

TARTU ÜLIKOOL  
Sotsiaalteaduste valdkond  
Johan Skytte poliitikauuringute instituut

Andres Reimann

**HIRMULIBERALISM, POLIITILINE KOHUSTUS JA INDIVIDUAALNE  
SÜDAMETUNNISTUS JUDITH SHKLARI POLIITILISES TEOORIAS**

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Eva Piirimäe, PhD

Tartu 2020

Olen koostanud töö iseseisvalt. Kõik töö koostamisel kasutatud teiste autorite seisukohad, ning kirjandusallikatest ja mujalt pärinevad andmed on viidatud.

Andres Reimann (18.05.2020)

Kaitsmine toimub ...../kuupäev/ kell ...../  
kellaeg/ ...../aadress/ auditooriumis ...../number/.

Retsensent: ..... /nimi/ (...../  
teaduskraad/), ..... /amet/

## Lühikokkuvõte

2019. aastal avaldatud *Poliitilisest kohustusest* tõi Judith Shklari loominguga taas poliitikateooria vaidluste keskmesse. Käesolev bakalaureusetöö keskendub teose keskse mõiste “individuaalne südametunnistus” defineerimisele ning paigutab selle laiemale Shklari loominguga taustale. Töö eesmärgiks on rekonstrueerida Shklari individuaalse südametunnistuse käsitlus, ekstrapheerides tekstidest tema argumendi põhijooned.

Töös uuritakse esmalt, kuidas käsitleb Shklar kaht olulisimat südametunnistuslikku enesemäärajat Sokratest ja Thoreau’i. Seejärel tuuakse välja südametunnistuse puhul üldkehtiv, kõrvutatakse terminit lojaalsuse mõistega ning seotakse südametunnistus vabadusega. Töö teises peatükis uuritakse Shklari “peajoont”, ehk hirmuliberalismi ning võrreldakse seda hilisema südametunnistusliku lähenemisega. Töö viimases osas uuritakse, kuhu võis Shklar südametunnistusliku käsitlusega teel olla.

Peamiste järeldustena selgub, et Shklari südametunnistus eeldab erinevalt teistest motivatsiooniallikatest täielikult isoleeritud “mina”, mis ei toetu ühelegi välisele moraalliraamistikule. Lisaks selgub, et Shklari individikäsitus on “Hirmuliberalismist” küllaltki erinev. Sellel võib aga olla oma spetsiifiline põhjus. Nimelt selgub, et Shklari individuaalse südametunnistusega enesemääraja on võimeline äratundma objektiivset halba, ehk julmuse ja valu põhjustamise variatsioone. Selline individ on ühelt poolt hirmuliberalismi täiendav, andes instiitsioonide kõrval aktiivse rolli ka kodanikele. Teiselt poolt näib Shklari *Poliitilisest kohustusest* terendavat uus liberalismi vorm: Thomas Hill Greeni laadne südametunnistuseliberalism.

## Sisukord

Lühikokkuvõte .....	3
Sissejuhatus .....	5
1. Shklari Individuaalne südametunnistus .....	8
1.1. Südametunnistus Shklari Sokrateses .....	9
1.2. Südametunnistus Shklari Thoreau's .....	15
1.3. Shklari südametunnistus .....	20
2. Hirmuliberalism ja südametunnistus .....	23
2.1. Hirmuliberalism .....	24
2.2. Hirmuliberalism ja südametunnistus .....	30
3. Shklar ja Thomas Hill Green .....	36
3.1. Shklari järgmine samm .....	39
Kokkuvõte .....	41
Kasutatud kirjandus .....	43
Summary .....	45

## Sissejuhatus

“Viimaste sajandite kulgu kujundanud ideoloogiad oma peenekoeliste filosoofiatega ajaloost ei keskendunud kunagi päris inimesele (*the actual man*), ainult abstraktsioonile ja imaginaarsele müüdile kollektiivsest elust ja selle mõttest.” (Forrester 2019: 137) Nii kirjeldab Katrina Forrester oma Judith Shklarile pühendatud essses viimase vaadet ajaloolisele perioodile, mille lõppu see uskus nägevat. Shklari järgi oli klassikaliste ideoloogiate (liberalism, sotsialism ja natsionalism) ajastu läbi saanud. Kui varem suunasid inimkäitumist suured ideoloogilised teooriad oma variatsioonidega ajaloolisest determineeritusest, siis nüüd oli taasavanenud võimalus vaadata tagasi klassikutele (Shklar mainib esmajoones Hobbesi, Locke'i, Montesquieu'd ja Rousseau'd) ning mõelda poliitiline teooria ümber “vanal viisil”, lähtudes indiviidist ja tema psühholoogiast ning jättes kõrvale ajaloolise määratuse (Forrester 2019: 137; Shklar 1967: 284; 291).

Kuigi Shklarist ei saanud oma eluajal intellektuaalset staari nagu mõnest tema kolleegist või kaasaegsest - näiteks John Rawls ja Hannah Arendt - ei tähista see tema loomingu sisutühjust või rakendamatumust. Shklari kirjutised natsionalismist ja eksiilist<sup>1</sup> annavad terava sissevaate ksenofoobiasse, uurimus Ameerika kodakondsusest räägib kaasa nii käimasoleva, kui ka 20. sajandi teise poole debatiga valimisõiguse piiramisest ning tema analüüs harilikest pahedest asetab liberaaldemokraatlikus ühiskonnas elava inimese uute nõudmiste ette, heites kinda kõigile, kel midagi öelda politiseeritud avaliku sfääri ja poliitikast puutumata erasfääri dihhotoomia kohta (Shklar 1984: 2). Raske on leida valdkonda, mida Shklar ei puudutaks. Olgu see Shakespeare, psühhoanalüüs või armastus, suudab ta lugejat köita kireva stiili, rikkalike kirjanduslike näidete ning läbilõikava analüüsiga. Kui tema eesmärgiks oli oma ideedega intellektuaalset maailma

---

<sup>1</sup> Samantha Ashendeni järgi võib kogu Shklari loomingut lugeda ülestähendustena eksiilist, arvestades tema kogemust juudi põgenikuna Rootsis, Nõukogude Liidus, Jaapanis, Kanadas ning hiljem USAs.

mõjutada, kogumata “nartsissistliku akadeemiku kombel andunud kopeerijaid ja järgijaid”, siis tundub, et ta tuli toime (Shklar 2019: XIV).

Tänapäeval on Shklari ideedest kõige laiemalt tuntud tema hirmuliberalismi teooria. Erinevalt teistest Shklari teostest lajatab tema essee “Hirmuliberalism” (1989) oma programmiga küllaltki brutaalselt ja selge sõnumiga. See seisneb julmuse seadmises ühiskonna võikaimaks paheks, *summum malumiks*, mille elimineerimisele peaksid keskenduma liberaalsed institutsioonid. 2019. aastal ilmunusid ka Shklari viimaseks jäänud mõtted ehk 26 aastat pärast autori surma välja antud *Poliitilisest kohustusest*. Tegemine on Harvard Ülikoolis 1992. aasta kevadel antud loengukursuse transkriptsiooniga, millele on lisatud mõned aastad varem Berkeley Ülikoolis peetud kõne “Südametunnistus ja vabadus” ning essee “Miks õpetada poliitikateooriat?”<sup>2</sup>. Selles teoses tõstatab Shklar poliitilise kohustuse ja individuaalse südametunnistuse teemad. Nagu ütleb Katrina Forrester, Shklari loomingu fookus on sellega nihkunud moraalile ja lepingutele apelleerivalt agendilt radikaalses individualismis kehastuvalle puhtale südametunnistusele (Forrester 2019, 151). Samas, nagu tõdevad toimetajad Andreas Hess ning Samanta Ashenden, ei ole mõtet teosele läheneda ootusega koherentse argumendi või süsteemse ja igvavese filosoofia järele — seda ta lihtsalt ei paku. See, mida Shklar teeb, on teatud moraalsete valikute testimine (Shklar 2019, XVI). Tuues mõttekäike ning argumente nii ajaloost, filosoofiast kui ka kirjandusest, ei jäta ta selget märki, mis ütleks, kus seisab tema või milline kaalutus on õige, vaid näitab, kuidas neil teemadel “intelligentselt” mõelda ja mil viisil on seda tehtud varem (Hess 2019, 239).

Käesoleva töö eesmärgiks on rekonstrueerida Shklari individuaalse südametunnistuse käsitus, ekstrapheerides nimetatud tekstidest tema argumendi põhijooned. Kuigi Shklari eesmärgiks ei olnud üles ehitada kõikehõlmavat teooriat, püüdis ta siiski neis tekstides analüüsida, milles seisneb südametunnistus ning mis rolli on see mänginud

---

<sup>2</sup> Shklari järgi tuleb poliitikateoorat õpetada, kuna “täielik inimene peab olema võimeline valitsemisest intelligentselt mõtlema, ning ainus viis banaalsusi vältida on õppida mõtlema ja vaidlema läbi suurte kirjanike tööde” (Shklar 2019, 215).

mõnedes olulistes ajaloolistes situatsioonides. Veel enam, oluline on küsida, kuidas suhestub tema käsitus individuaalsest südametunnistusest tema “klassikalist joont” defineerinud hirmuliberalismiga. Näiteks väidab Shklar, et orjandus või natsikuriteod on olemuslikult alati halvad. Siit võib järeldada, et Shklari inimese südametunnistus on võimeline tunnetama objektiivseid moraalinorme, kuigi autor seda eksplitsiitselt ei väljenda. Ent ikkagi kas ja kuivõrd tuleks südametunnistusele ühiskonnas loota? Kas hirmuliberalism ei püüa just vabastada indiviidi südametunnistusliku otsustamise koormast? Eelnevast tõukuvadki uurimistöö kesksed küsimused: 1) Kuidas määratleb Shklar südametunnistust ning millistes olukordades see end ilmutab? 2) Millist rolli mängib südametunnistus hirmuliberalismi kontseptsioonis (kui üldse)?

Töö algab Shklari südametunnistuse-kontseptsiooni kaardistamisega. Esmalt käiakse läbi Shklari käsitlused kahest ainsast südametunnistuslikust enesemäärast Sokratesest ja Henry David Thoreau’st. Seejärel käsitletakse teemat veidi laiemalt, eesmärgiga tabada selle täpsemaid nüansse. Teises peatükis antakse ülevaade meie kaasaegse poliitikateooria klassikasse kuuluvast ja Shklari “põhijoont” defineerivast hirmuliberalismist ning tuuakse välja selle kesksed argumendid. Pärast hirmuliberalismi defineerimist näidatakse, mil viisil see suhestub Shklari hilisema loominguga, ehk radikaalses individualismis kehastuva südametunnistusega. Viimaks osutatakse Shklari tegemata jäänud ning seega vaid võimalikule järgmisele sammule — vaadeldakse, millises suunas võinuks hirmuliberalismist lahku löönud südametunnistus end realiseerida. Võimaliku vastusena pakutakse Briti 19. sajandi neohegeliaani TH Greeni vabaduse- ja liberalismikäitlus.

## 1. Shklari Individuaalne südametunnistus

Harilikult mõistetakse individuaalse südametunnistusena mehhanismi, mille vahendusel saab inimene teadlikuks oma moraalsetest hoiakutest. See on alati seotud enesekaemusega, mis toob esile moraalsed lähtekohad ning motivatsiooni alused, millele igapäevaelus toetume (Giubilini 2016). Seda klassikalist moraalifilosoofia mõistet kohtab palju veel ka 20. sajandi poliitikateoorias, küll täiesti erinevas tähenduses Shklari käistlusest. Näiteks kirjeldab Frankfurdi koolkonna suurkuju Herbert Marcuse südametunnistust süütundel põhineva mehhanismina, mis osutab kurjale (Marcuse 1964, 79-82). Seevastu on Hannah Arendti lähtekohaks Aristoteles; Arendt nimetab südametunnistust seesmiseks sõpruseks, ehk kaheks jagatud hinge, mis otsib “minu” ja “minu enda” vahel harmooniat (Arendt 1981, 185).

Erinevalt enamikest teistest südametunnistuse mõtestajatest eeldab Shklari südametunnistuse avaldumine oma “mina” täielikku isoleerimist. See ei saa tugineda millelegi välisele, vaid peab tõusma autonoomse inimese sisemusest. See teebki Shklari vaate südametunnistusele küllaltki erandlikuks, kuna asetab rõhu ainult inimese seesmisele “minale”. Kõik moraalne alusena rakendatavad ideeraamistikud, mis jõuavad inimeseni väljast, kategoriseeruvad tema käsitluses vaid pelgaks lojaalsuseks, millel pole südametunnistusega mingit pistmist. Nii ei ole Shklari jaoks näiteks südametunnistus ühenduskoht millegi jumalikuga. See ei ole sisemine leek, stabiilne universaalne moraalisisüsteem või vahend, mille kaudu miski väline inimesele reegleid või seadusi sedastaks. Shklar kirjutab: “Südametunnistus on väga harv ja väga ebatavaline alus avalikule võimule allumiseks ja allumatuseks. Tavaline põhjus, miks kohustusele alluda või allumatuks jääda, on konflikt lojaalsustes. ”Ajaloolasena võtsin ma läbi argumentide ajaloo ja olin jalust rabatud, nähes, kui harva südametunnistus tegelikult esile kerkib” (Shklar 2019, 1-2; 197). Need harvad juhud on Ateena 400ekr ehk Sokrates Platoni “Apoloogias” ja “Kritonis”, ja 19. sajandi orjanduslikud Ameerika Ühendriigid, täpsemalt Henry David Thoreau. Selleks, et südametunnistus täpselt paika panna, vaatan kumbagi juhtumit lähemalt.

## 1.1. Südametunnistus Shklari Sokrateses

Järgnevalt annan ülevaate Shklari Sokratese-käsitlusest. Selleks tuginen peamiselt tema Sokratese süüdimõistmisele pühendatud loengu transkriptsioonile.

Kes oli Sokrates ja mille eest ta surma mõisteti? Kuidas ta süüdistustele vastas ja kas ta oli oma argumentides järjepidev? Sokratest ei tunne me ainult tema keskse koha pärast Platoni dialoogides. Tema roll on oluline ka paljudes filosoofiavälistes valdkondades nagu ilukirjandus ja näitekirjandus. Nii on ka Shklari peamiseks lähtekohaks Sokratese kirjeldamisel lisaks Platoni “Sokratese apoloogia” ja “Kritonile” Aristophanese komöödia “Pilved”. Viimases kirjeldatakse teda ninaka teadlase ja šarlatanina, kes ateenlasi eksitab. Shklari jaoks on näidend oluline, kuna Sokrates viitab kohtu all olles oma rollile selles kaasajal ülimenukas ning kurikuulsas komöödias ning ei mõista, miks peaks ta maine võrduma ilukirjandusliku representatsiooniga (Shklar 2019, 39). Tema mainet Ateena ühiskonnas ei parandanud ka tema eluviis filosoofina. Viimane seisnes filosofeerimises, kasutades sokraatilist meetodit – käia ringi mööda Ateenat ning elanikega vesteldes näidata neile, et nad ei tea millestki nii palju kui arvavad teadvat. Shklari jaoks on see oluline, kuid mitte keskne, võimaldades lihtsalt peegeldada filosoofi vastuvõttu Kreeka ühiskonnas, mis ei saanud olla kuidagi soosiv, arvestades tema ekstsentrilisust ning ateenlaste elu häirivat olemust (Shklar 2019, 39).

Sokratese üle mõisteti kohut, kuna teda seostati grupi aristokraatlike noortega, kellest üks oli Ateena reetnud sõjas Spartaga ning teised olid osa Ateenas üheks aastaks demokraatia kukutanud oligarhiast. Viimast tuntakse ajaloos kolmekümne türanniana (Shklar kasutab terminit “kolmekümne oligarhia”) (Shklar 2019, 39-40). Erinevalt paljudest ateenlastest ei põgenenud Sokrates julmalt valitsetud linnast. Ning kui Ateenas demokraatia taastati ja kodanikud linna naasid, algas Sokratese vastu ebaõiglane kohtuprotsess. “Sokratese apoloogia” tõlgenduses kirjeldab Shklar Sokratese üle toimunud kohtuprotsessi poliitilise farsina, rõhutades, et selleks hetkeks oli kõigile Ateenlastele antud amnestia ning juriidilist alust Sokratese süüdistamiseks ei olnud.

Shklar toonitab, et protsessi tegelik eesmärk oli õõnestada Sokratese autoriteeti ning seeläbi hajutada tema järgijaskonda (Shklar 2019, 40-41).<sup>3</sup>

“Apoloogia” puhul huvitab Shklari ennekõike viis, kuidas Sokrates süüdistustele vastas. Esiteks süüdistas ta kohut võhiklikkuses: nad ei teadvat, mida noorsoo rikkumine tähendab. Teiseks ütles Sokrates, et ta ei alluks iialgi ühelegi kohustusele, mis takistaks tal jätkata filosoferimisega nagu ta oli seda teinud varem (Shklar 2019, 40). Lisaks rääkis ta kaks lugu. Esimene leidis aset demokraatlikul perioodil ja seisnes hääletuses kümne sõjaväljal ebaõnnestunud väejuhi karistamise üle. Vaatamata teiste hääletava kogu liikmete tapmisahvardustele ei nõustunud Sokrates sõjaväelaste karistamisega ning peagi tunnistatigi kogu protsess konstitutsiooniga vastuollu minevaks (Shklar 2019, 40). Shklari jaoks on seik ülioluline, kuna tähistab südametunnistuse sündi: Sokratese peatas sõjaväelaste karistamise poolt hääletamast tema *daimon*, ehk seesmine hääl, mis pidas karistamist valeks. See on ka ainus koht “Poliitilises kohustuses”, kus on ääremärkusena välja toodud Shklari märkmed tahvlil (Shklar 2019, 40-41). Ka seal rõhutab ta *daimoni* avaldumist, kui ajaloolist hetke, mis pani aluse südametunnistusele.

Teine juhtum sai erinevalt esimesest teoks kolmekümne türannia võimu all. Sokratesele ja veel neljale mehele anti käsk arreteerida süütu ateenlane Salamise Leon (Shklar 2019, 41). Sokrates keeldus käsule allumast ning ei järgnenud teistele, nimetades tegu ebaõiglaseks. Ka siin sekkus juhtumisse Sokratese *daimon*, keelates tal Leoni vigastamast. Shklari arvates on juhtum esimesest tähenduslikum, kuna näitab, et südametunnistus keelas Sokratesel teist inimest ebaõiglaselt vigasatada, kuigi vägivald oli Ateena ühiskonnas harilik (Shklar 2019, 41). Sealt võiks välja lugeda ka Sokratese südametunnistuse piirid või põhiteesi. Nimelt rõhutab Shklar tudengitele, et Sokratese

---

<sup>3</sup> Shklar nimetab alanud protsessi poliitiliseks, kuid tõdeb, et sisuliselt on võimalik kogu Ateena kohtusüsteemi poliitiliseks nimetada. Puudusid meie kaasajale omased advokaadid ning reeglid olid lödvad. Vandekohtusse kuulus 500 Ateena kodanikku, süüdistataval oli õigus välja pakkuda kuriteoväärilisi karistusi ning kaasata protsessi perekond ja sõbrad, kelle ülesanne oli esitada emotsionaalseid argumente. Sokrates loobus viimasest, pidades seda alaväärseks (Shklar 2019: 40).

jaoks oli alati halvem teist vigastada kui ise kannatada (Shklar 2019, 41). Seega tundub, et just ebaõiglaste kannatuste põhjustamine on ajend, mis kutsub esile südametunnistuse hääle. Tähele tasuks panna, et erinevates kirjutistes on Shklari rõhuasetused “Sokratese apoloogiat“ lugedes erinevad. Essees “Südametunnistus ja vabadus” tõdeb Shklar, et Sokratese allumatus on märk südametunnistuse tõelisest jõust, mis sümboliseerib omakorda tema juglust ja sõltumatust, mis oli kaasaegses Ateena ühiskonnas ainulaadne (Shklar 2019, 3). Oma loengukursuses nendib Shklar, et Sokratese puhul on tähelepanuväärne tema sõltumatus, kuid samas tuleks meelde jätta, et tal puudub austus nii Ateena kohtu kui ka kaaskodanike vastu (Shklar 2019, 41). See on huvitav tõdemus, kuna ütleb meile taas midagi südametunnistusliku inimese olemuse kohta. Shklari Sokratese põhjal tundub see olevat täiesti iseseisev, äralõigatud kaaskodanike ning institutsioonide õpetustest ja arvamusest. Südametunnistuse sekkumine näib tähistavat teatavat totaalsuse momenti, kus iga moraalne lähtekoht (ka kohtu oma) taaskaalutakse vastu seesmist häält. Ning ükskõik, mis on tulemus, sellele vastu hakata tundub kas võimatu või vähemasti raske.

Shklar jätkab “Kritoni” Sokratesega. Ta toob välja, et kahe teose kesksed sõnumid tunduvad vastuolulised. Kui “Kritonis” näib Sokrates kehtestavat täieliku allumise printsiibi, öeldes, et seaduste rikkumine ei ole lubatud isegi siis, kui see tooks kaasa pääsemise ebaõiglasest surmast, siis “Apoloogias” on kesksel kohal sisemine autoriteet oma reeglitega (Shklar 2019, 41). Konteksti loomiseks peaks mainima, et “Kritoni” Sokratese olukord on “Apoloogiast” veidi erinev. Nimelt on Sokrates juba süüdi mõistetud, ta ei kõneta seadustele allumata jätmist ning ta ei kaitse end mitte kohtu, vaid sõbra ees. Lisaks on Sokrates nüüd ise ohvri rollis: ebaõiglane ollakse Sokratese vastu teda surma mõistes – ehk tema kannatab (Shklar 2019, 41).

Shklar alustab magavast Sokratesest. Nimelt on ta suletud vanglasse ning magab õndsat und vaatamata sõbra Kritoni lakkamatutele katsetele temaga rääkida. Shklari järgi on see märk surmahirmu puudumisest. Sokrates ei näi olevat kuidagi ärritunud või

hirmul (Shklar 2019, 42). Kui Kriton ta äratav ning olukorra kohta aru pärib, viitab Sokrates oma kõrgele eale (70), öeldes, et sellises vanuses ei saa surma karta. Ta on veendunud peagi saabuva lõpu ning sellele järgneva helges olemuses (Shklar 2019, 42). Shklarile ei tundu Sokratese vastus usutav, kuid selle asemel, et otsida meelerahu põhjust südametunnistusest<sup>4</sup>, jätkab ta Sokratese ja Kritoni dialoogi kirjeldamist. Järgmiseks proovib Kriton Sokratest vanglast põgenema veenda, tuues selleks neli põhjust (Shklar 2019, 42). Esiteks: sõbrad armastavad teda ning soovivad seda ka edaspidi teha. Teiseks täidab Sokrates surma minnes oma vihavaenlaste ootused. Kolmandaks jätab Sokrates maha oma pojad, kes vajavad haridust. Neljandaks, mis on Shklari arvates kõige nõrgem argument, kardab Kriton enda ja teiste Sokratese sõprade maine pärast, ehk mida arvatakse temast, kui ta Sokratest ei päästa (Shklar 2019, 42).

Sokratese vastused ei ole Shklari arvates kuigi veenvad. Sokrates eirab täielikult oma sõpru (Shklari arvates oli Kritoni väidetest veenvaim just esimene) ning jätab Kritoni väite vastuseta. Shklar rõhutab, et siit peegeldub Sokratese võimetus sõpradega arvestada või veel vähem nende nimel elada (Shklar 2019, 43). Sokratese jaoks oluline individuaalne. Taas, tegu võiks olla kohaga, kus haarata südametunnistusest ning öelda, et Sokratese meelelise eraldatuse oma sõbrast on tinginud seesama seesmine hääl, kuid selle asemel jätkab Shklar Sokratese vastulausete rekonstrueerimist südametunnistust mainimata. Ta toob välja, et väide, millel Sokrates peatub, on neljas: “Mida arvavad teised?” (Shklar 2019, 43). Sokrates toetub oma vastuses mõistusele, öeldes, et ainus õige küsimus on mõelda, kas tema põgenemine oleks õige või vale. Shklar rõhutab: kui varem oli Sokrates kohtule kinnitanud, et tema tarkus seisneb teadmises, et erinevalt teistest ateenlastest teab ta kindlalt, et ei ole tark, siis nüüd kehtestab ta end moraalieksperdina, kes on võimeline eristama mõistuslikku head halvast (Shklar 2019, 43). Nii tuletab Sokrates Kritonile meelde, et teise kahjustamine on alati vale ning

---

<sup>4</sup> Näiteks oleks Shklaril võimalik siin südametunnistusele lähenda arendtlikult, öelda, et sellele allumine toob kaasa meelerahu või harmoonia ning sellega põhjendada Sokratese surmahirmu puudumist. Näiteks osutab Shklar essees “Südametunnistus ja vabadus”, et südametunnistusele allumine toob kaasa teatava kerguse (Shklar 2019, 14). Ometi Shklar siin südametunnistusele ei toetu.

küsib, kas see ei hävitaks linna, kui kõik selle elanikud seadusi ning kohtuotsuseid eiraksid. Shklari arvates ei arvesta see argument lihtsalt tingimustega: tõik, et Sokratese põgenemine vallandaks mingit sorti põgenemiste või rikkumiste laine on äärmiselt ebatõenäoline. Seega ei ole sellele utilitaristlikule argumendile tuginedes võimalik öelda, et Sokratese põgenemine oleks Ateena õiguskorra hävitanud (Shklar 2019, 44).

Teiseks tunnistab Sokrates end võlgnevat Ateena linnale teatava perekondliku kuulekuse, sest see on teda harinud sama palju kui vanemad ning andnud talle elu, tehes seadustega võimalikuks ta vanemate abielu ja perekondliku korralduse (Shklar 2019, 44). Shklari arvates on see nõrk argument, kuna Sokrates on 70-aastane mees, kellel ei ole õigustatud positsiooni nõuda kelleltki täielikku kuulekust oma perekonnale (toona oli selleks isa) või riigile (Shklar 2019, 44-45). Ta küsib, kas tõesti peaks meie tänu väljenduma kuulekuses ja miks peaks sellist kuulekust nõudvale vanemale üldse tänulik olema? Pealegi on perekond miski, mida me ei vali. Sellest sündivad sidemed annavad meile kindla koha perekonnas või kogukonnas ning selle eest võime tõesti tänulikud olla (Shklar 2019, 45). Ometi ei pööra Sokrates tähelepanu neile sidemetele. Ta räägib vaid pimedast kohustusest kuuletuda.

Sokratese kolmas argument seisneb vaikivas nõusolekus jääda kuulekaks Ateena seadustele, protseduuridele ning nendel najal võetud otsustele, et ta saaks jätkata filosoferimisega (Shklar 2019, 45). Tõsi, ta oleks võinud igal hetkel oma asjad pakkida ning lahkuda mõnda kolooniasse, kuid see poleks olnud tähenduslik valik ega võimaldanuks jätkata filosoferimisega. 5. sajandi Ateena oli selle maailma kõige arenenuma avaliku kulruutiga koht ning sokraatiline, sotsiaalne, avalikku uurimist meenutav filosoferimine ei olnud võimalik kuskil mujal (Shklar 2019, 46). Shklar ütleb, et see on lepinguline argument, mis kohustab pidama lepinguid, millesse on vabalt astunud ning mis on selle osapooltele soodsad (see võimaldas Sokratesel filosoferida). Samas on eraldiseisev küsimus, mida küll Sokrates ei tõstata, kas sellise lepingu pidamise kohustused laienevad olukorda, kus ebaõigluse allikaks on poliitiline

otsus. Antud juhul on selleks Sokratese surmamõistmine. Varem oli ta loobunud Leoni arreteerimisest, rikkudes sellega talle pandud kohustust ning seega on selge, et Sokrates sellesse ei usu. Muidugi tuleb tähele panna, et sellel korral on ohver Sokrates ning surmamõistmine ei tee teda ebaõiglaseks teiste inimeste suhtes. Neljanda argumendiga vastab Sokratese ka Kritonile. Mis saab tema poegadest ning kes vastutab nende hariduse eest? Sokrates ütleb, et põgenemisega seaks ta poegadele halva eeskuju ega panustaks nende haridusse. Seevastu oleks seaduskuulekas surm igati hea näide (Shklar 2019, 46).

Shklar teeb kokkuvõtvalt Sokratese argumentidest suhteliselt julge järelduse, öeldes, et ta vastab halvale halvaga ning kurjale kurjaga (Shklar 2019, 47). Kuna kohtuotsus on ebaõiglane, siis rikub Sokrates kokkulepet olla seaduskuulekas ateenlane (ning ebaõiglusele vastu hakata). Oma kavatsustes õõnestab ta sellega Ateena seadusi, öeldes, et need talle ei kehti. Kuid ikkagi, miks esitab Sokrates nii palju savijalgadel seisvaid argumente? Lõpuks käib Shklar siiski välja oma arvamus ning ütleb Sokrates varjab midagi ning selleks on südametunnistus (Shklar 2019, 47). Tal on selleks ka oma põhjendus: Keegi ei mõistaks apelleerimist nii personaalsele ja subjektiivsele moraalsele impulsile. Kui ta pöörduks Kritoni poole jutuga seesmisest oraaklist, moraalsest unikaalsusest ja selle vääramatust jõust, peetaks teda hulluks (Shklar 2019, 47). Ning vaevalt saab Sokrates isegi täpselt aru, millega tegu, kuid ta teab, et seda kuulates jääb ta iseendale truuks. Seega teeb Sokrates seda, mida südametunnistus temalt nõuab ning väldib nii tegutsedes rahutust iseendas (Shklar 2019, 48). Shklar arvab, et Sokrates usub tegelikult ka Ateena institutsioonidesse ning tema jaoks ei ole surm piisav põhjendus, et hakata vastu üksikule ebaõiglasele otsusele, mille on vastu võtnud seaduslik kohus. Kui Sokrates üldse tegelikult õiglusele mõtleb, siis saab ta imehästi aru, et tema näitel on kõigile ateenlastele rohkem pakkuda kui elul eksiilis (Shklar 2019, 49).

## 1.2. Südametunnistus Shklari Thoreau's

Shklari järgi tekib pärast Sokratest puhta individuaalse südametunnistuse avaldumises rohkem kui 2000-aastane paus. Shklar näeb küll midagi sarnast oma lemmikus ning "Harilike pahede" peategeleases, 16. sajandi prantsuse mõtlejas Michel de Montaigne'is, kuid mitte puhtal kujul. Montaigne kirjutab usust iseendasse ja oma sõpra ehk teise "minasse", kellega ta jagab hinge. Shklari jaoks lülitab Montaigne'i individuaalsest südametunnistusest välja tema keelekasutus. Rääkides läbivalt aust ja aulisusest meeste vahel, ei ole Montaigne'i "mina" kunagi nii isoleeritud nagu seda oli Sokratese sisemine hääl *daimon* või selle peatüki kangelane ja ilmselt Shklari jaoks olulisim südametunnistuslik enesemääraja Henry David Thoreau (Shklar 2019, 5; 166).

Niisiis tõusis südametunnistus Shklari käsitluses teemana tuhest alles 19. sajandi Ameerika Ühendriikides. Mõistagi oli kontekst antiigist midagi hoopis erinevat, kuid leidis ka sarnasusi. Nimelt oli sarnaselt Sokratese Ateenale Ameerikas olulisem kui kunagi varem küsimus poliitilisest kohustusest. Sokratese jaoks seisnes see tingimustes, kas ja millal on õigustatud tõrkuda poliitilise kohustuse vastu, olgu see siis ebaõiglane ning poliitiliselt motiveeritud otsus või õiglase kohtupidamise tulemus. 19. sajandi Ameerikas ei olnud küsimus selles, kuidas otsustada, kellele alluda, vaid kuidas otsustada ebaõiglase seadusandluse ees, kas üldse alluda (Shklar 2019, 169-175). Niisuguseks küsimusepüstituseks oli üks põhjus: orjandus<sup>5</sup>.

Shklar kirjeldab orjandust Kodusõja-aegset Ameerikat lõhestava nähtusena. Ühelt poolt võis tõesti USA jagada kaheks: lõunaks ja põhjaks. Kuid teisalt oli pilt märkimisväärselt keerulisem. Pead tõstsid erinevad kristlikud grupid nagu kveekerid, mennoniidid ja hernhuutlased, kellelt nõudis lojaalsus kristlikule südametunnistusele midagi erinevat seadustest lähtuvast poliitilisest kohustusest. Orjandust soodustavad tingimused olid sisse kirjutatud nii Uniooni kui ka Konföderatsiooni seadusandlusesse (Shklar 2019, 166-168). Kohalikud lojaalsused osariigile olid tavaliselt konfliktis föderaallega ning

---

<sup>5</sup> Shklar kasutab orjanduse tähistamiseks läbivalt terminit "*black chattel slavery*".

ilmavalgust nägid Ameerika kontekstis uued, varasemast individuaalsemad apellatsioonid kodanikuallumatuseks, mille sisu ulatus lepingulistest argumentidest ja loomuõigusest valitsuse süüdistamiseni koostöös saatanaga. Meid huvitab neist põhjendustest kõige radikaalsemalt isiklik ehk “kodanikuallumatuse piire tähistav” südametunnistus läbi Thoreau (Shklar 2019, 166-168).

Shklari sümpaatiat Henry David Thoreau' vastu on ilmselge. Ta on ainus autor, keda ei nimeta Shklar mitte mõtlejaks, vaid nooreks poeediks ning kuskil mujal ei nõustu ta ühegi autori mõtetega nii silmnähtavalt. Shklari keskseks lähtekohaks Thoreau' käsitlemisel on tema 1849. aastal ilmunud essee “Kodanikuallumatuse”, mis sai hiljem oluliseks inspiratsiooniallikaks – või nagu ütleb Shklar, “anarhistide piiblik” – Gandhile, Tolstoile ja Martin Luther Kingile. “Kodanikuallumatuse” on essee, mille koostas Thoreau oma loengumärkmetest 1848. aasta talvel (Shklar 2019, 170). Vahetult enne seda oli ta arreteerinud peamaksu maksmata jätmise eest, et avaldada vastupanu orjandusele ning Ameerika-Mehiko sõjale (Shklar 2019, 170). Tema peamiseks innustuseks esseega lagedale tulla oli Percy Bysshe Shelley poem “Anarhia mask” (Henry David Thoreau 2020).

Shklar alustab Thoreau'ga “Kodanikuallumatuse” avalausest: kaasaegses Ameerikas ülimalt levinud arvamusega “Parim valitsus on see, mis valitseb kõige vähem” (Shklar 2019, 170). Shklar ütleb kohe, et omaette küsimus on see, kas Thoreau seda nii mõtleb või konstanteerib ta seda, mis talle ühiskonnast vastu vaatab. Hiljem laiendab Shklar väidet, öeldes, et sama loogikakäiku edasi mõeldes tuleks öelda, et parim valitsus on see, mis ei valitsegi ning viimast Thoreau kindlasti väita ei taha. Shklari järgi viitab Thoreau' seisukoht pigem tema arvamusele, et valitsemises ei ole iseenesest midagi head ning parimal juhul on valitsus lihtsalt rahva valitud vahend, mis teostab nende tahet ning mille otsused on otstarbekad (Shklar 2019, 171). Muidugi saab Shklar aru, et viimased kaks ei tähenda reeglina üht ja seda sama, kuid Thoreau kasutab neid eristuseta. Tema eesmärk on illustreerida Ameerika Ühendriikide ja Mehhiko sõja

algust: see ei olnud kuidagi otstarbekas, vaid toetus paari mehe arusaamale traditsioonist (Shklar 2019, 171-172).

Shklar jätkab, öeldes, et “Kodanikuallumatus” on läbinisti ameerikalik essee. Thoreau’ kriitika on suunatud otse valitsusele. Ta heidab ette, et esiteks ei tee valitsus midagi, et Ameerikas säiliks vabadus ning teiseks ei hari see oma kodanikke. Kui hariduse on valitsus jätnud kodanike hooleks, siis vabaduse vaeslapse rolli all mõtleb ta karistussüsteemi, mis tasalülitab neid ühiskonnaliikmeid, kelle arvates ei tee valitsus piisavalt, et hoida oma seadused ja protseduurid eemal kurjast; ning kes teevad kõik, et riigi arengusse panustada. See, mida valitsus ellu viib, on Thoreau’ arvates lihtsalt kasutu ja vale. Ometi ei kutsu Thoreau oma seisukohtadega üles valitsust kukutama. Tema käsitluses võib näha küll anarhismi, kuid üht selle spetsiifilist vormi: individuaalse südametunnistuse anarhismi. Selle järgi on valitsuse tegevus ja institutsioonid aktsepteeritavad seni, kuni need ei kohusta teda tegema midagi, mida ta peab valeks. 19. sajandi Ameerikas oli selleks valeks orjandus. (Shklar 2019, 171)

Thoreau' teine väide seisneb allumatuses igale kohustusele, mis ei ole õige. Sellega peab Thoreau lugu vaid nendest väljastpoolt antud kohustustest, mis on kooskõlas tema südametunnistusega. Tema südametunnistus ei palu tal aga Ameerika valitsust kukutada, vaid alluda heale valitsusele ehk “korporatsioonile, mille moodustavad südametunnistusega liikmed, südametunnistuslikule korporatsioonile” (Shklar 2019, 172). Niisiis ei kohusta hea valitsus ühtegi oma alamat tegema midagi, mille tema südametunnistus kõrvale tõukab. Shklar rõhutab, et kirjeldatud valitsus ei ole kindlasti ennekõike otstarbekas ega väljenda enamuse tahet (need on kaks tingimust, mis Thoreau eelpool nimetas). Selline valitsus on õiglane, kuid ta lisab, et tavalistes oludes tähendab valitsuse südametunnistuslik teenimine sellest oma vaenlase tegemist (Shklar 2019, 172).

Mis on ikkagi Thoreau’ südametunnistus? See ei ole seotud jumala, sõprade, perekonna või seadusega. Selle allikaks on seesmine hääl ehk mitte midagi sotsiaalset. See on

midagi täiesti puhast ja personaalselt, mille eesmärk on olla õiglane orjade suhtes (Shklar 2019, 172). “Sest konstitutsioon, seadused, teiste arvamused on tähenduseta. Isegi enamus orjanduse vastaseid ei võta ette midagi tõsist. Nad esitavad avaldusi ja nad räägivad, millest ei piisa. Nad valivad, mis ei ole midagi enam kui sport, õnnemäng, nali. Rõõmsameelsed, seltskondlikud, heatujulised ameeriklased ei ole seda sorti inimesed, kes võiksid tegelikult olla osa südametunnistuslikust korporatsioonist, sest kuulata ning seejärel käituda südametunnistuse ajal tähendab end isoleerida,” ütleb Shklar (2019, 172). Seega eeldab südametunnistuslik otsus kõigi lojaalsuste ja kuuluvustunnete läbilõikamist, otsustamist üksinduses, seistes silmitsi iseendaga. Thoreau' esimene samm oli jätta maksmata peamaks, millest teenitud tulu oleks toetanud orjandust alalhoidvat ning ebaõiglast sõda pidanud süsteemi. Kui Thoreau vanglast sugulase makstud kautsjoni vastu vabanes, kirjutas ta järgmiselt: “Ma nägin veelgi selgemalt seda riiki, milles ma elasin. Ma nägin, kui palju saab neid inimesi, kelle keskel ma elasin, usaldada naabrite ja sõpradena; seda, et nende sõprust jätkus vaid suvisteks ilmadeks; seda, et nende soov ei olnud teha õiget; seda, et oma eelarvamuses ja ebaususes olid nad minust erinev rass; seda, et nad ei riskinud oma ohverdustes inimkonna ega isegi oma vara nimel; et lõppude lõpuks ei olnud nad üllad, vaid kohtlesid varast nagu see kohtles neid ja lootsid mingi silmahakkava kuulekuse ja mõne palvega ja kõndides aeg-ajalt kindlat sirget, kuid kasutat rada, et see nende hinged päästab” (Thoreau 1849, 21).

Shklari arvates ei ole Thoreau südametunnistus revolutsiooniline mitte ainult sellepärast, et ta muudab iseenda suhtumist teistesse, vaid sellepärast, et ta eristab seesmise kuratliku jumalikust. “See on olla iseendas enamus ja selle mõtte näitab vastuhakkajale, et tema jaoks on orjandus kaotatud”<sup>6</sup> (Shklar 2019, 172-73). Seega on südametunnistus ka iseenda sisemine muutus, mis avaldub siis, kui ta tunneb end orjastatuna. Orjastatuna kurjuse poolt, kuid olemata ise ori ning riskimata eluga.

---

<sup>6</sup> „It is to be a majority of one, and the sense of that is to see that for the resister, slavery has been abolished.”

Thoreau teadis hästi, et halvim, mis temaga juhtuda saab, on veeta oma elu vanglas ning ta oli valmis sellega riskima. Kui kõik toimiks sarnaselt, individuaalselt, saaksid vanglad ühel hetkel täis ning see tähistaks orjanduse lõppu. Selline oli tema rahumeelses revolutsioonis seisnev loogika. Tegelikult lõpetas orjanduse Ameerika kodusõda. (Shklar 2019, 173)

Selline muutus iseendas tähistab ka enesevabastust ehk parema võitu üle halvema “mina”. Shklari arvates on selline võit igasuguse õiguse eeltingimus: “Kui me ei samasta end teiste vabadusega, nende õigusega negatiivseks vabaduseks, lubamata neile kõiki vaba ühiskonna juurde kuuluvad kodanikuõigusi, siis on moraalses ahelates isegi need, kes neid vabadusi naudivad, osaledes teiste inimeste rõhumises” (Shklar 2019, 175). Negatiivne vabadus ei ütle meile, et ta peab olema jagatud ning see annab kõigile aluse moraalseks võitluseks, et päästa end seesmistest kitsikuskõidikutest (Shklar 2019, 173). Seega panustab iga selline võit madalamate impulsside kiuste kõrgema “mina” arengusse ning orjade vabastamise. Kui Thoreau südametunnistus, kõrgem mina oleks vaikinud, siis ei oleks ta tundnud kohustust orjanduse kaotamiseks midagi teha (Shklar 2019, 173-175).

Thoreau' väited on alati üdini isiklikud. Ta ei küsi kunagi, mida ütleb näiteks mõne Konföderatsiooni sõduri südametunnistus. Ta lähtub iseenda moraalsest väärtusest, öeldes kindlalt: “Ma ei sündinud selleks, et olla sunnitud” (Shklar 2019, 173). Tema eripärane positsioon eeldab enesekindlust, kangelaslikkust ja isolatsiooni, kuid tema üleskutse on laiem: “Toimige nii nagu lubavad teie veendumused”, või kui mitte seda, siis “olge valmis iseendast tõukuvate veendumuste eest seisma.” Shklari arvates on Thoreau' olukorral veel üks oluline tunnus. Nimelt tunneb ta end oma koduriigis ja linnas eksiilis olevat. Vanglas uskus ta end olevat mingis teises ajastus, kaugel Concordist ja Waldeni järvest. Kui ta oleks aktsepteerinud asju nii nagu need on ja mitte nii nagu need olema peaksid, siis pidanuks ta järele andma oma soovile neid muuta. Vanglas oli ta küll eksiilis, kuid tundis end nii vähem vangistatud kui olid teised

ühiskonnaliikmed. Ehk need, kes olid valitsusele järele andnud ja elasid kooskõlas selle reeglite ja traditsioonidega ja olid minetanud igasuguse võime end ise valitseda. Thoreau, vastupidi, läks eksiili teadlikult ning pühkis endalt viimasegi kohustuse teenida valitsust, mis hoiab alal orjandust: “Valitsuse all, mis vangistab igaüht ebaõiglaselt, on õiglasele mehele õige koht ka vangla” (Shklar 2019, 174 ; Thoreau 1849, 14).

Shklari arvates õigustab Thoreau' individuaalset heroismi talle vastu vaatava kurjuse äärmuslik olemus. Ta oleks võinud alati valida midagi vägivaldset nagu sõda ning hiljem valiski. Kuid tema lähenemise muudab “Kodanikuallumatuses” nii erakordseks tema rahulolematuse vägivaldse lahendusega. Õieti tegigi just vägivallatus tema juhtumist kodanikuallumatuse ja mitte revolutsiooni või vastupanuvõitluse. Shklari arvates võis Thoreau' käitumine olla parim, mida teha seistes silmitsi sellise totaalsete kurjusega (Shklar 2019, 175).

### **1.3. Shklari südametunnistus**

Eelnevalt andsin ülevaate Shklari kesketest lähtekohtadest südametunnistuse kirjeldamisel. Järgnevalt on oluline sellest välja võtta üldkehtiv ehk sõnastada Shklari südametunnistus viisil, mis ei lähtuks enam ühest mõtlejast, Sokratesest või Thoreau'st, vaid teeks nende käsitlemise põhjal järeldused, mis annaks aimdust Shklari enda seisukohtadest südametunnistuse defineerimisel. Selleks on lisaks Shklari Thoreau'le ja Sokratesele abiks tema loengud “Südametunnistus ja vabadus”, “Südametunnistuslik keeldumine”, “Eksiili ahelad” ja “Kodanikuallumatus 20. sajandil”.

Selge on see, et südametunnistuslik allumine või kodanikuallumatus ei saa olla küsimus lojaalsustest (Shklar 2019, 1). Oma kirjutistes vastandab Shklar selle selgelt ja läbivalt südametunnistusele, öeldes, et see on ajaloos levinuim põhjus poliitilisele kohustusele allumata jätta ning tema fookus on suunatud millelegi palju isiklikumale, südametunnistusele. Esiteks tähistab lojaalsus alati midagi väljastpoolt antut. Selleks

võivad olla näiteks perekond, sõbrad, religioon või ideoloogia. Kõik nad esitavad meile mingi pidepunkti, programmi või maailma nägemise viisi, mis ei lähtu meist endast. Seega ei saa nad meile pakkuda moraalset mehhanismi, mille keskmeks oleks “minu” seesmine hääl, mis ütleks: “siin ma seisan ja teisiti ma ei saa” (Shklar 2019, 197).

Teiseks eeldab lojaalsus tavaliselt<sup>7</sup> mingit gruppi, millele lojaalseks jääda (Shklar 2019, 154-155). See võib kehastuda näiteks rahvusluses või mõnes üliõpilaskorporatsioonis, mille traditsioonid kohustavad oma liikmeid milleski kollektiivses vendade, õdede ja sõpradena. Shklari südametunnistusse see ei mahu. Kui tuletame meelde esimest südametunnistuslikku enesemääraja Sokratest, kes mitte ainult ei hoolinud oma sõbra Kritoni pühendumusest, vaid kui tõstas teema sõprade rollist, jättis ta sellele vastamata, kuulates seda, mis oli talle lähemal ehk iseennast. Temast kaugel ei ole Thoreau, kes vanglast vabanedes oma sõpru nende passiivsuse pärast põlgas (Thoreau 1849, 21). Omaette küsimus on, kas sellist ühe pühendunud osapoolega sõprust pidanuks Shklar üldse sõpruseks ning kuna teema tõusis tõsisema filosoofilise vaidluse objektiks alles Aristotelesega, siis on tema eellase Sokratese kohta seda raske öelda. Küll aga ei vasta Shklari hilisemale sõpruse<sup>8</sup> definitsioonile Thoreau. Seega tundub südametunnistusliku individualistiga sama “mina” jagada võimatu ning kui kaalul on sõprus ja terviklik südametunnistus, siis valib südametunnistusega “mina” iseend.

Lojaalsuse kõige ohtlikumaks väljundiks peab Shklar rahvuslust, sest see ei erista esiteks lojaalsust kohustusest ning teisalt põhineb enamjaolt emotsioonidel Shklar ütleb: “Rahvuslase esimene lojaalsus kuulub tema rahvusele ja see tähendab, et rahvuslasel on absoluutne kohustus rahvusriigi ees” (Shklar 2019, 156-157). Ta rõhutab, et selline

---

<sup>7</sup> Rõhk on siin sõnal tavaliselt, kuna harilik lojaalsus perekonnale, kirikule või parteile eeldab teatud välist gruppi. Samas sümboliseerivad ka üksikud lojaalsused näiteks konkreetsele jumalale või sõbrale Shklari jaoks ikkagi lojaalsusi.

<sup>8</sup> Shklar ütleb, et sõprust, millest me kaasajal räägime, võib pidada Montaigne’ilt laenatuks. Montaigne’i jaoks tuli sõprus enne kodakondsust. Kui tema sõber jagas mingit vaadet, siis pidi seda jagama ka tema. Sõbrad moodustasid ühtse mõistuse ning sõpra ei olnud võimalik eirata ega tema arvamust tasalülitada. See pidi olema ka Sinu arvamus (Shklar 2019, 57).

lojaalsus põhineb alati emotsionaalsetel ahelatel ega saa olla üdini ratsionaalne. Kohustused eeldavad aga viimast ning siit tekibki konflikt (Shklar 2019, 156-157). Seega kui kohustusele saab alluda ratsionaalse mõistusega, siis lojaalsus rahvusele nõuab endale emotsionaalset osa. Nõustuda mingi kohustusega (näiteks seadusega) tähendab mõista ning tunnustada selle reegli järgimise põhjuseid. Kuigi Shklar ei ütle seda kunagi, siis jääb mulje, et südametunnistuslik allumine mingile kohustusele (näiteks Sokratese surmaminek) tähendabki teatud moraalset kinnitust mõistuse ratsionaalsetele nõuetele (Shklar 2019, 157).

Shklari südametunnistus tundub olevat alati inimelu väärtustav või vähemasti selle hävitamist ebaõiglaseks pidav. Ükskõik, kas me vaatame Sokratest, Thoreau'd või individuaalse südametunnistuse alusel keeldujaid I ja II maailmasõja ning Vietnami sõja perioodil, siis apelleerivad nad süsteemsele kurjusele, millest nad on riigi või linna ees kohustatud osa võtma. Kõigi näidete puhul on see seotud inimelu võtmise või vangistamisega. Thoreau's äratas allumatuse orjandus, Sokrateses kaaskondlase vangistamine ja surma mõistmine ning 20. sajandi noortes suured sõjad, mis seisnesid tapmises. Taaskord on tegu osaga südametunnistusest, millest Shklar ei räägi, kuid mida ta näeb vaikivalt südametunnistuselt eeldavat: tõusta kõrgeima häälena siis, kui inimene seisab silmitsi talle võimatu tunduva kurjusega, mis ei väärtusta inimelu või peab sellest midagi olulisemaks. Seega eeldaks Shklar südametunnistuselt justkui mingit sisemist äratundmist, et tegu on objektiivse kurjusega.

Shklari vaadet komplitseerib seda ühes tema loengutest välja käidud mõte Natsi-Saksamaa mereväelasest välisministeeriumi ametnikust ning SS-i liikmest Ernst von Weizsäckerist. Nimelt ütleb Weizsäcker oma memuaarides, et tema arvates pidanuks iga natsirežiimi alam lähtuma oma tegudes südametunnistusest. Shklar usub Weizsäckerit ning kinnitab, et ilmselt just südametunnistusest ta lähtuski (Shklar 2019, 20). Weizsäckeril kaotab südametunnistus kannatuste põhjustamist kurjuseks pidava baasi ning võimaldab alluda kohustusele, mis võib küll olla ratsionaalse mõistusega haaratav,

toetumata lojaalsusele, kuid soodustab otse kurjade tegude sooritamist. Hiljem Shklar teda ei maini, kuid Weizsäcker annab kätte ühe äärmusliku otsa, kuhu südametunnistuslik enesemääramine võib vägivalda romantiseeriva korra raamides jõuda.

Shklari südametunnistuse võib-olla et olulisim osa puudutab vabadust. Nimelt arwab Shklar, et Thoreau' puhul kirjeldatud südametunnistuslik enesevabastus võib mängida üliolulist rolli ka teiste vabastamisel (Shklar 2019, 7). Shklari arvates on südametunnistuslikul kõrgemal "minal" poliitikas roll negatiivsete vabaduste säilitamisel, mis võib väljenduda näiteks aktiivse kodanikuna riigiasjade korraldamises kaasa rääkimises (Shklar 2019, 10). Samas on Thoreau' puhul oluline tähele panna, et tegutsedes "vaba" valge mehena ei tundnud ta end vabana. Tema liikumine ei olnud väliselt takistatud, kuid teda piiras individuaalne moraalne koorem. Kui teda sunniti maksma peamaksu, siis oli seesmine piirang see, mis takistas tal seda tegemast ning kutsus kõnelema südametunnistuse. Seega vallandas Thoreau's südametunnistuse seesmine piirang tema positiivsele vabadusele (Shklar 2019, 11). Järelikult ei ole südametunnistuse avaldumine ise mingi vabaduse hetk, vaid lähtub seesmisest piirangust teha midagi, mis sümboliseerib "minu" jaoks kurja ning millele reageerib südametunnistus.

Nüüd, kui ülevaade Shklari südametunnistuse käsitlesest antud, tuleks seda vaadata veidi laiemas Shklari loomingu kontekstis. Selleks annan järgnevalt lühikese ülevaate Shklari essseest "Hirmuliberalism", et näidata, mil määral sobitub see kokku tema hilisema südametunnistusliku lähenemisega.

## **2. Hirmuliberalism ja südametunnistus**

Antud peatükis annan ülevaate Judith Shklari mõistest hirmuliberalism ning võrdlen seda tema hilisema südametunnituse käsitleusega. See on oluline, kuna 2019. aastal

postuumselt ilmunud teos *Poliitilisest kohustusest* annab alust arvata, et Shklari loomingus toimus tõepoolest 1990. aastate alguses pööre ning tema akadeemiline suund oli muutumas. Järgnevalt proovingi näidata, millisel viisil hirmuliberalism ning südametunnistus teineteisega suhestuvad. Selgub, et kaks osapoolt on ennekõike komplementaarsed, kuid Shklari peas võis valmida plaan omapärasest südametunnistuseliberalismist.

## **2.1. Hirmuliberalism**

Hirmuliberalism on 1989. aastal samanimelises essees välja käidud liberalismi definitsioon, mis seab inimkonna olulisimaks eesmärgiks julmuse ning sellest tuleneva hirmu minimeerimise. Selleks, et taoline süsteem toimiks, peavad valitsema õiglaselised seadused ja teatav poliitiline psühholoogia. Järgnevalt võtan kokku hirmuliberalismi kesksed mõtted.

Shklari järgi on liberalism poliitiline doktriin, millel on üldiselt vaid üks eesmärk: “kindlustada isikuvabaduse realiseerimiseks tarvilikud poliitilised tingimused”. Ehk avatud peaks olema ruum, milles “iga täiskasvanud inimene peaks saama ilma hirmu või eestkosteta langetada nii palju tagajärjekaid otsuseid oma elu nii paljude külgede kohta, kui sobib kokku kõigi teiste täiskasvanud inimeste samasuguse vabadusega” (Shklar 1989, 308). Selline liberalism kasvas välja Reformatsioonijärgse Euroopa poliitilistes tingimustes. Ususõdade julmusega pöördusid paljud kristlased näo avalikult poliitikalt moraalile, mis nägi ette sallivuse samastamist kristliku ligimesearmastusega. Viimasega tekkis vajadus kaitsta inimest avaliku võimu julma sekkumise eest (Shklar 1989, 310). Nendes sallivuse kaitsjates kinnituski esimest korda hirmuliberalismi tuum, mille kohaselt esindab julmus inimkonna absoluutset pahet (Shklar 1989, 311). Siiski oleks vale pidada hirmuliberalismi absolutismi või kristluse otseseks viljaks. Ususõdade perioodi kristlust ei iseloomustanud mitte ühiskonna väetimate kaitse, vaid silmakirjalikkus ja julmus, mida isa, poja ja pühavaimu nimel levitati. Nii ütleb näiteks Shklar: “Milline võimalus lasti käest, kui Uue Maailma

avastasid hispaanlased! Kuidas võinuks Uus Maailm õitseda, kui pärismaalastele oleks tutvustatud kreeka ja rooma voorusi! Selle asemel oli see ennenägematu veresaun kulla nimel, mida varjas silmakirjalik jutt kristlusesse pööramisest; silmakirjalikkus ja julmus käivad koos ja on liidetud ühtseks pitseriks” (Shklar 1984, 11; 240).

Shklar rõhutab, et selle kõrval tõstsid pead ka mitmed teised liberalismi vormid, nagu näiteks kantiaanlik ja protestantlik liberalism, mille aluseks oli südametunnistus, kuid hirmuliberalism ei ole üks neist (Shklar 1989, 311). Tema jaoks on oluline tõik, et tärganud liberalismid täitsid selle miinimumnõuet ehk tunnistasid teravat piiri isikliku ning avaliku sfääri vahel (Shklar 1989, 312). Hirmuliberalismi eristab teistest liberalismidest lisaks julmuse vastustamisele tagasihoidlik programm. Shklar ütleb, et see ei tähenda mitte sisutühjust, vaid utoopia puudumist. Ta lisab, et selline liberalism kategoriseerub mõttevooluna ameerika kirjaniku Ralph Waldo Emersoni kaksikjaotuses lootusepartei ja mälupartei vahel viimaseks. Emersoni jaotust leiab Shklari loomingust rohkem kui ühel korral (Shklar 1989, 313). Eelkõige sümboliseerib see erinevust uue rahva ja ühiskonna avastamisele orienteeritud ning tagasivaatavate, ajaloost õppivate ja ajaloomälu kuklas hoidvate mõttevoolude vahel. Oma kõnes “Redeeming American Political Theory” paigutab ta lisaks hirmuliberalismile mäluparteiks näiteks James Madisoni filosoofia, jättes teisele poole Ameerika Iseseisvusdeklaratsiooni ja Thomas Jeffersoni mõtted (Shklar, 1989, 314; Shklar 1991, 6; 7; 10).

Ajaloomälu eesmärk on minimeerida kahjusid, mille võib kaasa tuua valitsuse ebavõrdne positsioon oma kodanike suhtes. Selline kodanik peab silmas, et liberaalne kultuur on kõike muud kui lihtsalt ajast ja ruumist sõltumatud protseduurid ja reeglid. Ta näeb liberalismi traditsioonide traditsiooni ja subkultuuride kultuurina, mis hoiab silme ees möödunud põlvete valikuid ning kannatusi (Shklar 1984, 248). Ta arvestab oma elu igapäevaste, harilike pahedega, saades aru, et politsei, sõjaväe ja veenmisjõuga on valitsus elanike ees alati jõupositsioonil – ka liberaaldemokraatias – ning see on piisav põhjus, et selle ees hirmu tunda. Jõupõhine jaotus kehtestab hirmuliberalismi

osapooltena väetid ning võimukad (Shklar, 1989, 315). Need on inimesed, kes ei pühendu eneseotsingutele ega pühitse ühiskondlikke hüvesid. Vastupidiselt keskenduvad hirmuliberalismi tunnustajad sõjaohule ning oma olukorra kindlustamisele. Shklar ütleb, et vabadus, mida hirmuliberalism peaks tagama, on “vabadus võimukuritarvitusest ja kaitsetute hirmutamisest, mida võimuerinevused esile kutsuvad. Seda tõdemust ei tohiks segi ajada nende sundmõtteliste ideoloogiatega, mis keskenduvad üksnes totalitarismi mõistele” (Shklar, 1989, 315).

Selliseid lööke eeldab hirmuliberalism ennekõike valitsusametnikelt, kes kipuvad seadusetult ja jõhkralt ametivõimu piire kuritarvitama (Shklar, 1989, 316). Et seda vältida, on vaja neid piirata. Nii näebki hirmuliberalism ette piiratud valitsemise ning puhvrid ebavõrdselt jaotunud poliitilise võimu reguleerimiseks. Ühiskondlikult tähendab see esiteks kompleksset institutsioonide ja seaduste süsteemi, teiseks võimu hajutamist mitme ühiskondlikult aktiivse grupi vahel ning kolmandaks rõhuva ebavõrdsuse elimineerimist (Shklar, 1989, 316). Selline lähenemine ei paku välja vooruseetilist moraaliteooriat, mille najal ühiskondlikke struktuure rajada. Küll paneb ta paika ülima kurja, *summum malum*’i, mis oleks meile kõigile teada ja mida me Shklari järgi kõik väldime. Selline kurjus on julmus, julmusest lähtuv hirm ning hirmu enda ees (Shklar, 1989, 316).

Kuid mis on see julmus? “See on esmajärjekorras füüsilise ja teiseks emotsionaalse valu tahtlik tekitamine nõrgemale isikule või isikute grupile tugevama poolt selleks, et saavutada mingit käegakatsutavat või abstraktset eesmärki. Tegu ei ole sadismiga, ehkki sadistlike kalduvustega inividid võivad kõigest hingest pürgida võimupositsioonidele, mis võimaldavad neil oma kalduvusi rahuldada,” ütleb Shklar (Shklar, 1989, 317). Julmusest tõusev hirm on süstemaatiline ja institutsionaliseeritud, hävitades meid ja meie vabaduse. Selle tekitamine on alati meelevaldne ja tarbetu. Hirmu hirmu ees ei ole võimalik millekski taandada ning tema madalaimaks paheks seadmine ei vaja õigustust, sest ta ongi madalaim, milleni inimene võib jõuda (Shklar 1984, 237). Ometi rõhutab

Shklar, et minimaalne hirmu tase on oluline isegi hirmuliberalismis. Selleks on hirm seadussüsteemi ees, kuid mille põhjustajaks ei ole mitte paramilitaarsed jõud või politsei, vaid avalik, sundiv valitsemine (näiteks karistusähvardus) (Shklar, 1989, 317-318).

Samas toob Shklar välja, et julmuse asetamine esikohale ei ole hirmuliberalismi ülesseadmiseks piisav. Selleks, et hirm oleks rakendatav poliitilise moraalsuse printsiibina, tuleb ta universaliseerida, kirjutada inimväärikuse tingimuseks ning liberaalsete praktikate ja ettekirjutuste põhinormiks (Shklar, 1989, 317-318). Julmusest hoidumise reeglit võib Shklari arvates rikkuda vaid juhul, kui see toob kaasa suurema julmuse ärahoidmise (Shklar, 1989, 318). Ilmselt oleks selliseks olukorraks näiteks atentaadi ärahoidmine. Keerulisemaks teevad selle aga – Shklar seda loomulikult ei kõneta, arvestades, et ta suri 1992 – juhtumid, mis puudutavad järelvalvet teostavaid institutsioone, mille ülesandeks on koguda “suuri andmeid” (*big data*). Oletame, et NSA on info, mille kohaselt toimub Massachusettsis Concordi vallas terrorirünnak. Sellele reageeritakse ning kahtlusalused arreteeritakse julmal viisil, eesmärgiga ära hoida suuremat julmust<sup>9</sup>. Hiljem selgub aga tõsiasi, et tegu oli masinliku veaga ehk rünnaku tõenäosus arvutati valesti. Kellel on siin Shklari järgi õigus? Või mis saab juhul, kui needsamad algoritmid, mis vastavaid otsuseid vastu võtavad, on kallutatud mustanahaliste ameeriklaste vastu, kuid seda varasema andmemahu põhjal tehtud järeldustele tuginedes? Ehk andmed viitavad julmale teole, kuid seda ei ole veel toime pandud. Need on mõned küsimused, mis kerkivad Shklari väitest julmusele julmusega vastata, kuid millele on hirmuliberalismi raamides väga raske üheselt vastata.

Shklari hirmuliberalism ei kaitse kindlasti minimaalset riiki või nõrka valitsust. Valitsuse ülesanne on ellu viia avalikku poliitikat, mille otsused peavad olema kooskõlas vaba diskussiooni reeglitega ning vastama õiglase protseduuri nõuetele, kuid riigi kohustus on ka vastutada sellise avaliku poliitika kodanikepoolse täitmise eest

---

<sup>9</sup> See on muidugi omakorda küsitav väide. Shklar näib kaitsvat positsiooni, et julmus suurema grupi vastu on alati halvem kui julmus ühe vastu. Seega on tegu klassikalise moraalifilosoofiast tuntud rongiprobleemiga.

(Shklar, 1989, 318). Muidugi peab see püsima rangelt seaduste poolt reguleeritud ruumis ning nii ütlebki Shklar: “Karta tuleb igasugust võimukandjate või nende asemike seadusevälist, salajast ja volitamata tegevust” (Shklar, 1989, 318). Lisaks valitsuse enda instantsidele kontrollivad otsuste õiglast täideviimist vabatahtlikud organisatsioonid ning huvigrupid, kes funktsioneerivad kui agentsed puhvrid. Nende eesmärk on ühelt poolt esindada oma erahuve, kuid teiselt poolt teostada järelvalvet valitsuse sammude üle, säästes nii väeteid kodanikke potentsiaalse löögi eest (Shklar, 1989, 318-319).

Olulisism hirmuliberalismi teeniva kodaniku õigus on omandiõigus – “miski ei anna inimesele kindlamaid ühiskondlikke vahendeid kui seadusega garanteeritud omandiõigus” (Shklar, 1989, 319). Ometi on ka see piiratud, teenides ennekõike avalikku otstarvet ehk võimu hajutamist. Viimane ei päädi vaid omandiga. Sarnaselt on liberaalne kodanikkond kohustatud vastutama, et võimukandja poolne hirmutamise ei leiaks aset ka madalaimal ametnike tasandil, sest just nn väikestes maailmades kipub julmus end kehtestama (Shklar, 1989, 319). Ometi ütleb Shklar, et ka avalike otsuste langetajatel lasub vastutus. Nende ülesanne on hoida end vastavuses kõrgema moraalse normiga, sest just nemad mõjutavad oma tegevuses kõigi käekäiku ning on paljudele eeskujuks (Forrester 2012, 254).

Selle kõigele vaatamata rõhutab Shklar, et hirmuliberalism ei saa pakkuda oma kodanikele eetilisi juhtnööre. “Liberalism peab piirduma poliitikaga ja ettepanekutega, kuidas ohjeldada võimu potentsiaalseid kuritarvitajaid, et kergitada hirmu ja eestkoste koormat täiskasvanud inimeste õlult, kes võivad seejärel elada oma elu oma veendumuste ja eelistuste järgi nii kaua, kui nad ei takista teistel sellesama tegemist” (Shklar, 1989, 319). Kui see aga juhtub ja keegi oma “mina” arengus seaduste poolt ette nähtud isiklikust sfäärist väljub, siis on valitsusel õigus teda proportsionaalsete meetmetega piirata ja karistada. Sellest lähtuvalt ei peagi hirmuliberalism individuaalsete “minade” arengut üleliia oluliseks. Avatud peab olema vaid võimalus erinevate “minade” läbikäimiseks (Shklar, 1989, 324). Esimene oleks

hirmuliberalismi kohaselt liiga ohtlik. Ning ta küsiks vastu: “Kas keegi tahaks elada Beirutis?” (Shklar, 1989, 325) (võib-olla illustreeriks 2020 Shklari mõtet paremini näiteks Raqqa).

Omaette teema hirmuliberalismi juures on julmuse objektiivselt halb karakter. See käib “Hirmuliberalismis” läbi relativismikriitika juures esitatud viidetest. Nimelt kaitseb Shklar seal Thomas Nageli “mittepositsiooni” ehk vaadet, mis ei sõltu ühestki lokaalsest positsioonist (Shklar 1989, 323). See seisneb objektiivses vaates, mis ei taanda olematuks subjektiivset positsiooni, kuid samas ei lähtu objektiivse väljendamisel ühestki subjektiivsest lähtekohast (Sova 2017).

Nageli kuulsaim universaalselt objektiivne pahe on valu (Nagel 1986, 160). Nageli jaoks on iseenesestmõistetav: “isegi, kui ma kaotaksin arusaama iseendast kui võimalikest või reaalsest teistest eraldiseisvast inimesest, tajuksin ma ikkagi valu halbust koheselt” (Nagel 1986, 160; 161). Tema jaoks on valu midagi täiesti impersonaalset, mille mõistmiseks ei ole mina-kontseptsioon vajalik. Valu “peab elama iseenda elu” ning sellest tulenevalt on talle võimalik omistada ka agendi-neutraalseid objektiivseid väärtusi (Nagel 1986, 160). Kui Nagel näeb kedagi kannatamas, siis ei hinda ta mitte seda, mida oleks temal valu tundjana mõistlik tahta, vaid valu iseennast (Nagel 1986, 161). Selline lähenemine annaks filosoofilise aluse nimetada valu tekitamist objektiivselt halvaks ning just sellele tundubki Shklar “Hirmuliberalismis” viitavat. Nageli objektiivne, agendineutraalne vaatepunkt võimaldab hirmuliberaalsel kodanikul hinnata ja reformida institutsioone ning teha seda samas objektiivselt positsioonilt. Küsimust komplitseerib see, kuivõrd on hirm ise kirjeldatav valuna (mis on Nageli tingimus). Ning kas hirmust iseenesest piisaks, et olla loetud objektiivseks paheks.

Järgnevalt vaatan, kuid võrd sobitub Shklari hirmuliberalismiga kokku esimeses peatükis välja käidud südametunnistus, millised on võimalikud konfliktkohad ning mida need meile ütlevad.

## **2.2. Hirmuliberalism ja südametunnistus**

Erinevused 1989. aastal avaldatud “Hirmuliberalismi” ja kolm aastat hiljem peetud loengukursuse vahel on suhteliselt selged, kuid samas on kaht teost võimalik näha komplementaarsetena. Järgnevalt toon välja, milles seisnevad minu arvates peamised konfliktid, kuid näitan ka, mil viisil tunduvad hirmuliberalism ja südametunnistus kokku käivat. Muidugi peaks siin arvestama, et “Poliitiline kohustus” ei olnud kunagi mõeldud essee või seisukohavõtuna. Tegu oli bakalaureuseastme tudengitele antud loengukursusega, mille eesmärk oli kaaluda erinevaid moraalseid dilemmasid, millal on õigustatud poliitilisele kohustusele alluda ja millal vastu hakata; ning neid noortele üliõpilastele läbi ajalooliste ning filosoofiliste näidete ja arutluskäikude selgitada. Ilmselt oleks Shklar sellise raamatu ilmumisele vastu seisnud. Toimetaja jätab selle mainimata, kuid tegelikult ütleb Shklar raamatule lisatud essees “Miks õpetada poliitikateooriat?”, et loengute esseedeks vormistamine ei ole midagi, mida ta teha tahaks (Shklar 2019, 216). Seega nõuab teosest Shklari enda seisukohtade väljalugemine ettevaatust ning täpsust.

Ilmne erinevus “Hirmuliberalismi” ja “Poliitilise kohustuse” vahel on Shklari fookuse nihkumine. “Hirmuliberalismis” vastandab Shklar oma liberalismikäsitluse otse kantaanlikule, “südametunnistuse esmatahtsusel” põhinevale liberalismile (1989, 311). Samas, nagu varem, viis huvi psühholoogia ja üksikisiku kannatuste vastu Shklari võimu ümberjagamisel ja institutsioonidelt hirmuliberalismini, siis oma elu viimastel aastatel naasis ta selle juurde, mida liberalism ja lepinguteooriad olid alati ignoreerinud: individuaalne südametunnistus (Forrester 2019, 151). Katrina Forrester, ütleb ühes oma Shklarile pühendatud esseedest, et viimane sai hästi aru, milline keerukas ülesanne oli südametunnistuse teemaga tegelemine. Näiteks küsimused: kuhu paigutada järgmine

analüütilisest liberalismist võõrandunud südametunnistuslik enesemääraja või kuidas siduda ülirobustse agentsusega südametunnistuslik enesemääraja tema visiooniga moraalselt ambivalentsest inimesest? Shklar ei vasta neile küsimustele, kuid näitab, et need on olemas (Forrester 2019, 151-152).

Esimene probleem, mis südametunnistusliku indiviidi ning hirmuliberalismis ja ka “Harilikes pahedes”<sup>10</sup> esitatud moraalselt ambivalentse inimese vahel tõuseb, puudutabki agentsust. Agentsuse all mõtlen ma lihtsat kaksikjaotust. Esiteks peab see sisaldama mingit identiteeti või minapilti, mis tunneks ära, et tegude sooritaja olen just “mina”, välistades sellega olukorra, kus mina tunneks, et kõik juhtub küll minuga, kuid minul ei ole isegi enda tegudes aktiivset osalust. Teiselt poolt eeldab agentsus teatavat võimekust midagi päriselt teha; erinedes sellega näiteks tahtest ja unistustest (Krause 2015). Nii Sokrates kui ka Thoreau olid näited individuaalsest “minast”. Nende lähtekohaks oli sisemine hääl, mis tõukus neile ühiskonnas vastu vaatavast kurjusest. Hirmuliberalismi mõte on taolised rasked valikud ära hoida. Ning võib-olla eemaldab hirmuliberalism kogu sellise ühiskondliku kurja, mis südametunnistust avalduma sunniks? Kahtlemata ei ole tegu ühiskonnaga, mis on kui miltonlik nähtav pimedus. See oleks suurema hirmuta ning enamuse jaoks õiglane ühiskond. Kuid kas hirmuliberaalsest lahendusest piisab? Ehk kas tõesti eemaldavad kogu kurja “suurimast halvast” tõukudes kujundatud institutsioonid? Ning kuhu jätavad institutsioonid aktiivse indiviidi — milline on tema roll? Viimasele küsimusele jätab Shklar “Hirmuliberalismis” vastamata. Seal on tegu väheagentsete inimestega, kes keskenduvad sõjaohule ja oma positsiooni kindlustamisele, peavad silmas ajalugu ning selle võikamaid käike. Seega tundub südametunnistus hirmuliberaali jaoks, kes võtab osa kodanikuharidusest ning on avatud koostööks, lihtalt liiga individuaalne. Parim näide viimasest on Sokrates, kes ei kuulanud pärast südametunnistuse sekkumist isegi

---

<sup>10</sup> *Harilikud pahed* (1984) on teine Shklari põhijoont defineeriv teos. Seal keskendub Shklar harilike pahede tuvastamisele ning kontekstualiseerimisele. Need on tavalised (aga ka ühised) pahed, mille ette me üksteist igapäevaselt asetame. Nendeks on julmus, silmakirjalikkus, snobism, reetlikkus ja misantroopia. Teoses järjestab Shklar need pahed, alustades halvimast: julmusest. (Shklar 1984: 1-3; 94)

mitte lähimat sõpra ning hoidus enda tunnistusel ka poliitilistest ametitest (Platon 2003, 30).

Kuid, kas tõesti eemaldab hirmuliberliberalism ühiskonnast südametunnistuse avaldumiseks vajaliku kurja? See on sügavalt kahtlane argument. Esiteks toetub ka hirmuliberaalne ühiskond mingitele positiivsetele tingimustele: näiteks kapitalistlikule majandussüsteemile, mis süvendab struktuurset ebavõrdsust ja eksploateerimist ning on potentsiaalselt aluseks vägivaldsetele ning isegi sõjalistele konfliktidele. Näiteks on levinud väide, et 2003. aastal tungis USA Iraaki ennekõike eesmärgiga erastada ameerika ettevõtetele Iraagi naftaväljad. Sellise käigu eelduseks on kapitalistliku majandusmudeli olememasolu. Sama põhimõtte alusel võiks ära põhjendada sageli väga julmalt koheldud lapstööjõu olemasolu. Seega pole kahtlustki, et tegu võiks olla piisava, süsteemse nähtusega nagu Thoreau' orjandus, õigustades selle nimetamist absoluutseks kurjaks. Lisaks on küllaltki populaarne seisukoht, et seesama orjandus oli vaid kapitalistliku süsteemi vili ning suurem kuri ootab seega alles lahingut. Järelikult ei ole meil põhjust arvata, et südametunnistuslik inimene ka hirmuliberalismis oma positiivset vabadust piiratuna ei võiks tunda.

Seega jääb mulje, et “kogu” julmuse elimineerimiseks vajab ka hirmuliberaalne ühiskond südametunnistuslikke enesemäärajaid, aktiivseid kodanikke, kes oleksid võimelisid objektiivsele kurjale seesmise hääle najal osutama. Ning võib-olla seda tahtiski Shklar oma “Poliitilise kohustusega” öelda. Teame, et “Hirmuliberalismis” sidus Shklar oma vaate Nageliga. Ehk teeb ta seda ka eksplitsiitselt mainimata südametunnistusega — sest nagu eelpool selgus, jääb mulje, et ka südametunnistus ei reageeri mitte lihtsalt halvale, vaid objektiivsele kurjale. Südametunnistuse puhul tähendaks see südametunnistusliku “mina” sidumist vaatega eikusagilt. Sellega saaks südametunnistus endale positsiooni, kust oleks võimalik mõelda subjektiivsest vaatepunktidest välja ehk teistele agentidele mõeldamatusse ning anda mõeldamatule tähendus, mis oleks vaate sõltumatuse tõttu igast võimalikust subjektiivsest vaatest

nimetata objektiveks lähtekohaks. Sellise põhjenduskeemiga võinuks näiteks Thoreau esitada väite, et orjandus on objektivne kurjus ning see vabastab ta kõigist kohustustest iga valitsuse ees, mis sellist kurjust alal hoiab.

Näide, millest on juba juttu olnud ning mis seab kahtluse alla südametunnistuse inimelu väärtustava baasi ning asetab selle seega vastuollu hirmuliberaismiga, on Weizsäcker. Nagu öeldud, siis oli Weizsäcker nõus just südametunnistusele tuginedes alluma kurjale süsteemile ning seda iseenda jaoks õiglaselt toetama. Seega ei ole meil põhjust arvata, et Weizsäckeri südametunnistus oleks julmust ja hirmu vältinud. Võib-olla usub Shklar Weizsäckerit aga liiga kindlameelselt. Kas tema puhul ei ole juttu hoopis vale-südametunnistusest, mis tuleneb teatavast “meie teooriast” ning on seetõttu tegelikult lojaalsus, oma rolli täitmine kurja režiimi loodud positsioonil? See aitaks meil Weizsäckeri näite kõrvale lükata ning taastada südametunnistuse objektivele kurjale vastanduva aluse.

“Hirmuliberalismi” ning “Poliitilise kohustuse” inimese erinevust illustreerib hästi Shklari Emersoni jaotus. Kui Shklari järgi on hirmuliberalism Emersoni jaotuses mälu partei, siis näib südametunnistuslik lähenemine kategoriseeruvat teisele poole ehk lootuse parteiks. Kui südametunnistus ei ehita päris uut inimest nagu näiteks Sokratese puhul – vastupidiselt Thoreaul’le, kus vabaks sunniti terve Ameerika ühiskond – siis keskendub ta endiselt positiivsele vabadusele, täpsemalt selle piirangutele. Südametunnistus ei vaata ajaloos tagasi, ega kaalu mingis mõtteloolises jadas muutujaid, mida võiks pidada julmaks või mis ärgitaks hirmu. Ta lähtub minust endast ja vastandub sellele, mida ta peab ebaõiglaseks; mis takistab minul olemast vaba. Ta tõukub küll meie kaasaegsetest tingimustest, kuid on orienteeritud tulevikku ning sellest avanevale mõttelisele ruumile, milles end teostada. Kui teda peaks piirama hääl, olgu siis kollektiivne või mitte, mis palub tal peatuda ning pöörata tähelepanu möödaniku kannatustele, sest nii on parem või kindlam enamusele, siis vastab südametunnistus:

“Säärased ennustused, mis on tehtud “meie” nimel on sama tihti valed, kui need, mis lähtuvad “minust”. Esimesed on lihtsad valjemad” (Shklar 2019, 7).

“Hirmuliberalismis” ründab Shklar otse erinevaid “mina” kasvatamisele ja arendamisele suunatud mõttevoole. Ta peab neid “erakordselt privilegeeritud liberaalse ühiskonna muredeks” ning ütleb “seni, kuni ei ole paigas esmase vabaduse institutsioonid, ei saa selliseid igatsusi tekkida” (Shklar 1989, 324). “Poliitilises kohustuses” välja käidud radikaalsest individualismist tõukuv käsitlus sellele alla ei kirjuta. Seal ütleb Shklar otse: “Südametunnistus ei ole see, mis ta kunagi oli” (Shklar 2019, 197) (Shklar peab siin silmas religioosse südametunnistuse liike). „See ei ole sisemine valgus või Jumala hääl, mis on paljastatud piiblis või isegi stabiilne universaalne moraalne süsteem; see on hääl, mis ütleb, “Siin ma seisan ja ma ei saa teha teisiti,” aga mitte nii nagu Luther tegi, Jumala sõna pärast, vaid kuna ma olen see, kes ma olen – iseenda Jumal. Selline peabki 20. sajandi vaba ühiskond olema” (Shklar 2019, 197). Kui viimane ei ole suunatud “mina” arengu toetamisele, siis vähemasti tundub see andvat ühiskonnale hirmuliberalismist erineva suuna; toetada erinevate “minade” eneseteostust ning avanemist. Mitte ilmaasjata ei pea Shklar Ameerika põhiseaduse olulisimaks elemendiks esimest parandust, nõudes selle alusel usuvabadusele toetuvat kaitset ka individuaalsele südametunnistusele (Shklar 2019, 201).

Seega jääb mulje, et “hirmuliberalism tegelikult vajabki südametunnistust” (ühesõnaga, südametunnistus ei ole mitte lihtsalt lisand, mis võib olla, aga võib ka mitte olla, vaid mis ikkagi peaks olema), sest nagu viitavad eelpool toodud näited, julmus ei ole päriselt kadunud ning ei saagi kaduda. Kui hirmuliberalism defineerib sihi ja vahendid, aga ei ütle, et see on tervikuna teostatav, tekib küsimus, kas Shklar ei tahtnud ikkagi elu lõpul oma hirmuliberalismi täiendada südametunnistuseliberalismiga, mis kasvataks vapraid ebaõigluse vastu võitlevaid kodanikke ning mitte ainult selliseid, kes reageerivad äärmuslikule julmusele nagu seda tegi Thoreau. Sellises käsitluses ei ole südametunnistus esmatähtis nagu näiteks Kantil: ehk institutsioonid ei ole rajatud

indiviidi väarikusele. Samas on ta aga oluline, sest tänu südametunnistusele reageerivad inividid ühiskonnas julmusele ning ei ole vabad enne, kui rõhuline ja julmus on kõrvaldatud. Viimane ongi allikaks südametunnistuslikule aktiivsele hoiakule, mille olulisimaks väljundiks on Shklari jaoks kodanikuallumatus. Selliseks südametunnistuseliberalsmiks annab alust ka Shklari sümpaatia Briti neohegeliaani Thomas Hill Greeni loomingu vastu. Järgneval vaatlen seda seost veidi lähemalt.

### 3. Shklar ja Thomas Hill Green

Oma elu viimases kirjutises pöördus Shklar tagasi ühe vana teema juurde: individuaalne kogemus saab eksisteerida väljaspool poliitikat, sfääris, mida peab kaitsma institutsioonide ning inimestevahelises suhtluses sündiva võimu eest (Forrester 2019, 152). Sellega jätab ta aga lahendamata eelnevas peatükis esitatud probleemid, mis tema hirmuliberalismi ja südametunnistuse perioodide vahelt paistavad. Järgnevalt proovin näidata, kuhu Shklar võis sellise radikaalse indiviidiga teel olla. Pakun, et see on midagi Briti neohegeliaani Thomas Hill Greeni idealistliku liberalismi ja sellega kaasneva vabaduse laadset.

Idealistlik liberalism lähtub eeldusest, et igas inimeses on jumalik säde, mis suunab meid käituma õigesti. Kui me käitume õigesti, siis arendame sellega oma “mina” või karakterit (Shklar 2019, 131-132). Selline “mina” on alati omakorda seotud ühishüvega: kui me oma “mina” arengu eest hoolt kanname, panustame ühishüvesse. Ühishüve seisneb reeglites, mis loovad seadusliku ruumi, mille eesmärk on soodustada inimese moraalsete potentsiaali arengut. Seega tähendab iga moraalne tegu eneserealiseerimist viisil, mis panustab esiteks inimese enda individuaalse “mina” arengusse, kuid teisalt hoiab ülal kollektiivset raamistikku, mis seda võimaldab. (Shklar 2019, 131-132)

Sellise liberalismikäsitlusega kaasneb oma vabaduse definitsioon. Greeni vabaduse mõiste keskmes on “inimese võimelisus” midagi korda saata. Samas on oluline märkida, et see ei seisne vaid takistuste puudumises, vaid pakub selge positiivse lähenemise (Simhony 1993, 36). Greeni jaoks tähendab vabaduse negatiivne külg “vabadust teiste poolt seatud kontrollist ning võimelisust teha seda, mida inimene ise tahab”. Seega ei peitu negatiivse vabaduse kese mitte sekkumatuses, vaid võimelisuses teha seda, mida keegi ise teha soovib või eelistab (Simhony 1993, 30). Niisil tähendab negatiivne vabadus esiteks võimelisust käituda vastavalt iseenda poolt seatud eelistustele. Ning teiseks, sekkumatus on lihtsalt see, mis taolise käitumise ja eeliste

seadmise võimalikuks teeb. Järelikult sisaldab Greeni negatiivse vabaduse definitsioon “vabadust millekski” ning “vabadust millestki”(Simhony 1993, 38).

Greeni positiivne vabadus tähendab “vabadust positiivses mõttes” ning seisneb kindlas “vabaduses millekski”, jaotudes omakorda kaheks: seesmiseks ning väliseks võimelisuseks midagi korda saata (Simhony 1993, 37). Seesmine võimelisus seisneb võimes teha endast parim, rakendades oma tahet ja mõistust. See sõltub seesmiste takistuste puudumisest ning võimelisusest struktureerida kirgi koherentseks süsteemiks, mis väljendaks meie heaolu. Seesmisega sama tähtis on väline. Green nimetab seda “tingimuste positiivseks võrdsuseks” (*positive equality of conditions*) (Simhony 1993, 38). Sisuliselt tähendab see korralikku elujärge, milles oleks kodanikele tagatud tervis, elukoht ja haridus. Positiivse vabaduse välise osa eeldus seisneb takistuste puudumise ebapiisavuses. Nimelt ei tähenda sunni puudumine Greeni järgi automaatselt, et inimene on võimeline end teostama (Simhony 1993, 38). Enese teostamiseks ja “mina” arenguks peavad olema tagatud positiivsed tingimused, mis teevad valikute langetamise võimalikuks. Näiteks ei ole iga päev ellujäämise eest võitlev kodutu Greeni skeemis kuidagi vaba. Tal võib küll puududa otsene väline sund, kuid päeva üleelamisele keskendunud tsirkulaarne eluviis ei lase tal täita oma potentsiaali, langetada valikuid, mis arendaksid tema “mina”.

Greeni positiivse vabaduse seesmine pool on otseses seoses tema teleoloogilise nägemusega inimarengust. See eeldab, et on olemas ratsionaalne indiviid, kelle tõeline “mina” eksisteerib vaid ühe võimalikkusena paljudest (seega inimene ei pea jõudma ega jõuagi alati oma “minani”). Selleks, et “mina” saaks avalduda või realiseeruda, peab inimene oma võimeid eksternaliseerima ehk väliskeskkonnas rakendama. Seal toimubki pelga võimalikkuse transformeerumine reaalsuseks. Enesearenguks vajaliku sotsiaalse ruumi määrab lisaks juba mainitud positiivsele võrdsusele apelleerivatele tingimustele ka tähenduslik ruum, millesse sünnitakse. Viimase osadeks on näiteks keel ja kogukond, aga ka konkreetsed lokaalsed tähenduskonstellatsioonid fenomenidest nagu aeg ja ruum.

Näiteks võib kindel olla, et heideggeriaani aja ja ruumi käsitus (algus piirab ning fikseerib kõigi lõpu võimalikkuste variatsioonid) on üsna erinev meie kaasaegses teoreetilises füüsikas tuntud lähenemistest.

Greeni käsitus on tegelikult veelgi komplekssem. Lisaks ennast realiseerivale “minale” realiseerib end nii “minas” kui ka ühiskondlikes institutsioonides kosmiline vaim, mis püüdleb igavese teadvuse poole (Simhony 1993, 39). Viimase ajaloos vältava eneserealisatsiooniga kaasnebki positiivse vabaduse seesmistest ja välisest elementide kokkusulamine (Simhony 1993, 40). Lihtsustatuna tähendab see, et “mina” areng on taandamatult seotud välisest tingimustega ning kumbki osapool mõjutab teist. Näiteks kui “mina” areng peatub, kasvab ka ühiskondlik ebavõrdsus ning kui piiratakse ligipääsu haridusele, siis muutub keeruliseks eneserealiseerimine. Juhul, kui kõigi “minadel” lastakse vabalt areneda ning seega nihkuvad täiuse poole ka avalikud institutsioonid, on Greeni sõnade kohaselt tulemus järgmine: “tõelise vabaduse ideaal on kõigi inimühiskonnaliikmete maksimaalne võim teha endast kõik, mis võimalik” (Simhony 1993, 40). Praktikas tähendaks see esiteks “ühiskonda, milles iga inimest koheldakse kui indiviidi – kui agenti, kes näeb eesmärgi võrdselt alati nii iseendas kui ka teistes” (Simhony 1993, 41). Teiseks teeb selline ühiskond kõik, et iga liikmel oleks võimalik arendada oma “mina”. Selle tarbeks luuakse juriidiline süsteem, mis tagab tõelise võimaluste võrdsuse ning elimineerib eksploateerimise (Simhony 1993, 41). Kolmandaks on riigi ning institutsioonide ülesanne tagada igale elanikule korralik elatustase. Indiviidi ellu ei ole sellisel ühiskonnal lubatud sekkuda isegi siis, kui üks rikub teise puutumatust elule või varale (Simhony 1993, 41). Inimese eesmärk peaks olema oma “mina” realiseerimine läbi kosmilisest vaimust seestunud institutsioonide, mis on loonud maksimaalse võimaluste ruumi. Greenil jätkub lootust, et kirjeldatud tingimustes on teiselt elu võtmine vaid erand (Simhony 1993, 41).

### 3.1 Shklari järgmine samm

Eelpool edasi antud lühiülevaates Thomas Hill Greeni vabadusest ning liberalismist tulevad välja 19. sajandi Briti mõtleja poliitilise filosoofia põhijooned, mis passivad ootamatult hästi kokku Shklari südametunnistuse käsitlusega. Siiski tuleb olla ettevaatlik. Nimelt oli Green neohegeliaan. Hegelit tundub Shklar kui mitte põlgavat, siis tunnistavat autorina, kes valas vundamendi inimkonda koormavatele ning 20. sajandil lõpetada proovinud utoopiatele. Pole kahtlustki, et mõistete nagu nagu “kosmiline vaim” või “igavene teadvus” teoretiseerimine ei olnud tema jaoks kuigi tõsiseltvõetav. Shklari huvitas inimpsühholoogia oma mitmekihilisuses ning selle dramatiseerimine või romantiseerimine tundus talle alati vastuvõetamatu. Samas tuleb tõdeda, et teatav oluline paralleel Greeni ja Shklari vahel siiski on.

Greeni inimesekäsitluse eesmärk oli arendada oma “mina” ning tõusta seeläbi kõrgema teadvuse tasandile. Kas see ei ole mitte see, millest kõneleb meile Shklari südametunnistus? Kas Thoreau’ südametunnistus ei öelnud, et ta ei saa vaba olla seni, kuni teisi orjastatakse või ekspluateeritakse? Need on seosed, mis läbivad Shklari ja Greeni loomingut. Täpselt nii nagu sõltus Thoreau’ vabadus orjade vabastamisest, sõltub Greeni inimese “mina” ja institutsioonide areng vastastikusest realiseerimisest. Seni kuni arenev “mina” ei kasva koos institutsioonidega, jäävad positiivse vabaduse välised elemendid muutmata. Viimase näiteks on Sokrates. Kuid tema puhul, nagu eelpool mainitud, oli ebaõiglane surmamõistmine õiglasele Ateenale vaid erandiks ning sellest tulenevalt jättis Sokrates põgenemata ja nõustus vabasurmaga. Järelikult realiseeris ta oma “mina” parimal võimalikul moel, käitudes just nii nagu ta käitus (siin võib meenutada ka Sokratese tahet olla seaduskuulekas näide oma poegadele).

Seega tundub Shklari tähelepanu liikuvat ajaloolise mäluga ettevaatlikult kodanikult millelegi energilisemale, milleks võib olla südametunnistuseliberalism. Ühiskonna ülesanne on aktiivsete, kodanikuallumatust välja näitavate kodanike arengut vaid soodustada, luues selleks positiivsed tingimused, milles saaksid end realiseerida – kui

mitte individuaalne südametunnistus (arvestades, kui harv selle esiplaanile tulek on), siis eripärased “minad”, mis takistaksid kõigil julmuse ja kurja vormidel ühiskonnas settida. Shklari jaoks oluline ka südametunnistusliku enesemääramise toetamine. Sellega avanev positiivne vabadus või tunne ühiskondlikust piiratuses oli ju lähtekohaks kodanikuallumatusele, mis juhtis tähelepanu struktuursele kurjale ning oli eelduseks kodanikkonna vabaks sundimisele. Arvestades, et Shklar ütleb korduvalt, et tema arvates on individuaalse südametunnistuse alge (paralleel Greeni jumaliku sädemega) olemas igas inimeses, võib eeldada, et ta ootab selle avaldumist järgmise 2000 aasata jooksul rohkem kui 2 korral. Shklar nägi selgelt ebaõiglust, millega südametunnistuslikud enesemäärajad silmitsi seisid ning võib-olla rohkemgi ehmatas teda ülejäänud elanikkonna passiivsus. Need olukorrad karjusid aktiivsema ning vabadust nõudva elanikkonna järele, mis oli aga parajasti ametis silmapiiri sulgevate lojaalsuste teenimisega. “Ei iial enam!” oleks shklarilik reaktsioon. Ning ilmselt olekski mõni tema järgmistest töödest südametunnistuse avaldumiseks vajaliku “mina” arengu positiivsete tingimustega maadelnud.

## **Kokkuvõte**

Judith Shklari südametunnistuse-kontseptsioonile ning hirmuliberalismile keskenduva uurimistöö eesmärgiks oli rekonstrueerida Shklari individuaalse südametunnistuse käsitus, ekstrapheerides tekstidest tema argumendi põhijooned. Lisaks vaatles uurimistöö, millistes olukordades südametunnistus end ilmutab ning millist rolli mängib südametunnistus hirmuliberalismi kontseptsioonis. Töö algab südametunnistuse defineerimisest. Selleks kasutati Shklari Sokratese ja Thoreau, kahe ainsa südametunnistusliku enesemääraja, kirjeldusi. Kummagi mõtleja puhul mängis olulist rolli kontekst, kus südametunnistus avanes. Kui Sokratese puhul on selleks Ateena linnriik, kus tema suhtes ebaõiglaselt käituti, siis Thoreau' jaoks orjanduslikud Ameerika Ühendriigid, mis sümboliseeris kurja. Järgnevalt toodi südametunnistuses välja üldkehtiv. Selleks paigutati see vastandiks lojaalsusele ning näidati, mis kaht motivatsiooni alust eristab. Viimaks näidati südametunnistuse seost vabadusega.

Teises peatükis anti ülevaade Shklari filosoofia "põhijoonest" ehk hirmuliberalismist ning võrreldi kontseptsiooni Shklari hilise loomingu ehk südametunnistusliku lähenemisega. Hirmuliberalismi rekonstrueerimisel anti edasi ka selle seos Thomas Nageli filosoofiaga, mis võimaldas näidata, millistel alustel pidas Shklar julmust ning valu tekitamist objektiiviselt halvaks. Hirmuliberalismi ning südametunnistuse võrdluses selgus, et südametunnistus on hirmuliberalismi suhtes eelkõige komplementaarne (täiendav). Sokrates ning Thoreau tegutsesid sellistes ühiskondades, mille institutsioonid ei lähtunud hirmuliberalismi nõuetest. Selleks tulevadki südametunnistuse eredaimad näited sealt. Ent hirmuliberalismi nõudeid ei saa realiseerida kusagil täielikult ning julmuse vorme on erinevaid. Seega tervitab Shklar moodsat atomaarset indiviidi, kellel on võimalus tõelise, puhta südametunnistuse aktiveerumiseks (kuna lojaalsused teda liigselt ei eksita) ning seega ühiskondliku kurja ärtundmiseks. Viimases peatükis näidatakse, kuhu võis Shklar sellise südametunnistusliku enesemäärajaga teel olla. Lahendus seisneb Thomas Hill Greeni laadses südametunnistuseliberalismis, mis eemaldab ühiskonnast julmuse ning loob

tingimused, mis soodustavad südametunnistustlike, kodanikuallumatuseks valmis  
“minade” arengut.

## Kasutatud materjalid

- Arendt, Hannah. 1981. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ashenden, Samantha, Hannes Bajohr, James Brown, Katrina Forrester, Volker M. Heins, Andreas Hess, Samuel Moyn, Thomas Osborne, William E. Scheuerman, Quentin Skinner, Philip Spencer, Tracy B. Strong, Kamila Stullerova, & Bernard Yack. 2019. *Between Utopia and Realism The Political Thought of Judith Shklar*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Forrester, Katrina. 2012. "Judith Shklar, Bernard Willaims and Political Realism." *European Journal of Political Theory* 11 (3): 247-272.
- Giubilini, Alberto. 2016. "Conscience". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/conscience/>. (külastatud 18.05.2020)
- Henry David Thoreau. 2020. *Encyclopedia Britannica*, 4. mai, <https://www.britannica.com/biography/Henry-David-Thoreau>. (külastatud 18.05.2020)
- Krause, Sharon. 2016. "Political Concept at Brown, December 4, 2015 1 of 4." <https://www.youtube.com/watch?v=OF6xLkF5Eis>. (külastatud 18.05.2020)
- Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man*. Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Platon. 2003. "Teosed. Sokratese apoloogia. Phaidon. Kriton. Pidusöök. Charmides. Phaidros. Euthyphron." toim. Marju Lepajõe. Tartu: Ilmamaa.
- Simhony, Avital. 1993. "Beyond Positive and Negative Liberty: T.H. Green's View of Freedom." *Political Theory* 21 (1): 28-54.
- Shklar, Judith, Samantha Ashenden, & Andreas Heiss, eds. 2019. *On Political Obligation*. New Haven: Yale University Press.
- Shklar, Judith. 2002. "Hirmuliberalism." *Kaasaegne poliitiline filosoofia. Valik esseid*. toim. Jüri Lipping. Tartu: EYS Veljesto Kirjastus. 308-325.
- Shklar, Judith. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Belknap Press of Harvard University.

- Shklar, Judith. 1991. "Redeeming American Political Theory." *American Political Science Review* 85 (1): 2-15.
- Sova, Henrik. 2017. "Meie vaatepunkti mõeldamatus." *Sirp*, 12. mai.
- Thoreau, Henry David. 1849. *On the Duty of Civil Disobedience*. United States: Elegant Books

## LIBERALISM OF FEAR, POLITICAL OBLIGATION AND INDIVIDUAL CONSCIENCE IN JUDITH SHKLAR'S POLITICAL THEORY

Andres Reimann

### Summary

Although the Riga-born political philosopher Judith Nisse Shklar never became an intellectual star like some of her colleagues and contemporaries – for example John Rawls and Hannah Arendt – during her lifetime, it doesn't mean her works are empty or worthless. Shklar's take on nationalism and exile<sup>11</sup> gives us an acute insight into xenophobia, her research in American citizenship follows the ongoing debate on suffrage and her analysis of the ordinary vices gives us a complicated psychological picture of the voter in liberal democracies. It is almost impossible to find a topic that Shklar somehow doesn't touch. Whether it is Shakespeare, psychoanalysis or love, Shklar always manages to sneak her way in and animate the reader with a style unquestionably vibrant, amusing examples and sharp analysis. If it was her goal to influence the world with her ideas, without turning her readers into a cult "like these narcissistic celebrity academics" sometimes do, then Shklar definitely succeeded (Shklar 2019, XIV).

The goal of this paper is to reconstruct Shklar's understanding of individual conscience in her posthumously published book "On Political Obligation". Although Shklar never built an all-encompassing theory, she still tried to analyse what conscience has been about throughout the history and how shall it be characterised in the 20. century. Moreover, it is important to ask how individual conscience relates to Shklar's classical line of liberalism of fear. For example, Shklar claims that slavery and nazi crimes are always inherently bad. From that it is reasonable to conclude that Shklar's individual

---

<sup>11</sup> One should consider that Shklar lived a life of an exile. First her family fled Latvia, then Sweden, Soviet Russia, Japan, until they were incarcerated in America and reached Canada.

conscience is able to sense objective moral norms, but Shklar never explicitly argues so. The key questions of this paper are: 1. How does Shklar define conscience and when (in what circumstances) does conscience appear? 2. What is the role of conscience in liberalism of fear?

This paper starts with marking down the meaning of conscience. Chapter one explores the two occasions when individual conscience appeared according to Shklar: this is Socrates in Ancient Athens and Henry David Thoreau in the 19. century America. As a next step, I discuss the common features of these descriptions. In Chapter two, an overview of Shklar's liberalism of fear is provided. After defining liberalism of fear, the relationship between the latter and Shklar's later work on the individual conscience is explored. Finally, in Chapter three, Shklar's "next step that she didn't make" is discussed — I suggest in what possible direction she could have been heading with her discussion of individual conscience and political obligation.. As a possible answer, I compare her ideas with the new liberalism of the 19-century British neo-hegelian philosopher Thomas Hill Green.

The central finding in Chapter one was that in Shklar's understanding, conscience is a purely personal phenomenon. It can not be supported from outside with any other moral structure. And when it is backed up with an external authority, she no longer categorizes it as individual conscience but rather as loyalty or fake conscience that cannot be considered individual or pure. Shklar's conscience is ultimately connected to the idea of positive liberty. It is a sort of higher self that is trying to realize itself. Under some circumstances (pervasive cruelty in society) , conscience is interpreted as a form of self-liberation that in turn is an essential step towards the liberation of others (Shklar 2019, 7). Shklar's conscience seems to always give value to another person's physical security and life. It is a sort of mechanism based on the inner self that reacts to cruelty and severe forms of injustice.

Chapter two is focused on defining liberalism of fear and exploring its relationship to individual conscience. The main analytic revelation concerning liberalism of fear is its linkage to Thomas Nagel's "view from nowhere". This moral realist philosophical framework allows Shklar to declare cruelty and causing pain objectively bad and evil. The latter is also connected to conscience. It seems that Shklar (although she never explicitly argues so) is trying to suggest that through conscience it is also possible to point out the objective bad and therefore we need it (this is what conscience essentially does: rises as an inner voice that declares something objectively evil). The chapter argues that despite the slight differences between liberalism of fear and individual conscience, the two might be seen as complementary. When liberalism of fear focuses on justifying liberal institutions, trying to remove cruelty through laws, education and a kind of citizen's psychology, it still disregards the potential of an individual. Individual conscience offers an alternative: gives agency and responsibility to the citizen under liberalism of fear and therefore creates a line of objective defence: with conscientious individuals and institutions, the former recognizing evil, the latter seeking to remove it. But still, it doesn't seem enough. There are different forms of cruelty and surely one individual conscience is not capable of reacting to them all, just like (as Shklar herself also insisted) no institutions or legal frameworks can totally eradicate cruelty and injustice.

. Chapter three seeks to provide a balanced view of where Shklar could have been heading with her ideas about individual conscience. Again, Shklar is not explicit about her theoretical goals, but leaves behind enough traces to follow her. It seems that she is suggesting a version of Thomas Hill Green's "liberalism of conscience". It is a framework that seeks to remove systematic forms of cruelty but focuses on the ways in which citizens become true self-guiding individuals. The rationale behind seems to be that Shklar is hoping for an emergence of true individual conscientious objectors that could 1. point out the objective evil and 2. be a source of civil disobedience, needed to remove the injustice and therefore liberate others. Unfortunately before Shklar could

write these ideas up in a more comprehensive manner, she died in 1992, after spending the summer with her grandchild and thinking about the upcoming project; just about when she was planning to start writing again.

Mina, Andres Reimann (isikukood: 39702144215), annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

“HIRMULIBERALISM, POLIITILINE KOHUSTUS JA INDIVIDUAALNE SÜDAMETUNNISTUS JUDITH SHKLARI POLIITILISES TEOORIAS” (18.05.2020)

mille juhendaja on Eva Piirimäe,

1. reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
3. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile;
4. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 18.05.2020

Andres Reimann