnosti’. Takvu metafiziku u tradiciji europskoga političkoga mišljenja (od Platona do Marxa) Arendt primjerice opisuje u svome djelu *O revoluciji*.²

1.

Zapravo, riječ je o spomenutom prevladavajućem ontoteološkom načelu u korpusu europskoga političkoga mišljenja – onom jednom nasuprot mnoštvu, cjelini koja je iznad svojih dijelova, općoj volji usuprot pojedinačnoj (*volonté générale vs. volonté particulière*), pa se tim putem država, društvo, zajednica, nacija ispostavljaju pojedincu kao zadani. Navedeno načelo najbolje se razaznaje u slučajevima tzv. izvanrednih stanja, onome što se u socijalnom kontekstu običava nazivati krizom i gdje se politička suverenost ogleda u iznimnom, ali tzv. nasušnom posezanju za radikalnim mjerama kršenja ljudskih prava koje se pak opravdavaju činjenicom da je politički sustav, odnosno njegov opstanak doveden u pitanje. Interpretacijski prilično ekstenzivan prostor za razvijanje pitanja izigravanja legaliteta.

Na to pitanje istodobno se nastavlja i drugi problem koji u svim takvim slučajevima možemo sažeto formulirati ovako: kako djelovati u uvjetima gdje je svaki moralni čin zapravo nezakonit? S tim u vezi kristalizira se nekoliko elemenata totalitarnosti na čije potencijale nije imun niti jedan demokratski sustav. Prvi od njih očituje se u tzv. *masovnoj nesposobnosti razlikovanja* u modernom društvu u smislu potrebe za karizmatikom političkom osobnošću koju Arendt ovako ilustrira: »netko tko ne samo ima mišljenja nego ga i predodčuje tonom nepokolebljive uvjerenosti neće tako lako izgubiti ugled ma koliko se često pokazalo da je u krivu«. ³ Pokazuje se da to kao mogućnost postoji u slučajevima izražene političke ravnodušnosti prema zajedničkim poslovima gdje se onda javlja potreba za tzv. jakim čovjekom koji bi preuzeo tu tegobnu obavezu. ⁴

Još radikalniji oblik masovne nesposobnosti razlikovanja izražen je u fatalističkom stavu o uzaludnosti bilo kakvog aktivnog djelovanja s obzirom na vlastiti društveni položaj. Drugi element u tome smislu iskazuje se u latentnom i trajnom savezu političkih elita i rulje ⁵ koje su redovito u »standby stanju« i u svakom trenutku spremne biti borbene aktivirane za »više« političke ciljeve. Karakteristično je, kaže Arendt, da pritom »ključna značajka čovjeka iz mase nisu brutalnost i zaostalost, nego njegova izoliranost i odsustvo normalnih društvenih odnosa«. ⁶ U srži ovih i sličnih problema uglavnom leži postojeće zakonodavstvo koje logikom njihova zanemarivanja ove elemente sustavno izbjegava staviti u fokus svoga interesa, što u nimalo ekstremnom scenariju u konačnici otvara mogućnost uspostave totalitarnog režima.

Kao argument za navedeno uzmimo tek primjer današnje masovne medijske manipulacije. Masovni mediji, koji uobičajeno dobro profitiraju na potrebi javnosti da bude informirana, skrivajući se iza općeg stava neobično živo mogu sudjelovati u očuvanju interesa moćnog političkog establišmenta. Mediji, odnosno onaj vodeći i najutjecajniji njihov dio, na taj se način ispostavljaju kao zaštitnici interesa politički moćnih, dakle bogatih, upravljačkih struktura. Na isturenim rubovima tih struktura permanentno je na provjeri takav jedan mehanizam zaštite i on se kao fenomen pojavljuje na način konstantnog podgrijavanja javnosti senzacijama, aferama, političkim obračunima, u čijem nizanju javnost s vremenom postaje zasićena njihovom ritmikom, što opet za

svoju svrhu ima izazivanje opće nezainteresiranosti, a zapravo širenje opće neosjetljivosti i olakotnog zaborava kao najvećih protivnika javne rasprave.

U principu se radi o tome da se građanska svijest kao nositelj svih načela demokratskog ponašanja nerijetko dovodi u situaciju kompromitiranja vrijednosti kojih bi trebala biti čuvar. Govorimo, dakle, o neuništivim zametcima totalitarne ideje u demokratskom političkom korpusu kakvog do danas poznamo. O tome Arendt kaže:

»Totalitarni pokreti mogući su svugdje gdje ima masa koje su iz ovog ili onog razloga osjetile poriv za političkom organizacijom.«⁷

Pokreti, kako je već naglašeno, kao masovne organizacije u pravilu su skupina izoliranih pojedinaca.

Pogrešno je stoga totalitarne pokrete prosuđivati samo na temelju ideoloških obrazaca (nacije, klase i sl.) koje koriste za manipulaciju masama. Ako ih se uopćeno po nečemu može prepoznavati, to je činjenica zajedničkog neprijateljstva prema javnome političkome prostoru i bilo kakvoj slobodnoj inicijativi. I tu napokon dolazimo do fenomena osobne odgovornosti.

2.

Odmah pritom treba raščistiti da takvo nešto poput kolektivne krivnje za Arendt ne može biti smislen početak rasprave koja smjera razumjeti fenomen osobne odgovornosti. Naime, »ne postoji takvo što kao kolektivna krivnja ili kolektivna nevinost; krivnja i nevinost imaju smisla samo primijenjene na pojedinca«.⁸

Enciklopedijski gledano, pojam odgovornosti relativno je novijega datuma i u tom obliku nema ga do druge polovine osamnaestoga stoljeća, za razliku od samog fenomena odgovornosti koji ima svoju dugu povijest staru koliko i čovječanstvo svjesno snošenja posljedica za ukupno ljudsko činjenje u sasvim osobitom smislu da pred čovjeka stavlja odgovornost i za njegova najneodgovornija djela.⁹ Uzgred, zanimljivo je da pojam odgovornosti u filozofiju sustavnije ulazi tek u 20. stoljeću. U današnjoj pak filozofijsko-pravnoj teoriji općenito se može naići na četiri vrste odgovornosti: 1.) odgovornost temeljena na funkciji unutar pravnog sustava; 2.) uzročno-posljedična odgovornost; 3.) odgovornost temeljena na pravnoj i moralnoj kažnjivosti; te 4.) odgovornost temeljem ubrojivosti kao sposobnosti kontroliranja vlastitog ponašanja.¹⁰

Za našu temu se razrada problema pravne odgovornosti prije svih pokazuje ključnom. Naime, odgovornost pojedinca koji na bilo koji način aktivno su-

2
Usp. Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, New York 1990.

3
Hannah Arendt, *Totalitarizam*, Politička kultura, Zagreb 1996., str. 30.

4
Usp. isto, str. 39.

5
Ovdje se, naime, iskušava teza: u slučaju da ih je više, svaka politička elita potencijalno, prema potrebi, ima svoju rulju.

6
Isto, str. 43.

7
Isto, str. 37.

8
Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003., str. 29.

9
Usp. Hans Jonas, *Princip odgovornost*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990., str. 134.

10
Usp. više o ovoj podjeli u: Herbert L. A. Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford University Press, New York 2008., str. 211 i d.

djeluje u održavanju bilo kojeg, pa i totalitarnog, sustava u osnovi nije upitna. Ali ono što se pritom ispostavlja naročito važnim jest to da osobna odgovornost ni na koji način *ne bi trebala* biti podložna, kako je Arendt naziva, »teoriji o kotačiću« (*cog-theory*). Opravdanje koje za svoje činjenje čovjek nalazi u političkom sustavu nema i ne može imati tu snagu koja bi ga odriješila potencijalne krivnje u pravnom i moralnom smislu ako politički sustav iskazuje svoj zločinački karakter. Premda je sasvim jasno da odgovorno ponašanje koje je u skladu s ozakonjenim propisima kao općim pravilima jest poželjna vrsta ponašanja, ostaje veliko pitanje je li ono bez iznimke time i moralno odgovorno ponašanje. Jedan od nedovoljno prepoznatih indikatora totalitarnog sustava pokazuje se u činjenici da netko i ne mora biti njegov uvjereni pristaša da bi mu se prilagodio i pritom prešao preko svih svojih ranijih moralnih uvjerenja. Riječ je o fenomenu koji pokazuje da tzv. obični ljudi u pravilu nikada ne propituju moralne propise sve dok se oni smatraju društveno prihvaćenim.¹¹ Na tom planu iskušava se istinsko moralno pitanje koje bi trebalo biti od prvorazrednog interesa za političku teoriju posvećenu modusima totalitarne vladavine.

Upravo stoga za Arendt, nakon što je prošla iskustvo sudskog procesa protiv Adolfa Eichmanna, svaki moralni kategorički imperativ (pa i onaj Kantov) mora (p)ostati suspektan. Naime, zlo se pokazuje ne samo kao podbacivanje mišljenja nego i kao njegov principijelan izostanak – izostanak prosudbe. Najprije se to ogleda u tzv. automatizmu savjesti – izraz koji Arendt koristi kako bi opisala ponašanje ljudi koji se (s)nalaze u prilikama promjene općeg sustava vrijednosti.¹² U etičkoj teoriji takav je slučaj poznat kada se moral svede na svoje izvorno tumačenje kao zbroja običaja (*mores*) koje je u ovisnosti o novim okolnostima i u skladu s potrebama (pre)odgoja moguće (i poželjno) zamijeniti nekima drugima.

Na takav slučaj nadograđuje se problem moralne odgovornosti koja ima temelj u tzv. argumentu manjega zla. Naime, ne sudjeluje se izravno u nekom od ozakonjenih oblika kršenja ljudskog prava, ali se moralno opravdanje nalazi u mogućnosti tzv. subverzivnosti iznutra. Navedenome naročito odgovara stav aktera da »za razliku od onih koji nisu bili aktivni u političkome sustavu, mi smo ga koliko smo mogli podrivali iznutra«. Kritika ovoga stava naročito je na cijeni jer dovodi do raskrivanja svega onoga što sa sobom nosi moralno-politički pojam *poslušnost*. Pogubnost toga pojma, smatra Arendt, nalazi se u njegovoj semantičkoj irelevantnosti čijim efektom dospijevamo do obesnaživanja fenomena podržavanja sustava o kojemu se zapravo i jedino radi.¹³ Arendt stoga upozorava na široko rasprostranjen problem neprepoznavanja osobne odgovornosti koja je u raskoraku s političkim sustavom. Na taj način postavlja se ključno pitanje: jesu li oni koji su svjesno potisnuti ili samovoljno izuzeti iz političkog života pravno i moralno odgovorni?

3.

Prema Arendt potrebno je uvijek iznova pokušati sagledati što je više moguće *to* što činimo. Dakle, misliti *o tome* što radimo i to za vrijeme činjenja samog bez obzira što time nailazimo na prastaru otegotnu okolnost u kojoj moralna obveza djelovanja u skladu s onime što je ispravno nije jednoznačno iskaziva unatoč tzv. samorazumljivosti moralnih istina. Nevolja prosudbe (*predicament of judging*), kako ju Arendt naziva, događa se onda kada prosuđivanje svoju moć ne nalazi u opće usvojenim pravilima ponašanja.¹⁴ Iskustvo govori kako je lako zamislivo da većina manjina koja se ne ponaša u skladu

s opće usvojenim ili nametnutim propisima u pravilu smatra nemoralnom. Paradoksalno, uočljivost takve manjine redovito se osigurava njenom jasnom sviješću o zločinu koji se čini u ime sustava i nesudjelovanjem u njemu unatoč legitimitetu koji mu daje sustav.

I time dolazimo do temeljnog određenja osobne ili egzistencijalne odgovornosti koja bi, prema Arendt, bila samo ona odgovornost iskazana kao rezultat samostalne prosudbe situacije u kojoj se čovjek nalazi. Obrnuto u tome smislu, osobna neodgovornost nalazi se u svakom izostanku mišljenja.

Arendt ovdje, kao i na raznim drugim mjestima, *misliti* simbolično tumači jednako kao i Platon, primjerice u *Teetetu* (190a) – kao razgovor duše sa samom sobom.¹⁵ Djelatna moć takvog mišljenja iskazuje se u prosuđivanju čiji je ishod odluka. S druge strane, reći će Arendt, odsustvo mišljenja lako može izazvati pakost. Tada do izražaja dolazi specifična veza između tako shvaćenog mišljenja i sjećanja: »nitko se ne može sjećati stvari koje nije promislio razgovorom sa samim sobom«.¹⁶ Odgovornost je tako neodvojiva od moći prosudbe koja je u svakom slučaju djelatna moć mišljenja.

Ono što za temu nije ključno, ali kao usputnu napomenu nije loše imati na umu, jest to da Arendt teorijski postavlja dvije vrste moći prosuđivanja ovisne o situaciji u kojoj se čovjek nalazi: prosudba iz perspektive djelovanja i prosudba iz perspektive tzv. neutralne pozicije promatrača. Smatram, unatoč gdjegdje drukčijim tumačenjima, da su ove dvije koncepcije u konačnici kompatibilne. Ono što je, pak, krucijalno i što treba posebno naglasiti jest da mišljenje Arendt uvijek nekako dovodi u vezu s činom. Značenje ovoga stava može se izvesti iz dva nesumnjiva utjecaja koja su ovdje primjetna.

S jedne strane, vidi se utjecaj Kantove tri »maksime općeg ljudskog razuma« ili maksime načina mišljenja: 1.) misliti samostalno – biti u stanju misliti bez predrasuda; 2.) misliti na način nekoga drugoga – u smislu staviti se u njegovu poziciju; 3.) misliti permanentno u suglasnosti sa sobom – u smislu dosljednosti vlastita mišljenja.¹⁷ Naravno, ovdje ponovno treba uzeti u obzir odnos prema *sensus communis*, gdje do izražaja dolazi moć prosudbe kao model uspoređivanja vlastitog stava s onim općim, čemu ipak valja prilaziti s oprezom.

S druge strane, primjetan je Heideggerov utjecaj, kojemu je mišljenje zaseban čin,

»... ali čin koji istodobno prekoračuje samu *praxis*. Mišljenje ne prožima djelovanje i spravljanje veličinom nekog učina ni posljedicama nekog djelotvorenja, nego onim neznatnim svoga bezuspješnog izvođenja.«¹⁸

11

Usp. H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, str. 54.

Life of the Mind, Harcourt, New York 1981., str. 75 i d.

12

Usp. isto, str. 40.

16

H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, str. 94.

13

Usp. isto, str. 48.

17

Usp. Immanuel Kant, *Kritika rasudne snage*, Kultura, Zagreb 1957., str. 133.

14

Usp. isto, str. 37.

18

Martin Heidegger, *Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976., str. 361.

15

Može se dakako tu navesti i s njene strane često i rado citirani primjer dijaloga *Gorgija* (482b) o mišljenju kao slaganju sa samim sobom. Više o tome usp. Hannah Arendt, *The*

Presudna bi bila ova neznatnost u bezuspješnom izvođenju. Kod Arendt se na brojnim mjestima ovaj utjecaj najbolje uočava preko njene izražene sklonosti onom načinu mišljenja koji je, makar i u najviše rubnom činu, u svojoj moralnoj vlastitosti istrajan, jer tim putem također možemo doprijeti do osobne odgovornosti kao misaono istaknutog izvanjštenja. To nas na kraju dovodi do Heideggerova pojma savjesti koja »svojim zovom ništa ne objavljuje i ne sadrži nikakvu uputu«, a koji je iz njegovih predavanja Arendt itekako bio poznat.¹⁹ Ranije spomenuta odluka kao rezultat prosudbe ovdje pak dolazi do izražaja kao čovjekov odgovor na savjest u jasnoći mišljenja koje pravi razlike (Jaspers).

Zaključno

Demokratski standardi danas su na takvoj razini koja je u svim ranijim povijesnim razdobljima, pogotovo na ovim prostorima, bila gotovo nezamisliva. Unatoč tomu slabosti koje pritom dolaze do izražaja govore da ti standardi nisu ni izbliza još tako postavljeni da bi, parafrazirajući Heideggera, čovjeka kao egzistenciju stavili dovoljno visoko u smislu njegova dostojanstva. Drugim riječima, dostojanstvo bi se uvijek iznova moralo držati u uskoj vezi sa slobodom čovjeka.

Sloboda se, prema Arendt, ispostavlja kao *signum* javnoga djelovanja kao političkoga života. Po tome je sloboda nesumnjivo politički koncept, dok je samim time *raison d'être* politike sloboda.²⁰ O tome Arendt u nastavku kaže:

»... svaki pokušaj da se koncept slobode izvede iz iskustva političkog područja zvuči čudno i iznenađujuće zato što u svim našim teorijama u vezi s tim prevladava predodžba da je sloboda svojstvo volje i mišljenja daleko više nego djelovanja.«²¹

Kršćanstvo nadahnuto Augustinovom filozofijom odigralo je ključnu ulogu u uobičajenom poimanju slobode kao slobodne volje ili, s druge strane, misaone slobode sazdana u samoći, što je pak sukus srednjovjekovnog poimanja *vita contemplativa* ili, kako ih Arendt skupno naziva, mentalnih aktivnosti. U tome povijesnome slijedu za Arendt će naročito biti instruktivan Montesquieuov pojam političke slobode kao one moći djelovanja koja jest u suglasnosti, ali nije istovjetna s htijenjem, što bi otprilike odgovaralo novovjekovnoj pojavi političkog sekularizma. Problem se, međutim, pojavljuje u činjenici da Montesquieuu političku slobodu razdvaja od filozofske slobode kao čiste primjenjivosti volje.²² No, Montesquieuu će ipak na drugome mjestu reći kako je prosudba jednaka »tajnom povratku samome sebi«. Radi se o tome da čovjek kao egzistencija napokon svoje *vita activa* i *vita contemplativa* počne razumijevati nepodijeljeno.

U svakom slučaju, čini se važnim istaknuti da Hannah Arendt nigdje nije imala namjeru, kako se to etičko-politički običava, davati napatke za uspješan djelatlan život, ono što bi predstavljalo »pothranjivanje lakoumnog optimizma i pothranjivanje površnog očajavanja«. ²³ To se ponajprije vidi iz njena stava o demokraciji koji ne ide dalje od tipa krajnje nesavršenog političkog sustava čiji pandan jest republika, a koja pak u sadašnjim uvjetima može zaživjeti tek kao regulatorna ideja istinski ravnopravne političke zajednice.

Nema sumnje da je Hannah Arendt u filozofiji shvaćenoj u sasvim određenom smislu vidjela podlogu takve ideje. No, položaj i stanje današnje filozofije sve teže bi mogli poslužiti kao jedan takav primjer. Filozofija je, čega je ona bila izuzetno svjesna prilikom svoga poznatog (i od interpreta zlorabljene) odricanja da se imenuje »Filozofom«, danas začahurena do neprepoznatljivo-

sti u znanstveno-akademske institucijama i upogonjena u obrazovanje koje Schopenhauer s mučnim i neumoljivim cinizmom objedinjeno naziva čistom obmanom i varkom. Aktere akademske filozofije Schopenhauer u nastavku oslovljava, očito ne bez razloga, ljudima koji žive *od* filozofije i kojima je svojstveno prešućivanje, izvrtanje, ignoriranje, negiranje, omalovažavanje, kuđenje, klevetanje, denunciranje i proganjanje.²⁴ Navedeno i u današnjim okolnostima djeluje zabrinjavajuće poznato. Filozofi kakvim ih Arendt vidi (a među njih bi teško mogli biti svrstani oni, kako ih naziva, »profesionalni« filozofi) nedvojbeno trebaju, između ostalog, reflektivno upozoravati na probleme u društvu. Današnji, pak, filozofi sve više umjesto toga postaju društveni problem. Trebamo li se u takvim uvjetima zapitati jesu li filozofska pitanja preozbiljna da bi ih se preupustilo tim današnjim filozofima?

Boško Pešić

Totalitarianism and Existence

Contribution to the Understanding of Hannah Arendt's Concept of Personal Responsibility

Abstract

If the responsibility is understood as a satisfying response to man's situation, and if we at least partially remove such a notion from the paradigmatic legal and ethical pattern, then we could easily enter into its completely different semantic field with a theoretical discourse largely due to Hannah Arendt. The concept of personal responsibility that especially becomes apparent in this process Arendt opposes to the notion of political responsibility, in a range from collective innocence to collective guilt. In fact, the personal responsibility in question is based on the power of judgment. The predicament of judgment, as Arendt calls it, happens when its power is not rooted in generally adopted codes of conduct. Man as existence then inexorably approaches a special test of his authenticity. The central issue discussed in this article is thus the following: how much the personal responsibility represents a key to the philosophical understanding of existence, especially regarding the non-triviality of contemporary difficulties in identifying new signs of raising totalitarianisms.

Key words

Hannah Arendt, personal responsibility, predicament of judgment, existence, totalitarianism

19

Na tom temelju Arendt će kasnije u svojim predavanjima sabranim u rukopisnoj ostavštini i naslovljenim *Osnovne moralne postavke* govoriti o četiri elementarne odredbe savjesti: 1. savjest kao svjedok, 2. sposobnost savjesne prosudbe u razlici ispravnog i neispravnog djelovanja, 3. savjest u sudu o sebi samom, i 4. unutrašnji glas savjesti za razliku od izvanjskog biblijskog Božjeg glasa.

20

Usp. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961., str. 146.

21

Isto, str. 155.

22

Usp. isto, str. 161.

23

Usp. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1979., str. VII.

24

Usp. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Band 2*, Reclam, Stuttgart 1986., str. 189.