

Bərabər azadlığı əsaslandırmaq: Yan Karterlə müsahibə

written by Ian Carter Yan Karter

Yan Karter (Ian Carter) siyasi fəlsəfənin, yəqin ki, ən əhəmiyyətli iki anlayışı olan azadlıq və bərabərlik üzərində hazırda çalışan əsas siyasi filosoflardan biridir. Onun dissertasiya işi fərdlərin və o cümlədən də qrupların ümumi azadlığının ölçülməsinin mümkünlüyü ilə bağlı olub, həmçinin Karterin 1999-cu ildə dərc edilən *Azadlığın ölçüsü* kitabı fəlsəfi ədəbiyyatda bu mövzuya həsr edilən ilk geniş həcmli əsərdir. Gündəlik danışıda biz müxtəlif insanları və ölkələri onların sahib olduğu azadlığa görə müqayisə edirik, hətta bəzi təşkilatlar ölkələrin azadlıq indeksini hesablayır. Bir insanın və ya ölkənin digərindən daha çox azad olduğunu deməklə biz güman edirik ki, azadlıq ölçüləbilən bir şeydir. Karteri maraqlandıran budur ki, əgər həqiqətən də azadlıq ölçüləbiləndirsə, onda azadlığı necə başa düşməliyik və onu necə ölçə bilərik? Digər tərəfdən, filosoflar hesab edirlər ki, biz insanlar bərabərik və bərabər olduğumuza görə də müəyyən şeylər (haqlar, resurslar, imkanlar və s.) bizim aramızda bərabər bölünməlidir. Filosoflar arasındakı əsas debat mövzusu isə əksərən nəyin bərabər bölünməsi ilə bağlı olub. 2011-ci ildə dərc edilən *Hörmət və bərabərliyin təməli* məqaləsində Karter soruşur ki, insanlar niyə bərabərdir? Fiziki və intellektual göstəricilərinə görə insanlar qeyri-bərabərdirsə, onların bərabərliyinin təməli nədir? Karter hesab edir ki, bərabərliyin təməli məsələsi hansı şeylərin bərabər bölünməsi məsələsindən daha vacibdir, çünki birinci məsələ sonuncunu həm əsaslandırır, həm də onun çərçivəsini məhdudlaşdırır. Yan Karterin [Erasmus Journal for Philosophy and Economics](#) tərəfindən yenidən nəşr edilən müsahibəsində yuxarıdakı məsələlər ətraflı şəkildə müzakirə edildiyindən jurnal və müəllifin də razılığı ilə onun Azərbaycan dilinə

tərcüməsini vacib bildik.[\[i\]](#)

İlkin Hüseynli

Yan Karter[\[iii\]](#) (Emsvorz, Birləşmiş Krallıq, 1964) İtaliyanın Pavia Universitetində Siyasi Fəlsəfə professorudur. O, iş həyatının böyük bir hissəsini Paviada keçirmişdir, yalnız qısa müddətdə əslən mənsub olduğu Birləşmiş Krallığın Oksford və Kembric universitetlərində işləmişdir. Karter bakalavr təhsilini Nyukasl, magistr təhsilini isə Mançester universitetlərində alıb. Doktorluğunu Florensiyadakı Avropa Universiteti İnstitutunda müdafiə edib və 1993-cü ilə kimi Mançester Universitetində dərs deyib. Həmin ildən isə Paviada yaşayır.

Karterin fəlsəfi işləri əsasən normativ siyasi nəzəriyyənin fundamental konseptlərinin təhlilinə yönəlib. Onun fəlsəfəyə böyük yenilik gətirmiş *Azadlığın ölçüsü* (1999) monoqrafiyası ümumi anlamda siyasi və sosial azadlığın dərəcəli və beləliklə, ölçüləbilən olduğu qəbul edildiyi halda üzə çıxan problemlərini ilk dəfə bir kitab həcmində ələ alan araşdırmadır. Bu kitabda həmçinin geniş ədalət nəzəriyyəsi çərçivəsində azadlığın ölçülməsinin yeri də tədqiq olunub. O zamandan etibarən Karter 'respublikaçı' azadlıq konsepsiyasının məşhur liberal tənqidçisi kimi liberal 'neqativ' konsepsiyanın daha böyük təməl normativ əhəmiyyətini müdafiə edərək, azadlıq barədə müzakirələrə öz töhfələrini verməyə davam etmişdir. Son dövrlərdə isə o, eqalitarianizmin təməlləri barədə müzakirələrə ciddi təsir göstərmiş, özünün 'qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət' ideyasına əsaslanan təməl bərabərlik görüşünü inkişaf etdirmişdir. Hazırda o, qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət ideyası və onun eqalitarian ədalətə təsirlərini daha da dərinlən araşdıran monoqrafiya üzərində işləyir. *Fəlsəfə və İqtisadiyyat üzrə Erasmus Jurnalı* (FIEJ) 2021-ci ilin yaz və yayında Karterdən müsahibə alıb. Müsahibə Karterin intellektual bioqrafiyasını (I hissə); onun azadlığın ölçülməsi və dəyəri barədə çoxsaylı əsərlərini (II hissə); azadlıq haqqında fəlsəfədə və ümumiyyətlə, siyasi fəlsəfədə

formal metodların istifadəsi barədə onun fikirlərini (III hissə); təməl bərabərlik və şəxslərə hörmət barədə son işlərini (IV hissə) və nəhayət, gənc tədqiqatçılara məsləhətlərini (V hissə) əhatə edir.

I. İntellektual tərcümeyi-hal

FIEJ: Professor Karter, sizin tərcümeyi-halınızı oxuyarkən belə bir təəssürat yaranır ki, sanki siz özünüzün intellektual maraqlarınız barədə həmişə kifayət qədər aydın təsəvvürə malik olmusunuz. Bakalavr dərəcəsi almaq üçün Nyukasl Universitetində fəlsəfə və siyasət oxumusunuz, sonra magistr dərəcəsi üçün Mançester Universitetində siyasi nəzəriyyə ixtisası üzrə təhsil almısınız ki, bunlar da sizin siyasi fəlsəfədə oturuşmuş marağınızın olduğunu göstərir. Düzmü başa düşürəm? Tərcümeyi-halınızdan belə başa düşülür ki, nisbətən gənc yaşlarınızdan artıq nəyi araşdırmaq istədiyinizi bilirdiniz, yoxsa intellektual yolunuz kağızda göründüyü kimi rahat olmayıb?

Yan Karter: İlk əvvəl mən Nyukasla siyasi elmləri, siyasəti öyrənmək üçün daxil olmuşdum. Lakin tezliklə başa düşdüm ki, mənim həqiqi marağım partiya siyasətindən, siyasi davranışlardan daha çox fəlsəfəyə və siyasi ideyalaraadır. Ona görə ikinci kursda fəlsəfə və siyasət ixtisasına keçdim və bacardığım qədər çox siyasi fəlsəfə dərsləri götürdüm. Geriyə baxanda, xüsusən də siyasi elmlər üzrə ixtisaslaşan İtaliya tələbələrindən aldığı təhsillə müqayisədə mənim bakalavr və magistr səviyyəsində aldığım təhsil kifayət qədər məhdud idi və sonrakı illərdə boşluqları doldurmaq məcburiyyətində idim. İkinci ilimdə mən Hegellə maraqlanırdım (çox az sayda insanın anlayacağı dili öyrənmək nə qədər məzəli idi!), lakin Piter Consun rəhbərliyi altında analitik siyasi nəzəriyyə ilə tanış olandan sonra Hegelin qeyri-müəyyənliyinə qarşı məndə bir üsyan hissi formalaşdı və bir daha ona geri dönmədim. Bu mənada, bəli, demək olar ki, mənim intellektual yolum kifayət qədər rahat olub.

Siz bakalavr və magistr səviyyəsində siyasi fəlsəfədə

yoğrulub-bişsəniz də, doktorluğunuzu aldığınız fakültə, yəni Florensiyadakı Avropa Universiteti İnstitutunun (AUI) Siyasi və Sosial elmlər fakültəsi, üstəgəl doktorluq mövzunuz özü, sanki, əvvəlki təhsilinizlə bir-birini tamamlamırdı. AUI-nin Siyasi və Sosial Elmlər fakültəsini seçməyinizin xüsusi bir səbəbi var idimi?

Başa düşürəm ki, bu bir az qəribə seçim kimi görsənə bilər. Nyukasldan sonra Mançesterə getməyimin əsas səbəbi Hillel Staynerin tələbəsi olmaq istəyim idi. Onun azadlıq və ədalət barədə bəzi əsərlərini oxumuşdum və mənə çox cəlb etmişdi. Təbii seçim, yəqin ki, Hillellə Mançesterdə qalıb orada davam etmək idi və mən doğrudan bu barədə düşünürdüm. Lakin darıxmağa da başlamışdım və başqa ölkənin, xüsusən İtaliyanın mədəniyyəti və dili ilə tanış olmaq istəyirdim. Universitetdən əvvəl bir boş ilim olmuşdu, o zaman Fransa və İtaliyaya getmişdim və bu müddət ərzində özüm italyan dilini də öyrənirdim.

AUI-də üç il oxumaq perspektivi mənə çox həyəcanlandırırdı! Üstəlik, AUI-nin həqiqətən də, bəlkə indikindən daha çox siyasi fəlsəfəyə bağlılığı var idi. Mənim rəhbərim olmuş Stiven Luksdan əvvəl orada Brayen Beri, Mauris Kranston da daxil, bir neçə məşhur nəzəriyyəçi olmuşdu. Yəni mən orada tamamilə tənha bir yenilik deyildim, hərçənd o düzdür ki, fakültədə əksəriyyət empirik tədqiqatlarla məşğul idi. Həmçinin bəxtim onda gətirdi ki, Filip van Paris mənim həmrəhbərim oldu. Filip o vaxt Florensiyaya Jan Mone Proqramı ilə tədqiqatçı kimi gəlmişdi. Mənim təəssüratım budur ki, AUI 30 il bundan əvvəlkindən, yəni mən gəldiyim dövrdən fərqli olaraq indi Avropa İttifaqına dair tədqiqatlara daha çox fokuslanıb. Düzdür, AUI-də fəlsəfə fakültəsi yox idi, amma, əlbəttə, Florensiya Universitetində var idi və mən orada bəzi mühazirələrə gedirdim. Bu da mənim sonda Paviada işləməyimə aparan yol oldu. O vaxt Florensiyada dərs deyən italyan professor Salvatore Veka ilə tanış oldum, o isə sonra Paviaya köçdü və mən də həmçinin.

Ona görə də düşünürəm ki, İtaliyanın cazibədarlığı daha rahat

yolun qarşısını aldı, amma mən bir an belə buna təəssüf etmirəm. AUI müxtəlif mədəniyyətlərin və intellektual ənənələrin möhtəşəm bir görüş yeri idi. Mən yalnız analitik filosof kimi dar çərçivədə qalsam da, Hillel Stayner və bir sıra digərləri ilə istər Britaniyada, istər başqa yerlərdə yaxın əlaqədə olsam da, İtaliyada yaşayıb, işləmək mənə bəlkə də Britaniyada qalsa idim, əlaqə qura bilməyəcəyim intellektual ənənələrlə yaxın təmasda olmaq imkanı yaratdı. Bu imkan analitik filosofların ehtiyacı olan bəzi şeylərə, təxəyyülü stimullaşdırmağa və fərqli bucaqdan düşünməni təşviq etdirməyə imkan yaradır. Salvatore Veka bir dəfə mənə belə bir söz demişdi: 'Yadında saxla, fəlsəfənin üçdə biri dəqiqlikdirsə, üçdə ikisi təxəyyüldür!' Sonralar o, mənə deyirdi ki, kimlə danışmağından asılı olaraq o, bu nisbəti dəyişdirir.

Universitetə qəbul olmamışdan əvvəl hansısa xüsusi hadisələrin, yaxud adamların sizin intellektual kimliyinizin formalaşmasına təsiri olduğunu güman edirsinizmi?

Düşünürəm ki, 17 yaşında ikən itirdiyim atamın mənim siyasi düşüncəmə güclü təsiri olub. O, lingvistikadan dərs deyirdi, Şərqi və Qərbi Almaniyalar arasında dil fərqlərini araşdırırdı. On yaşımda olanda Harz dağlarına ailəvi səyahətimiz zamanı, o, məni şərqlə qərbi ayıran sərhədi görməyə aparmışdı. Durduğumuz yerdən önümüzdə böyük bir yaşıllıq sahəsi uzanırdı – bir növ heç kimin yaşamadığı, heç kimə məxsus olmayan ərazi kimi – və bu yaşıllığın sonunda böyük bir sağa-sola uzanan hasar görünürdü, hasarın bir-birindən aralı qüllələri də var idi. O yerdə atam mənə dedi ki, 'əgər bu xətti keçib, yaşıllığı keçməyə başlasan, qüllədəki əsgər sənə "Halt!" (Dur!) deyə bağıracaq. Və əgər sən ona fikir verməyib, davam etsən, o, səni güllələyəcək.' Bu sözlər mənə çox ciddi təsir etmişdi. Digər yaddaqalan xatirəm isə onun 'Freiheit' [azadlıq] sözünün Şərqi Almaniya lüğətindəki izahına göstərdiyi maraq və həzdir. Lüğətdə deyilirdi ki, 'Azadlıq (isim) zərurətin tanınmasıdır.' Atam öz fakültələrindəki çoxlu sayda marksistləri tənqid edirdi ki,

bunlar sosialist bloku ölkələrinin müsbət xüsusiyyətlərini tərifləyirlər, amma heç vaxt özləri oralarda olmayıblar. Atam deyirdi ki, 'insanları həmişə buxovda saxlamaq olmaz' və o, haqlı idi, təəssüf ki, divarın çökməsini görmək ona müyəssər olmadı. Mənim bir tərəfdən neqativ azadlığa, xüsusən onun fiziki ölçüsünə marağım, digər tərəfdən isə paternalizmə və 'pozitiv' azadlıq nəzəriyyəsinə inanmamağım (İsayya Berlinin nəzərdə tutduğu mənada 'pozitiv')[\[1\]](#) sözsüz ki, o xatirələrlə həmahəng səslənir.

Məktəbdə ən çox sevdiyim dərs tarix idi. Mənim həm də orta məktəbdə 19 və 20-ci əsrlərin radikal siyasətlərinə və siyasətçilərinə maraq oyada bilən əla müəllimim olub. Qəhrəmanım 'xalqın büdcəsi' təklifi varlıların üzərinə geniş vergilər qoymuş olan Lloyd Corc idi.[\[2\]](#) 18-19 yaşlarında məndə Britaniyanın Kral ailəsinə, 'işləmədən dişləyən' yuxarı siniflərin layiq olmadıqları iqtidarına və imtiyazlarına qarşı qəbuledilməzlik hissləri formalaşmışdı.

Siz əsərlərinizdə əsas rol tutan neqativ azadlığa olan marağınıza işarə etdiniz. Sizdə bu maraq necə formalaşdı? Bu, siyasi fəlsəfəyə olan dərin, hərtərəfli marağın nəticəsi idi, yoxsa azadlığa olan maraq sizi siyasi fəlsəfəyə gətirdi?

Azadlığa olan marağımı siyasi fəlsəfəyə olan marağımdan ayırmaq, həmçinin birinin digərindən doğduğunu demək mənim üçün çətindir. Düşünürəm ki, bunlar məndə tandemdə formalaşmış və bir-birilə əlaqələri də səbəb-nəticə kimi deyil, fundamental bütündür.

Neqativ azadlığa olan marağım bakalavr illərində formalaşmış. Universitetə daxil olanda özümü sol düşüncəli bilirdim, amma solun kollektivist və paternalist tendensiyaları, səhv olaraq avtomatik şəkildə individualizmi eqoizmlə, seçim azadlığını isə bərabərsizliyin müdafiəsi ilə əlaqələndirmələri getdikcə məni özümdən çıxardırdı. Bunlar Britaniyada Tetçer dövründə baş verirdi və o vaxt siyasi fikirlər kifayət qədər qütbləşmişdi, hərçənd indiki qədər deyildi. Paralel olaraq, tədqiqatlarım zamanı belə bir fikrim formalaşmışdı ki, müasir

siyasi düşüncənin tarixini faktiki olaraq insan azadlığı idealının rəqib interpretasiyaları tarixi kimi qiymətləndirmək olar. Bu fikir məni aludə etdi və daha çox araşdırdıqca özümü liberal mütəfəkkirlərin tərəfində daha çox görməyə başladım.

Sizin azadlığa olan marağınızı əsas götürsək, libertarianizmə olan simpatiyanız nə dərəcədə güclüdür və bu həmişə belə olubmu?

Mən özümü nə cibində üzlük bileti gəzdirən libertarian, nə də cibində üzlük bileti olan sol-libertarian adlandırırdım. Çünki bilirəm ki, libertarianlar nə qədər empirik premissləri özlərinin əxlaqi premisslərilə qarışdırırlar və mən özünü tamamilə bir siyasi cərəyanın reseptləri ilə eyniləşdirən empirik premisslərdən xeyli dərəcədə ehtiyatlanıram. Mən həmçinin, ümumi təsnifləndirmələr istisna olmaqla, siyasi düşüncədə 'izmlər'dən ümumən ehtiyatlanıram. Lakin mən libertarianların bəzi əsas əxlaqi premisslərinə simpatiya bəsləyirəm. Bu isə həmişə belə olmayıb. Mənim libertarian düşüncəyə ilk marağım Hillel Staynerlə Noziki öyrənərkən yaranmışdı. Nozikin antieqalitarian nəticələri heç də həmişə xoşuma gəlməsə də, bu, mənim gözümlə açan bir təcrübə olmuşdu.

Burada sağ və sol libertarianizm arasındakı fərq vacibdir, çünki sağ libertarianları müdafiəsi mümkün olmayan qeyri-bərabərlikləri müdafiə edənlər kimi görürəm. Bu zaman onlar tez-tez bu müdafiələrini azadlığın qeyri-dəqiq təhlili üzərində qururlar, halbuki, azadlıq onların ən əsas dəyəri olmalıdır. Sol libertarianlar klassik liberalizmdən özünə sahiblik, xüsusi mülkiyyət və bazar haqqında inamları daha məqbul şəkildə əxz edirlər, lakin bu inamları başqa bir fikirlə birləşdirirlər: bu fikrə görə, əgər hər bir fərd həqiqətən şəxsiyyət kimi hörmətə layiq görülürsə, onda həyatda ləyaqətli başlanğıc üçün də heç kəsin başqasından daha artıq haqqı yoxdur. Onlar sosialistlərlə bu günün iqtisadi və sosial qeyri-bərabərsizliklərindən doğan ədalətsizlik barədə razılaşırlar, lakin iddia edirlər ki, günahkar öz-özlüyündə bazar deyil, bazara kimlərin daxil olması məsələsindəki qeyri-bərabərlik və buradan doğan istismardır. Bəzi insanlar düşünür

ki, sol libertarianizm kvadrat dairə çəkməyə bənzəyir [yəni məntiqi olaraq qeyri-mümkündür], amma bu tezbazar, dərin düşünülməmiş reaksiyadır. Burada həqiqi mənada intellektual şəkildə həll olunması tələb olunan bir məsələ var ki, bu işlə maraqlı və orijinal şəkildə Hillel Stayner, Maykl Otsuka və Piter Vallentin kimi fikir nəzəriyyəçiləri məşğul olurlar.[\[3\]](#)

Bununla belə, görünür ki, sol-libertarianizmi kvadrat dairə çəkməkdə ittiham etmək adi adamlar arasında dərin şəkildə oturuşmuş bir fikirdir. Çoxları bu qənaətdədir ki, sağ qanadı adətən azadlıq, sol qanadı isə bərabərlik düşündürür. Geniş ictimaiyyət içərisindən çox az adam tapılar ki, bu iki dəyərin bir-birinə müxalif olduğunu inkar etsin. Əgər bu belədirsə, sizin fikrinizcə bu vəziyyəti nə izah edə bilər? Siyasi filosoflar buna görə qismən məsuliyyət daşıyırmı?

Bu, maraqlı sualdır və məni tez-tez düşündürür. Azadlıq və bərabərlik ideallarını bir-birinə qarşı qoya biləcək şəkildə şərh etməyin yolları var, ona görə də insanlar bunların bir-birləri ilə konfliktdə olduğunu hesab edəndə heç də tamamilə yanılmırlar. Məsələn, əgər bərabərlik idealının gerçəkləşməsi hər bir kəsin oxşar həyat tərzini oxşar dərəcədə uğurla əldə etdiyi situasiyaya nail olmağı ehtiva edirsə və bu, öz növbəsində insanların həyatı üzərində kollektiv nəzarətə gətirib çıxarsa – onda bərabərlik əksər liberalların dərk etdiyi fərdi azadlıq ilə konfliktdə girir. Buna görə də sol libertarianlar və əksər liberal eqalitarianlar öz nəzəriyyələrinin təqdim etdiyi bərabərlik növlərini aydınlaşdırarkən və sərhədlərini müəyyən edərkən ehtiyatla davranırlar. Yanlışlıq idealların konflikti barədə spesifik izahlar qəti şəkildə ‘azadlıq və bərabərliyin’ birgə mövcudluğunun mümkün olmaması kimi ümumiləşdirilməsindən qaynaqlanır və belə görünür ki, insanlar idealları ‘sağ qanad’ yaxud ‘sol qanad’ kimi dar şəkildə təsnifləndirəndə də məhz elə bu baş verir.

Siyasi fəlsəfə ilə məşğul olanlar bu tendensiyanın yaranmasına görə nə dərəcədə məsuldurlar? Düşünürəm ki, onlar bu ümumiləşdirmələri bəsit mətbuat yazılarında, yaxud universitet

dərslərində gücləndirdikləri qədər məsuldurlar. Daha konkret desək, əksər sağ-libertarian mütəfəkkirlərin etdiyi kimi, onlar resursların hazırkı paylanması şəraitində mülkiyyət hüquqlarının qorunmasını azadlığın təbliği ilə qarışıq saldıqları qədər məsuldurlar.

Siz təkrar-təkrar sol və sağ libertarianlar arasındakı fərqləri vurğulayırsınız. Həmçinin sol libertarianların mövqeyini libertarianizmin fundamental premislərini daha doğru izah etdikləri üçün müdafiə edirsiniz.[\[4\]](#) Libertarianizmin aşağı-yuxarı oxşar xarakterizə olunmasına 2011-ci ildə yaranmış və azad bazar ideallarını sosial ədalət idealları ilə bərişdirmək məqsədi daşıyan 'ürəyi yanan libertarianizm'[\[5\]](#) hərəkatının manifestində də rast gəlmək mümkündür. Siz bu hərəkat, onun həm bütövlükdə cəmiyyətə, həm də akademiya təsiri haqqında nə düşünürsünüz? Onlara qoşulmaq barədə düşünmüsünüzmü, yoxsa başqa bir 'izm'ə qoşulmağa skeptik yanaşırsınız?

Mənim 'ürəyi yanan libertarianizm'in cəmiyyətə böyük təsiri olmasına şübhələrim var, ideyaların akademiya filtrası isə zaman tələb edən məsələdir. Şübhəsiz ki, onlar sağ-libertarian mütəfəkkirlərin və güman ki, bəzi sosial-demokrat fikir adamlarının içində libertarianizmin bəzi aspektlərinin sosial ədalətlə birləşdirilməsinin nəzəri mümkünlüyü barədə məlumatlılığı, yaxud kasıb və marginal qruplar barədə narahatlıqları artırmağa müvəffəq olmuşlar. Mənə gəlcə, bloqlara yazmaq qalsın bir yana, onları oxumaq üçün belə vaxtım olduqca məhduddur (bu onlar barədə neqativ fikirdə olmağım mənasına gəlməsin, sadəcə yavaş işləyən birisiyəm, həyat isə qısadır!). Konkret olaraq, o bloqa gəlcə, onun adı haqqında ciddi şəkildə mənfi fikirdəyəm. Çünki bu addan belə bir təəssürat yaranır ki, ehtiyacı olanlar (imkansızlar) barədə narahatlıq onlara ürəyi yanmaqla motivasiya olunur, yaxud olmalıdır. Bu günün imkansız şəxslərinin çoxunun hazırkı resurs bölgüsündən ədalətin tələbi olaraq – bəxti gətirdiyi üçün xeyriyyələrdən və ya bəzi azad bazar siyasətlərinin tətbiqinin nəticəsindən deyil – kompensasiya almaq haqqı var.

Bununla əlaqədar təəssüratım budur ki, 'ürəyi yanan libertarianizm' adı altında təqdim olunanların çoxu mənim dərk etdiyim sol-libertarianizmdən daha az eqalitariandır.

Sizin bu vaxta qədər dediklərinizi və azadlıq, insan ləyaqəti, hörmət kimi 'siyasi yüklü' mövzulara ayırdığınız vaxtla sərf etdiyiniz intellektual enerjini nəzərə alsaq, insanları belə bir məsələ düşündürə bilər ki, siz nə vaxtsa siyasət sahəsində aktiv olmusunuz, yoxsa siyasi və fəlsəfi kimliyinizi ayrı tutmağa cəhd göstərmisiniz.

Ümumiyyətlə, axırıncı dəfə siyasi cəhətdən aktiv olmağım Nyukaslda Əmək (İşçi) Klubuna üzv olduğum zamana təsadüf edir. O vaxt anladım ki, əgər siyasi partiyanın üzvü kimi fəaliyyət göstərirsənsə, razılaşmadığın, yaxud şübhədə qaldığın məsələləri də qəbul etmək məcburiyyətindəsən, bu isə məndə ciddi narahatlıq doğuran sıxıntı yaradırdı. Ona görə də düzgün səbəblərlə siyasətə qoşulan bir çox insanlara heyran olsam da, xeyli müddət əvvəl qərar qəbul etdim ki, bu mənim yolum deyil. 2005-ci ildə mən italyan dilində 'La libertà eguale' ('Bərabər azadlıq') adında kitab nəşr etdim və bu ideya eyni adlı, sol meyilli islahatçı hərəkat olan 'Libertà eguale'-nin diqqətini cəlb etdi. Mən onlarla söhbətləşməkdən, yaxın fikirlərimizi incələməkdən məmnun qalırdım, lakin bu qarşılıqlı əlaqə mənim arqumentlərimin abstrakt təbiəti səbəbilə müəyyən mənada məhdud olurdu. Başa düşürəm ki, siyasi fəaliyyətə münasibətim həddən artıq reallıqdan uzaq və hətta özümə fokuslanmış görünə bilər. Filosof kimi mən özümü buna görə yalnız yüngülcə günahkar sayıram, çünki düşünürəm ki, digərləri də var və onların çoxu məsələnin 'tətbiqi' ilə məşğul olur, ideyaların təbliğində də mənim ola biləcəyimdən daha yaxşıdırlar.

II. Azadlıq, metodologiya və aktuallıq

Doktorluq dissertasiyanızın adından göründüyü kimi siz akademik karyeranızda azadlığın təhlili, onun ölçülməsi və dəyəri ilə başlamısınız.[\[6\]](#) Sizin bütün fəaliyyətiniz azadlığa marağın təsiri altında olmuşdur. Deyə bilərsinizmi, niyə bu mövzu sizin üçün bu qədər maraqlıdır və fokuslandığınız

başlıca aspektləri izah edə bilərsinizmi?

Əvvəldə qeyd etdiyim kimi mövzunun əhəmiyyətinə mən tələbəlik illərindən inanmışdım. Görünür, fərdi azadlıq normativ siyasi nəzəriyyədə mərkəzi rol oynayır, amma bu rol dərin konseptual analize tab gətirə bilirmi? İlk əvvəl məni məşğul edən bu fakt idi ki, bizim siyasi diskursumuz və təhlillərimizdə azadlığın dərəcələrdə mövcud olduğu hesab edilir. İnsanlar azadlıq 'artırılmalıdırmı,' yaxud fərdlər və ya cəmiyyətlər nə dərəcədə azaddır, azadlıq nisbidirmi, mütləqdirmi kimi məsələlər ətrafında müzakirə aparırlar, normativ siyasi nəzəriyyəçilər isə 'ən geniş azadlıqlar,' 'kafi azadlıq,' 'bərabər azadlıq,' yaxud hətta 'maksimin azadlıq' kimi ideyaları irəli sürürlər (burada 'liberty' və 'freedom' terminlərini sinonim kimi istifadə edirəm). Və onlar bunu edəndə adətən belə qəbul edirlər ki, azadlıq hansısa mənada dəyərlidir. Lakin mən bu qənaətə gəldim ki, azadlığın dəyəri haqqında bu günə kimi deyilənlər çox nadir hallarda onun ölçüləbilənliyi barədə gümanlarla əlaqələndirilir və bu gümanların özü nadirən araşdırılıb. Buna görə də mən bu iki boşluğu doldurmaq qərarına gəldim: birincisi, sual edirdim ki, azadlığın 'çox' və ya 'az' olması fikrindən hansı mənə çıxarıla bilər və ikincisi, müəyyənləşdirməyə çalışırdım ki, bizim həmin ideyaya olan marağımız azadlığın dəyəri barədə nəyi öncədən güman edir. Mən xüsusilə liberal normativ nəzəriyyədə azadlığın oynadığı rolda maraqlı idim.

Və sizin bu məsələdə, yəni liberal normativ nəzəriyyədə azadlığın oynadığı rol barədə qənaətiniz nədir?

Əsas məsələ budur ki, liberallar ümumən belə güman edirlər ki, azadlıq dəyərləndirmənin müstəqil bir standartıdır – sadəcə bizim artıq ölçə bildiyimiz fayda (hesab edək ki, onu ölçmək *mümkündür*), rifah, mülkiyyət hüququnun pozulması, yaxud da paylayıcı qaydalara uyğunluq kimi digər dəyərli şeylərə əsasən təyin edilə bilən nəsə deyil. Həmin dəyərləndirmənin müstəqil standartı isə təkcə azadlığın, bu kontekstdə, nə olmasına deyil, həmçinin onun necə və niyə fundamental dəyər olmasına, həmçinin azadlığın müxtəlif dərəcələrdə mövcudluğunun hansı

məna daşmasına müstəqil bir izah vermədən başa düşülə, yaxud istifadə edilə bilməz. Mən bütün bu elementlər arasında düşünülmüş tarazlıq [*reflective equilibrium*] əldə etmək məqsədilə koherenist yanaşmanı qəbul etdim. Bu tədqiqat, digər şeylərlə yanaşı, çox və ya az əlçatan fəaliyyət [*action*] miqdarına sahib olmağın nə demək olduğunu – bu da məni fəaliyyət fəlsəfəsinin akt-individuasiya probleminə gətirdi – və fəaliyyət üzərinə qoyulan müxtəlif növ məhdudiyyətlərin uyğunlaşdırılmasının mümkünlüyünü, həmçinin onların haraya qədər lazımlılığını sorğulamağı əhatə edirdi.

Məhdudiyyətlər məsələsindən söz düşən kimi insanın ağına dərhal azadlığa aid ənənəvi fərqləndirmə, yəni pozitiv azadlıq və neqativ azadlıq arasındakı fərq gəlir. Bir çoxlarına görə, Makkallumun azadlığın triadik əlaqələr[7] kimi tərifi bu fərqləndirməni xeyli dərəcədə aradan qaldırır. Pozitiv-neqativ dixotomiyasının istifadəsi hələ də hər hansı şəkildə qalırmı?

Mən məhz elə sizin səsləndirdiyiniz səbəbdən *Azadlığın ölçüsü* əsərimdə ‘neqativ azadlıq’ və ‘pozitiv azadlıq’ terminlərinin istifadəsindən yayınmışam. Mən düşünürdüm ki, onlar Makkallumun təhlili işığında, ən azı fundamental nəzəriyyəçilik məqsədləri üçün böyük ölçüdə lüzumsuz idi. Bildiyiniz kimi, Makkalluma görə, azadlığa dair istənilən iddia agent [məsələn, şəxs] (birinci element), müəyyən məhdudiyyətlər və ya məhdudlaşdırıcı şərtlər (ikinci element) və şəxsin müəyyən hərəkətləri, yaxud ‘olmaları’ arasında münasibətləri (üçüncü element) ifadə edir, yəni azadlıq həmişə həm neqativ, həm də pozitividir – nədənsə azad olub nə isə etmək, ya da nə isə olmaq. Bu yalnız dixotomiyanın deyil, çoxsaylı təriflərin mövcudluğuna da imkan yaradır. Lakin neqativ azadlıqla pozitiv azadlıq arasında klassik fərqləndirmə sıradan çıxmadı və mən qəbul edirəm ki, onun iki nəzəriyyə ailəsini kobud şəkildə kateqoriyalasdırmaq kimi müəyyən faydası vardır: bir tərəfdən, istənilən növ hərəkətə başqa şəxslər tərəfindən qoyulmuş maneələrin olmaması kimi azadlıq, digər tərəfdən, özünüreallaşdırmanı və yaxud

özünəağallığı necəsə məhdudlaşdıran şərtlərin olmaması kimi azadlıq (o şərtlər ki, şəxsin özü tərəfindən özünə tətbiq oluna bilər, yaxud ona təbiət tərəfindən tətbiq oluna bilər, həmçinin ona başqaları tərəfindən tətbiq oluna bilər).

Bununla belə, azadlığın üçüncü kobud xarakteristikasının, nəzəri cəhətdən Pettit və Skinner tərəfindən irəli sürülmüş respublikaçı azadlığın olub-olmaması barədə də debat mövcuddur. [8]

Bəli. Respublikaçıların töhfəsi çox böyük sayda siyasi nəzəriyyəçilərin diqqətini cəlb etdi və biz yerdə qalanlar da onların işlərini öz tədqiqatlarımızda müzakirə edəndə onların kateqoriyalarını qəbul etməli olduq. Son iki onillikdə azadlıq haqqında siyasi fəlsəfədə çoxlu işlər 'neqativ azadlığın' 'respublikaçı azadlıqla' qarşılaşdırılması, yəni bunların həqiqətən də fərqli şeylər olub-olmaması və fərqlidirlərsə, bu fərqi nədən ibarət olması məsələlərinin aydınlaşdırılması olmuşdur. Mənim də bu son işlərimdə 'neqativ azadlıq' barədə söhbət açmağımın başlıca səbəbi budur.

Şəxsi qənaətim budur ki, respublikaçılar, dəfələrlə etdikləri cəhdlərə baxmayaraq, söz verdikləri üçüncü yolun cığırını açmaq məsələsində uğursuzluğa düşər olublar. Onların görüşləri ya – mənim əvvəl kitabımda və sonra bir neçə məqaləmdə iddia etdiyim kimi [9] – hərəkətlərin icrasının başqa şəxslər tərəfindən qeyri-mümkün edilməsinin yolları üzərində fokuslanan liberal mövqeyə müncər olunur, ya da respublikaçıların özlərinin belə qəbul etməyəcəyi əks-intuitiv nəticələr hasil edir; məsələn, sözün əsl mənasında hər bir kəsin hər bir yerdə tamamilə qeyri-azad olması nəticəsi kimi. [10] Yaxud, respublikaçıların öz konseptlərini 'neqativ azadlıqdan' fərqləndirmək məqsədilə etdikləri davamlı cəhdləri onların mövzunu dəyişdirməsinə, normativ azadlıq və ya normativ status – qanuna görə, başqa insanların sizə nələri etməsinə icazə verilməməlidir, yaxud başqa insanlara münasibətdə sizin hüquqi yeriniz necə olmalıdır – kimi məsələlər barəsində danışmalarına gətirib çıxarıb. [11] Respublikaçılar bu müxtəlif mövqələr arasında var-gəl edirlər,

bu da onu göstərir ki, onların azadlıq konsepti qeyri-stabildir və möhkəm dayaqclar üzərində oturmayıb.

Amma gəlin belə təsəvvür edək ki, respublikaçıların azadlığa verdiyi izah inandırıcı üçüncü yoldur. Buradan elə nəticə çıxır ki, 'onların' azadlığı Makkallumun triadik əlaqələr yanaşması çərçivəsində bütünlüklə izah oluna bilməz?

Şəxsən mən respublikaçıların arasında var-gəl etdikləri spesifik mövqelərdən hər hansınsa – ardıcıl, yoxsa qarışıq; cəlbədicə, yoxsa əks-intuitiv olmasından asılı olmayaraq – Makkallumun triadik əlaqələr yanaşması çərçivəsində izah edilə bilməməsi üçün bir səbəb görmürəm. Məsələn, respublikaçıların müraciət etdikləri 'möhkəmlik tələbi' [*robustness requirement*] azadlıq üzərindəki məhdudiyyətləri, yəni Makkallumun triadik əlaqələrinin ikinci elementini xarakterizə etməyin başqa bir yoludur: Sizin azadlığınız üzərində məhdudiyyət kimi qəbul edilməsi üçün maneənin hansısa qeyri-trivial ehtimal dərəcəsi olmalıdır, yoxsa təkcə maneənin mümkünlüyü onu məhdudiyyət kimi qəbul etməyə kifayət edir? Nəsə etmək azadlığınız sadəcə digərlərinin həmin aktı icra etməyinizin qarşısını almamasından asılıdır, yoxsa həmin digərlərinin sizin qarşınızı almağının qarşısı alınmalıdır?

Gəlin sizin azadlıq haqqında işinizə yaxından baxaq. Siz israrlı şəkildə iddia edirsiniz ki, azadlığın ölçülməsinin mümkünlüyü azadlığın qeyri-spesifik mənada dəyərli (yəni 'özlüyündə dəyərli') olması üçün zəruri şərtidir; şəxsin ümumi azadlığı dəyər baxımından neytral [qısaca, dəyər-neytral] şəkildə qeyd edilməlidir; və həmçinin ona açıq olan xüsusi azadlıqlar da dəyər-neytral şəkildə qeyd edilməlidir. Bunlar sizin azadlıq haqqında üç əsas arqumentinizdir. Siz bunların bir-birilə əlaqəsini daha geniş şəkildə izah edə bilərdinizmi? Mən əvvəl, ümumiyyətlə, 'nəyə görə azadlığın ölçülməsində maraqlıyıq?' sualına cavab axtarmaqla başladım və bu qənaətə gəldim ki, səbəb azadlığın özlüyündə dəyərli olmasından qaynaqlanmalıdır. Mən anladım ki, əgər azadlıq özlüyündə dəyərlidirsə, onun dəyəri mənim 'qeyri-spesifik' adlandırdığım, Metyu Kramerin isə 'məzmun-müstəqil'

adlandırdığı növ dəyər olmalıdır. Təməl ideya ondan ibarətdir ki, azadlıq öz dəyərini təkcə məhz x, yaxud y, yaxud da z etmək azadlığının məzmunundan qazanmır (belə olsaydı, azadlığın dəyəri x, yaxud y, yaxud da z-i reallaşdırmağımıza kömək etdiyi və ya özlərinin qismən formalaşdırdığı digər dəyərlərdən asılı olardı); azadlığın, həmçinin həmin digər dəyərlərdən müstəqil olaraq bir dəyəri vardır. Əgər bir azadlıqlar çoxluğunun təkcə həmin digər azadlıqlar əsasında deyil, sadəcə azadlıq kimi [özlüyündə] dəyəri varsa, onda həmin çoxluğun dəyəri yalnız məhz bir şey əvəzinə digər şeyi etmək azadlığının dəyərindən deyil, həm də həmin çoxluqda 'nə qədər azadlığın' olmasından asılı olmalıdır. Mən şəxsin 'nə qədər azadlığı' olması ideyasını həmin şəxsin 'ümumi azadlığı' adlandırıram – hər şəxsin ümumi azadlığı onun bir növ xüsusi azadlıqlarının məcmusudur. Yəni azadlığa öz-özlüyündə qiymət verdiyimiz üçün bizə maraqlıdır ki, bizim nə qədər ümumi azadlığımız var. Belə nəticəyə gəlmişdim ki, ümumi azadlıq bizim etməyə azad olduğumuz xüsusi şeylərin dəyərlərindən müstəqil şəkildə başa düşülməli və ölçülməlidir.

Mən, həmçinin inanıram ki, istənilən xüsusi azadlıq – yəni x-ı icra etmək azadlığı – üçün bu azadlığa sahib olub-olmamağınız məsələsi x-ı icra etməyinizin sizin üçün dəyərli, yaxud nə qədər dəyərli olmasından müstəqildir. Başqa sözlə, x-ı icra etmək azadlığı üçün mövcud şərtlər x-ı icra etməyin dəyərindən müstəqildir. Bu iddia, ümumi azadlığın sadəcə xüsusi azadlıqların məcmusu olduğu nəzərə alınmaqla, mənim yuxarıda verdiyim ümumi azadlıq baxışının davamı kimi müdafiə oluna bilər. Lakin hətta ümumi azadlıq kimi bir şeyin varlığını qəbul etməsəniz belə, bu, ağlabatan mövqedir.

Azadlığın etməyə azad olduğumuz xüsusi hərəkətlərin dəyərlərindən müstəqil şəkildə ölçülməli olması nəticəsindən onun dəyər-neytral yolla ölçülməli olması nəticəsi hasil olurmu?

Təməl olaraq, bəli, amma mən burada terminoloji dəqiqləşdirmə aparmalıyam: Mən 'dəyər baxımından azad yolla' [qısaca, dəyər-azad] ifadəsinə üstünlük verərdim. Mən əvvəlki işlərimdə

'dəyər-neytral' terminini irəli sürdüyüm ölçü düsturunu təsvir etmək üçün istifadə edirdim, lakin 2015-ci ildə nəşr edilən sonrakı məqaləmdə[\[12\]](#) dəyər-neytrallıq ilə digər iki termin arasında fərqləndirmə aparmağa çalışdım: 'dəyər-azadlılıq' və 'dəyər baxımından müstəqillik' [qısaca, dəyər-müstəqillik]. Düşünürəm ki, sənin burada azadlığın dəyər-neytral yolla ölçülməsi kimi nəzərdə tutduğun şey mənim indi azadlığın 'dəyər-azad' yolla ölçülməsi adlandırıdığım şeydir. Mən doğrudan da elə düşünürəm ki, azadlığın 'dəyər-azad' ölçüsü etməyə azad olduğumuz spesifik şeylərin dəyərlərindən müstəqil şəkildə ölçülən azadlıqdan hasil olur.

Sizin indi 'dəyər-neytral' və 'dəyər-azad' arasında etdiyiniz fərqləndirmə dərhal aydın olmur. Bir az bunu açə bilərsinizmi?

Dəyər-azad konsept elə bir konseptdir ki, onun tərifiində etik nöqteyi-nəzərdən dəyərləndirici terminlər yoxdur. Dəyər-neytral konsept isə, indi başə düşdüyüm mənada, elə bir konseptdir ki, verilən substantiv etik mövqələr çoxluğunun hər hansı bir üzvünün üstünlüyünü nəzərdə tutmur. Və bu mənim indi izah etdiyim mənada 'dəyər-azad' olmaqla heç də eyni şey deyil. Dəyər-neytrallıq həmişə verilən etik mövqələr çoxluğuna münasibətdə nisbidir və siz onu çoxluğun ölçüsündən asılı olaraq dərəcə məsələsi kimi düşünə bilərsiniz, halbuki, mənə görə, konsept ya dəyər-azaddır, ya da deyil. Bunlar hər ikisi, yəni dəyər-azadlılıq və dəyər-neytrallıq isə öz növbəsində 'dəyər-müstəqillik' adlandırıdığım siyasi konseptlərin üçüncü mümkün xüsusiyyətindən fərqlidir. Fikrimcə, dəyər-müstəqil konsept elə bir konseptdir ki, onun tərifiə etik mülahizələrə heç bir istinad etmədən, yalnız izahedici mülahizələrə xitabən əsaslandırmaq mümkündür. Çoxları düşünür ki, azadlıq kimi konsepti mənim dəyər-müstəqil adlandırıdığım üsulla izah etmək mümkün deyil. Mən dəyər-müstəqil olan siyasi konseptlərin mümkünlüyü, yaxud arzuolunanlığı barədə hər hansı mövqe tutmamışam, lakin mən dəyər-azadlılıqda və dəyər-neytrallıqda ən azı azadlıq konseptinə münasibətdə tutduğum mövqeyi aydınlaşdırmışam. Əgər biz mənim təklif etdiyim şəkildə dəyər-azadlılıq və dəyər-neytrallıq arasında fərq qoysaq, onda

iddiam, ciddi desək, odur ki, bizim ümumi azadlıq konsepsiyamız dəyər-azad olmalıdır. Bundan əlavə, o, bu və yaxud digər dərəcədə dəyər-neytral ola bilər, lakin bu indi müzakirə etdiyimizdən ayrı mövzudur.

Bunlar hələ də kifayət qədər abstraktdır. Siz bu fərqləndirmənin necə yardımçı ola biləcəyinə dair nümunə göstərə bilərsinizmi?

Ağıla gələn bir nümunə Robert Suqdenin 2003-cü ildə *Etika* jurnalında çıxan məqaləsidir, [\[13\]](#) orada mənim mövqeyimin daxili tənqidi yer alır ki, müzakirə etdiyimiz fərq mənə ona cavab verməkdə kömək edə bilər. Suqden düşünür ki, fərdi azadlığın (yaxud onun terminologiyası ilə desək, imkanın) qeyri-spesifik dəyəri var (bu məsələdə mövqelərimiz üst-üstə düşür) və o əlavə edir ki, buna görə də azadlıq 'dəyər-neytral' üsulla ölçülməlidir. Lakin sonda o, bir qədər paradoksal olaraq bu qənaətə gəlir ki, azadlıq (yaxud imkan) ölçülə bilməz, çünki hərəkətin dəyər-neytral deyilən bir ölçü düsturu yoxdur. Azadlıq özlüyündə dəyərlidir, ona görə bizə maraqlıdır ki, bizdə ondan nə qədər var, lakin o ölçülə bilməz. Və bu çox çaşdırıcı bir nəticədir. Düşünürəm ki, Suqdenin argumenti əslində onu deyir ki, hərəkətin dəyər-müstəqil ölçü düsturu yoxdur. O düşünür ki, istənilən ölçü düsturu seçimi hər hansı qiymətləndirici perspektivin qəbulundan asılı olacaq. Bu düzgün ola bilər. Lakin mən həmçinin düşünürəm ki, azadlığın qeyri-spesifik dəyəri dəyər-azad ölçü düsturunu tələb edir. Bundan əlavə, mənim dəyər-neytrallığı anladığım mənada hər hansı ölçünün dəyər-neytrallığı dərəcə məsələsidir. Bu fərqi nəzərə alandan sonra Suqdenin tənqidi öz kəskinliyini itirir. Əsas olan odur ki, azadlığın özlüyündə dəyərini qeydə almalı olduqda biz ümumi azadlığın dəyər-azad məfhumu ilə işləyirik. Bu məfhumun dəyər-müstəqil olması vacib deyil və onun hətta mənim düşündüyüm mənada dəyər-neytrallığının çox yüksək olması da lazım deyil: ümumi azadlıq məfhumunun izah edilməsində hərəkətin fiziki ölçülərinə fokuslanmağın etik səbəbləri ola bilər və bu, biz dəyər-müstəqilliyə iddia etmədikcə, etiraz olunmazdır. Həmçinin

bütün bunlar, hətta mənim irəli sürdüyüm ölçü düsturu başqa məsələlərdə – misal üçün, gündəlik adi müqayisələrimizin izomorfizmi nöqteyi-nəzərindən – qüsurludursa və ona görə yenidən nəzərdən keçirilməlidirsə belə, doğru ola bilər.

Onda sizin ümumi azadlığın dəyəri 'dəyər-azad' üsulla qeyd edilməlidir arqumentiniz o ideyaya əsaslanır ki, azadlığa dəyər-əsaslı yanaşmalar azadlığın qeyri-spesifik dəyərini qeyd etmək iqtidarında deyil – onlar bu sonuncu dəyəri şəxsə verməyə azad olduğu şeylərin spesifik dəyəri səviyyəsinə endirir.

Bəli. Dəyər-əsaslı ölçü onu nəzərdə tutur ki, sizin spesifik azadlıqlar dəyəri artdıqca azadlığınız da artır. Mənim arqumentim budur ki, dəyər-əsaslı ölçü düsturları əslində azadlığın dərəcələrini qeydə almır. Onlar x, yaxud y, yaxud da z etmək azadlığının səbəb-nəticə əlaqəsi ilə təşviqinə yardımçı olan, yaxud o spesifik azadlıqların özlərinin qismən quruluşunu təşkil etdiyi dəyərləri qeydə alırlar. Düşünürəm ki, Dvorkin və Kimlika deyəndə ki dəyər-əsaslı ölçmə ümumi azadlığın dilini normativ olaraq lüzumsuz edir, haqlıdırlar: spesifik azadlıqların instrumental və ya quruluş dəyərləri haqqında danışarkən relevant hər şey əhatə olunur.[\[14\]](#) Lakin mən Dvorkin və Kimlikanın nəticələri ilə razı deyiləm: onlar ancaq dəyər-əsaslı ölçüləri nəzərə alırlar və belə bir qərara gəlirlər ki, ümumi azadlığın dili normativ olaraq lüzumsuz olmalıdır.

Amma Kramer öz növbəsində bu məsələni sual altına qoyur və iddia edir ki, azadlığın qeyri-spesifik dəyəri birinin verməyə azad olduğu şeylərin dəyərindən asılı olmasa da, x, yaxud y, yaxud da z etmək spesifik azadlıqlarının dəyərlərindən asılıdır.[\[15\]](#) Sizin əvvəl bu barədə yazınız olub.[\[16\]](#) Bu məsələdə qənaətiniz nədir? O vaxtdan fikrinizdə dəyişiklik olubmu?

Kramer mənim hibrid baxış adlandırıdığım fikri irəli sürür (sizin indicə yada saldıığınız keçmiş məqaləmdə mən onu dualist baxış adlandırırdım): o düşünür ki, azadlığın dərəcələri ilk növbədə əlçatan hərəkətin fiziki ölçülərindən asılıdır, lakin

Kramer dəyərləndirici vuruqlar vasitəsini irəli sürür, beləliklə onun ölçü düsturu həm qeyri-spesifik, həm spesifik dəyərləri nəzərə alır. O, dəyər-əsaslı ölçü düsturunu belə müəyyənləşdirir ki, vuruqlar ancaq azadlığın qeyri-spesifik cəhətdən bağlı olduğu dəyərlər nöqteyi-nəzərindən qurulmalıdır – o dəyərlər ki, onlar üçün azadlıq həm də vasitədir, yaxud qeyri-spesifik yolla onların quruluşunda yer alıb. Etiraf edirəm, heç vaxt başa düşməmişəm ki, nəyə görə kimsə bu son hərəkətin dəyər-əsaslı ölçü düsturlarının azadlığın spesifik və qeyri-spesifik dəyərlərini qarışıq salması ittihamlarına cavab verdiyini düşünməlidir. Yəni yox, Kramer bu məsələdə mənim fikrimi dəyişdirməyib. Kramerin dəyərləndirici vuruqları hələ də spesifik olaraq x, yaxud y, yaxud da z-i etmək üçün azad olmanın dəyərinə əsaslanır. Bu fakt spesifik dəyəri ölçən son dəyərlər çoxluğunu məhdudlaşdırmaqla dəyişmir.

Onun dəyərləndirici vuruqlar vasitəsindən istifadəsi ilə bağlı da məxsusi tənqidlərim vardır ki, burada onların üzərinə getməsəm yaxşıdır. Onlar Hillel Staynerlə birgə yazdığım və yaxınlarda Met Kramerə həsr olunmuş topluda çap olunacaq məqalənin son hissəsində təqdim olunur.[\[17\]](#) Met bu yaxınlarda mənə dedi ki, yazdığı bəzi cavablar özünün cavab verdiyi məqalələrin özündən uzundur (!), bu bir az ürküdücü olsa da, onları oxumağı səbirsizliklə gözləyirəm.

Yəni azadlığın dəyər-əsaslı konsepsiyalarının digər konsepsiyalardan daha yaxşı olduğu hallar yoxdur? Məsələn, birinin azadlığın miqdarı əvəzinə, 'azadlığın dəyərini' ölçmək istədiyi situasiyanı götürsək, azadlığın dəyər-əsaslı konsepsiyası daha uyğun olarmı?

Bəli, əgər 'azadlığın dəyəri' dediyinizdə nəzərdə tutduğunuz şey 'azadlıqdan kənar dəyərlər əsasında azadlığın dəyəri'dirsə! Mən belə başa düşürəm ki, azadlığın miqdarı sadəcə azadlığın özünə münasibətdə ölçülmüş azadlıq dəyəridir. Azadlıq bu mənaların hər ikisində dəyərə sahibdir – öz-özlüyündə dəyər və onun başqa şeylərə münasibətdə gətirdiyi dəyər, yaxud da başqa şeylərin quruluşunda qismən formalaşdırdığı dəyər. Bu iki dəyərin hər birinin əhəmiyyəti

var. Ona görə də azadlığın dəyər-əsaslı ölçülməsi, sözsüz ki, faydalı ola bilər, lakin onların müəlliflərinin iddia etdiyi kimi deyil: onları azadlığın ölçüsü adlandırmaqla həmin müəlliflər azadlığın dəyərləndirmə məqsədləri üçün əhəmiyyətli olan miqdarını səhnədən gizlədir və beləliklə, qeydə almırlar. Yaxud daha sadə desək, onlar hər ikisini qeydə alırlar, amma aralarında aydın şəkildə fərq qoya bilmirlər.

Azadlığın ölçüsü adlı kitabınızda iddia edirsiniz ki, azadlıq-əsaslı ədalətlə ədalət-əsaslı azadlıq arasında fərq var.[\[18\]](#) Bununla onu nəzərdə tutursunuz ki, azadlığın əxlaqləşdirilmiş və əxlaqləşdirilməmiş tərifləri var. Siz iddia edirsiniz ki, ədalət nəzəriyyəsində yalnız sonuncu uyğun rol oynaya bilər. Bu məsələni və bunun üçün olan əsaslarınızı bir az geniş açıqlaya bilərsinizmi?

Bu suala cavab bizi geriye, liberal normativ güman barədə əvvəldə dediyim məsələyə qaytarır: azadlıq məfhumu bizə fundamental dəyərə istinad edən müstəqil dəyərləndirmə standartı təqdim edir. Bu o deməkdir ki, hər hansı haqlar çoxluğu üçün biz həmin toplunun azadlıq nöqteyi-nəzərindən bizə nə verdiyini bilmək istəyirik. Əgər biz liberal normativ nəzəriyyəçilərsə, hər hansı haqlar çoxluğunu azadlığa faydalı olması nöqteyi-nəzərindən müdafiə edə bilməliyik. Məsələn, əgər liberallar özəl mülkiyyətə kollektiv (kommunal) mülkiyyətlə müqayisədə üstünlük verirlərsə, onlardan gözlənilir ki, xüsusi mülkiyyətin, ən azı ümumi götürdükdə, azadlıq üçün daha yaxşı olduğuna dair bir səbəb irəli sürsünlər. Siz bir tərəfdən bunu deyib, digər tərəfdən azadlığa özəl mülkiyyət haqlarını pozan məhdudiyyətlərin olmaması kimi tərif verə bilməzsiniz. Bu tip ədalət-əsaslı, yaxud 'əxlaqləşdirilmiş' tərif azadlığın müstəqil dəyərləndirmə standartı kimi rolunu əlindən alacaq. Bu halda azadlıq artıq əsaslandırıcı dəyər olmayacaq. Bütün bunlar G.A.Kohenin 1980-1990-cı illərdə yazdığı silsilə məqalələrdə gözəl şəkildə izah edilib.[\[19\]](#) Əlavə olaraq onu demək istəyirəm ki, azadlıq onda qeyri-spesifik dəyər görən istənilən liberal tərəfindən əsaslandırıcı dəyər kimi

görülməlidir.

Maraqlıdır ki, əxlaqiləşdirilmiş təriflər sol-sağ bölünməsinə aşır, buna isə Kohen ya fikir verməyib, ya da qeyd etməyi lazım bilməyib. Məsələn, görünür, həm Dvorkin, həm də Nozik azadlığın əxlaqiləşdirilmiş təriflərini fərz edirlər.[\[20\]](#) Əslində Dvorkin bunu Nozikedən daha açıq şəkildə edir. Bu faktın özü azadlıq konseptinin əxlaqiləşdirilməsinin dəyərləndirmənin müstəqil standartı kimi azadlığın özünü necə əhəmiyyətsizləşdirdiyini nümayiş etdirir. Əgər onlar ikisi də azadlıq konseptini əxlaqiləşdirsə, bu halda nə Dvorkin, nə də Nozik biri digərinin ədalət konseptində nəyinsə yanlış olduğunu göstərmək üçün azadlığın dəyərinə müraciət edə bilməz.

Bu sol-sağ bölünməsi, həmçinin azadlığın əxlaqiləşdirilmiş və əxlaqiləşdirilməmiş konseptləri arasındakı fərq barədə fikir məni sizin başqa bir arqumentinizə gətirir ki, azadlığa münasibətdə *laissez faire* (azad-bazar) liberalları ilə eqalitarianlar arasındakı bölünməni formal azadlıqla substantiv azadlıq arasında bölünmə kimi görmək səhvdir.[\[21\]](#) Bu o mənaya gəlirmi ki, azadlığın tərifində *laissez faire* liberalları ilə eqalitarianların bir-birinə əks fikirlərini xarakterizə edəcək 'kobud və hazır' yolu tapmaq mümkün deyil? Yaxud bu iki düşərgəni bir-birindən ayıran xətti göstərə biləcək sizin hansısa bəyəndiyiniz başqa yollar varmı? Məncə, quruca formal azadlıqla substantiv azadlıq arasındakı fərq qədər bəsit olacaq belə bir 'kobud və hazır' ayırma xəttini çəkməyin yolu yoxdur. Formal azadlıqla substantiv azadlıq arasındakı fərq nəzəri cəhətdən faydalı ola bilər, amma düşünmürəm ki, o, *laissez faire* liberalları ilə (daha konkret, yenidən bölüşdürülmə əleyhinə olan liberallar) iqtisadi eqalitarianlar arasındakı bölünməni əks etdirə bilər. Məncə, bu bölünmə hələ də azadlıq konsepsiyaları arasındakı fərqliliklərə münasibətdə qismən də olsa əks etdirilə bilər. Bunun bir yolu G.A.Kohenin yuxarıda xatırlatdığım işinə müraciət etməkdir. O, fərqi azadlığı mülkiyyət hüququnun pozulmaması kimi görən əxlaqiləşdirilmiş tərif ilə azadlığın

əxlaqiləşdirilməmiş tərifı arasında görürdü; sonuncu tərif iki cür başa düşülə bilər: hərəkət icra etmək baxımından başqaları tərəfindən məhdudlaşdırılmamaq kimi azadlıq (yəni İsayya Berlinin nəzərdə tutduğu neqativ azadlıq), yaxud da Sen və Van Parisin üstünlük verdiyi xəttə uyğun olaraq, hərəkətləri icra etməyə bacarığın olması kimi azadlıq.[\[22\]](#)

Kohenin bölünmə haqqında baxışı, təbii ki, həm də antieqalitarian libertarianizmin tənqididir: əgər siz bərabər azadlığa inanırsınızsa, onda əxlaqiləşdirilməmiş konsepsiyanın iqtisadi eqalitarian nəticələri olacağını da inkar etmək çətinidir. Beləliklə, ya antieqalitarianlar əxlaqiləşdirilmiş tərifə istinadlı üstüörtülü şəkildə təxmin etmək əvəzinə onu açıq müdafiə etməlidirlər, ya da qeyri-bərabər azadlıq tərəfdarı olduqlarını qəbul etməlidirlər. Birinci alternativ, görünür, elə də populyar deyil, çünki əxlaqiləşdirilmiş tərifin çox az sayda müdafiəsinə rast gəlinir (hərçənd Ralf Baderin son məqaləsi,[\[23\]](#) həmçinin Ronald Dvorkinin əvvəldə adını çəkdiyim işi[\[24\]](#) buna misal göstərilə bilər). İkinci yol isə, görünür, həttə daha az populyardır, çünki antieqalitarian libertarianlar azadlığın paylanması məsələsini resursların paylanması məsələsindən ayırmaq istəyirlər. Antieqalitarian libertarianların fərqli bir azadlıq konseptini necə qəbul etməsini göstərən başqa yollar da ola bilər. Hayekçilər azadlığı ixtiyari gücün olmaması hesab edirlər ki, bu, İsayya Berlinin nəzərdə tutduğu mənada neqativ azadlıqdan fərqli bir şey kimi görünür. Amma Filip Pettit bu abstrakt səviyyədə azadlıq haqqında elə Hayek kimi düşünür və mən Pettiti daha çox eqalitarian kimi təsnif edərdim. Beləliklə, burada da azadlığın tərifini əxlaqiləşdirmək tendensiyası bu ideoloji parçalanmanı azadlığın rəqib təriflərinə xitab edərək izah etməyin yeganə yolu ola bilər. Bu, əxlaqiləşdirilmiş təriflərin tənqidini normativ nəzəriyyədə kifayət qədər təsirli alətə çevrirlir.

Ədalət və azadlıq barədə danışarkən sizin *Azadlığın ölçüsündə* müzakirə etdiyiniz başqa bir mövzu azadlığın ədalət nəzəriyyəsindəki müvafiq rolu məsələsidir. Kitabın 9-cu

fəslində siz Staynerin cəmiyyətdə fərdi azadlığın bərabərləşdirilməsi barədə arqumentini rədd edirsiniz.[\[25\]](#) Arqumentinizin arxasında sizin 'daha çox azadlıq uğrunda universal axtarış' birinin udub, digərinin uduzduğu oyundur düşüncəsini inkar etməyiniz durur.[\[26\]](#) Bunu (bu fikrə gəlməyinizin səbəblərini) daha geniş açə bilərsinizmi? Siz düşünürsünüz ki, azadlığı cəmiyyətdə paylamağın *bir* (yaxud *daha çox*) münasib yolu var?

Mən Staynerlə razıyam ki, fərdlərin bərabər azadlığa haqqı var. Bu iddianı o premis üzərində qururam ki, fərdlər əxlaqi cəhətdən uyğun mənada təməl olaraq bərabərdirlər və belə hörmət onların haqlarıdır. Ona görə də azadlığın paylanması məsələsinə gələndə bərabərlik, sözsüz ki, bir əsas bölüşdürülmə prinsipidir. Amma sizin sualınızın da nəzərdə tutduğu kimi, əgər bərabərlik azadlığın yeganə paylayıcı prinsipi olsa idi, bu, azadlığın bölüşdürülməsinin birinin udub, digərinin uduzduğu oyun olması faktından qaynaqlanardı. Əks halda insanların azadlıq dərəcəsinin səviyyəsini qaldırmaq, yaxud salmaq məsələsində biz laqeyd olardıq: 'hər kəsə bir balaca azadlıq' mükəmməl ədalətli paylanma olardı! Stayner azadlıq haqqında birinin udub, birinin uduzması tezisinin müdafiəçisi kimi tanınır. O düşünür ki, hər hansı insan qrupunun yararlandığı ümumi azadlıq həcmi çoxaltmaq, yaxud azaltmaq mümkün deyil. Mən bu tezisi tənqid edərək iddia edirdim ki, qrupun (bizim artıq haqqında danışdığımız 'dəyər-azad' mənasında başa düşülən) ümumi azadlığının həcmi mülkiyyət hüququnun necə başa düşülməsindən, həmçinin resursların qıtlığı, istehlakı və insanların əməkdaşlığı dərəcəsiindən asılı olaraq həqiqətən də çoxala, yaxud azala bilər. Beləliklə, bizə lazımdır ki, bərabər azadlığı hamıya müəyyən səviyyədə azadlıq təyin edən hansısa prinsiplərlə birləşdirək. Birləşmiş ən güclü belə prinsip maksimal bərabər azadlıq ola bilər, hərçənd bunun əleyhinə başqa normativ mülahizələrin mövcudluğu da mümkündür.

Hillel Staynerə həsr olunan topluda dərc olunmuş məqaləmdə bu əsaslarla iddia edirdim ki, Staynerin birinin uduşlu olması

digərinin uduzmasıdır tezisi metodoloji səbəblərdən onun ədalət nəzəriyyəsində açar rolunu oynayır.[\[27\]](#) Stayner ədaləti yaxşıdan tamamilə müstəqil şəkildə xarakterizə etmək istəyir. Bu mənada onu Roulzla müqayisə etmək faydalı ola bilər. Roulz düşünür ki, ədalət konsepsiyası ən azı 'nazik' bir yaxşı nəzəriyyəsini tələb edir (Roulza görə, çox 'ilkin dəyərlərə' [*primary goods*] sahib olmaq az sahib olmaqdan daha yaxşıdır). Staynerə görə, bu, bəhanə ilə mövzudan yayınmaqdır. O düşünür ki, bu yanaşma haqqın yaxşı üzərindəki üstünlüyünü kifayət qədər ciddiyyə almır. O istəyir ki, ədalət haqqındakı nəzəriyyəsi insanlar üçün nəyin yaxşı olması barədə istənilən iddiadan tamamilə müstəqil olsun. Ona görə də mənim nəzərimdə onun ideyası odur ki, biz ədalət konsepsiyasını azadlıq konsepsiyasından fərqli olmayaraq 'dəyər-müstəqil' üsulu ilə təhlil etməliyik. Amma əgər birinin uduşlu olması digərinin uduzmasıdır tezisi səhvdirsə, onda Stayner azadlığın yaxşı olması iddiasına müraciət etməlidir – yəni ədalətin nədən ibarət olmasını dəqiq demək üçün Stayner iddia etməlidir ki, azadlığın çox olması, ən azı *ceteris paribus*, az olmasından yaxşıdır. Bu da ədalətin təhlilini müəyyən bir etik qiymətləndirici mövqedən asılı edəcək. Və mənim fikrimcə, bu, niyə Staynerin belə ciddi şəkildə *birinin uduşu digərinin uduzmasıdır* tezisinə bağlı qalmasını qismən izah edir.

III. Azadlığın ölçülməsinə formal yanaşmalar

Siz özünüz 'formal' filosof olmasanız da, sosial fenomenləri analiz etmək üçün formal alətlərdən istifadə edən fəlsəfi ədəbiyyatı işinizdə müəyyən qədər müzakirə edirsiniz. Bu yanaşma sizin fikirlərinizə təsirdə nə dərəcədə əhəmiyyətli rol oynayıb?

Azadlığın ölçüsü kitabımın nəşri ərəfəsində və təxmini sonrakı onillikdə mən sosial seçim nəzəriyyəsi və ya fəlsəfə, yaxud da hər ikisi üzrə mütəxəssis olan nəzəriyyəçilərin işlərini müzakirə etdim. Kitabımın üzərində işləyərkən rifah iqtisadiyyatındakı formal ədəbiyyat ilə tanış idim, lakin Senin azadlıq barədəki işini tənqid etməkdən başqa formal ədəbiyyat ilə aktiv şəkildə məşğul olmadım. Bu ədəbiyyat ilə

yalnız sonradan, artıq 'seçim azadlığı ədəbiyyatı' adlanıb məşhurlaşandan sonra aktiv məşğul oldum. Həmin dövrdə Martin van Hees azadlıqla maraqlanan bir çox siyasi filosof və rəasional seçim nəzəriyyəçisini əlaqələndirməkdə vacib rol oynadı və bəzilərimiz bu sahələri birləşdirən tədqiqat proyeəkləri və mühazirələr təşkil etdik. Həmin mühazirələr maraqlı və həmişə həvəsləndirici idi.

Nəşr etdiyim işlərimdə formal yanaşmaların təsiri yəqin xeyli az görünür. Şübhəsiz ki, bunun bir səbəbi mənim daha texniki mətnləri izləməkdəki məhdudiyyətimdir, lakin digər səbəb də odur ki, bəzən formal ədəbiyyatdakı iddialar müəlliflərin mübahisəsiz qəbul etdikləri, amma mənim şübhələnmək üçün fəlsəfi səbəblərim olan aksiomlar əsasında qurulur. Nəticədə görürəm ki, oxuduğum istənilən ədəbiyyatda iddiaların fundaməntlərini eşib çıxartmağa çalışıram. Məsələn, mən iddia etdim ki, Pattanaik və Xunun[28] orijinal aksiomlarında üç ayrı konsept – azadlıq, seçim, seçim azadlığı – birlikdə götürülür və bu üç anlayışı bir-birindən ayırmaqla Pattanaik və Xunun analizinin yaratdığı bəzi çaşqınlıqları aradan qaldırmaq olar.[29] Bu məqaləm yalnız tənqid deyildi, çünki əvvəllər özüm də həmin konseptlər arasındakı fərqliliklər barədə ətraflı düşünməmişdim və onları bir-birindən ayırmaq özümə də faydalı oldu. Seçim konsepti özlüyündə maraqlıdır: bir mənada o, azadlıq konseptindən genişdir, çünki seçimlərimizə güclərimiz və azadlıqlarımız daxildir. Bu yaxınlarda planlaşdırma nəzəriyyəsi üzrə mütəxəssis Stefano Moroni ilə işləyərkən həmin geniş anlayışın maraqlı praktiki tətbiqini kəşf etdim.[30]

Sizcə, ümumilikdə sosial fenomenlərin, xüsusən də azadlığın analizində formal alətlərdən istifadədən nəşə qazanıldımı (və ya itirildimi)?

Ümumi götürdükdə formal alətlərin istifadəsi, şübhəsiz ki, aydınlıq, dəqiqlik və obyektivlik gətirir. Riyazi sübuta qarşı iddia irəli sürə bilməzsən. Eyni zamanda, olduqca texniki dildən istifadənin faydası və zərəri mənə elə gəlir nəzəri kontekstdən, sizin nəyi göstərməyə çalışdığınızdan və daha

praktiki olaraq da auditoriyanın təbiətindən asılıdır. Təbii ki, aydınlıq və dəqiqliyin vacibliyinə inanan analitik filosoflar öz işlərində ən ibtidai formalizasiyaların istifadəsi ilə kifayətlənirlər. Lakin bəzən daha texniki alətlər iddianı gün kimi aydın etməkdə və meynstrim siyasi fəlsəfədə də qarşılaşdığımız səfsətlər, yaxud sofizmlərdən yayınmaqda faydalı ola bilər.

Bəzən formal yanaşmalar özlərinin qeyri-realistik, ideallaşdırılmış gümanlarına – məsələn, rasionallığın və ya şəxsi marağın dərəcələri ilə bağlı gümanlara görə tənqid edilirlər. Mən bu növ tənqidlərə elə də isti baxmıram. Nəzəriyyəçilik özündə mücərrədləşdirməni, mücərrədləşdirmə isə özündə reallığın bəzi hissələrini ixtisara salmağı ehtiva edir. Reallığın bəzi hissələrini silməsək, bizim etdiyimiz sadəcə olaraq reallığı bütün bilinən mürəkkəbliyi ilə təsvir etməkdir və belə etdikdə biz reallıq barədə izahedici və ya normativ nəzəriyyə formalaşıdır bilmirik. İstənilən halda, görünür, bu növ tənqid standart rasional seçim nəzəriyyəsinə tətbiq edilə bilindiyi qədər 'seçim azadlığı ədəbiyyatına' tətbiq edilə bilinmir.

Konkret olaraq azadlıq nümunəsinə qayıtsaq, itkinin bir növü az öncə qeyd etdiyim itkidir: görünür, bir çox formal nəzəriyyəçilər iddialarının başlanğıclarını azadlıqla bağlı təkcə azsaylı məşhur fəlsəfi mətnlərdən – məsələn, Mill, Berlin və ya Senin əsərlərindən götürürlər, enerjilərinin, demək olar, hamısını isə formal analize həsr edirlər; nəticədə belə bir risklə üzləşirlər ki, onların hasil etdiyi işlər böyük dəqiqliklə görülsə də, şübhəli premislərə əsaslanır, ya da hamıya məlum olanı göstərir. Bununla yanaşı qeyd edim ki, formal alətlərin istifadəsinin *özlüyündə* belə bir risklə üzləşməsi qaçılmaz deyil.

Daha da konkretləşdirsək – bəzi formal nəzəriyyəçilərin özlərinin də qeyd etdikləri kimi, 'seçim azadlığı ədəbiyyatı' azadlığa olan məhdudiyyətlərin müxtəlif növlərini və mənbələrini müəyyənləşdirməyi və analiz etməyi gözərdinə

vurmağa meyilli olub. Başqa sözlə, Makkallumun dili ilə desək, bu ədəbiyyat əksərən azadlığı triadik yox, diyadik əlaqə kimi görür, çünki o, azadlığı sadəcə seçim menyusunun mövcudluğu kimi başa düşür və seçimi açmağın, yaxud bağlamağın nə demək olmasını isə sorğulamır. Bu ədəbiyyatın əsas maraqlandığı məsələlər seçimlərin necə ölçülməsi, seçimlər üzərindəki tərcihlərin ölçməyə təsir edib-etməməsi, fərdi tərcihlər əsasında oxşar seçimlərin necə qiymətləndirilməsi kimi məsələlərdir. Təbii ki, bu da mücərrədləşdirmənin bir növüdür və özlüyündə pis deyil. Lakin yenə də sən fərqiində olmalısan ki, çoxölçülü bir fenomenin yalnız bir ölçüsünü araşdırırsan – ələlxüsüs da mənim kimi hesab etsən ki, azadlıq konsepsiyasının inandırıcılığı və faydalılığı onun geniş düşünülmüş tarazlıqdakı ardıcılığından, onun bütün ölçülərini, haqlar və ədalət kimi digər normativ konseptləri necə əsaslandırmalı olmasını və müxtəlif fəlsəfi fon nəzəriyyələrini nəzərə almaqdan asılıdır.

Son olaraq, bir də daha pragmatik olan çatımlılıq məsələsi var. Aydınır ki, az çatımlılıq müraciət etmək istədiyin auditoriyada daha az təsir mənasına gəlir və bu isə istifadə edilən dil çox texniki və potensial auditoriya da geniş olanda təhlükədir. Disiplinlərarası kontesktə öz fikirlərinizi çatdırmağa çalışırsınızsa (azadlıqla bağlı işləyirsinizsə, belə də etməlisiniz), onda təhsili sizin formalizasiyalarınızı kifayət qədər rahatlıqla izləyə bilməyə imkan verməyənlərin faydalanması üçün sadə dildə intuitiv izahlar verməyiniz zəruridir.

Bildiyim qədər ilə azadlığın ölçülməsi ilə bağlı fəlsəfi ədəbiyyatda iki istiqamət var: biri məsələn, sizinlə Hillel Staynerin də töhfə verdiyi azadlığın kardinal ölçülməsi ilə maraqlanan istiqamət, digəri isə (seçim) azadlığı(nı) imkan çoxluqlarının sıralanması əsasında ölçmək istəyən istiqamət. Görünür, bu ikisi görünüşdə yaxın olsalar da, bir-birləri ilə dialoqa girmədən başqa şeylərdən danışırlar. Bunun səbəbi nədir?

Mənə elə gəlir ki, 'kardinal ölçü' termini bu kontekstdə

qeyri-müəyyəndir, çünki bir çox hallarda bu termin müxtəlif şeyləri – ən əsası, azadlığın ölçülməsinin sadə sayma proseduru olması görüşü ilə ölçünün əvvəl qeyd etdiyimiz mənada 'dəyər-azad' olması görüşünü təsvir etmək üçün istifadə olunur. Burada iki dəqiqləşdirmə aparmaq zərurəti yaranır. Birincisi, yadda saxlamaq vacibdir ki, bu iki istiqamət məntiqi ilə bir-birindən ayrılır, baxmayaraq ki, birincinin inkarı, görünür, əksər hallarda ikincinin də inkarı ilə müşayiət olunur və imkan çoxluğunun çoxlu tərcih-əsaslı sıralamalarının inkişaf etdirilməsinə gətirib çıxarır. İkincisi, mən tam olaraq sadə sayma prosedurunu deyil, birlikdə qarşısı alınmamış seçimlərin ehtimal edilən çoxluğunun cəmlənməsini dəstəkləyirəm. Yenə də, təxmini desək, Staynerlə mənim qəbul etdiyimiz mövqeni kardinallıq və dəyər-azadlılıq xarakterizə edir.

İki istiqaməti əlaqələndirən bəzi əhəmiyyətli tədqiqatlar da aparılıb, buna görə də sizin qeyd etdiyiniz iki istiqamətin bir-biri ilə qətiyyən dialoqda olmadığını deməzdim. Məsələn, Martin van Heesin işində olduğu kimi formal nəzəriyyəçilər tərcih-əsaslı olmayan imkan toplularının sıralanmasını inkişaf etdirəndə bu iki yanaşma arasında əlaqə yaranıb.[\[31\]](#) Lakin şübhəsiz ki, sizin dediyinizdə müəyyən həqiqət var. Əsas səbəblər, görünür, sizin sonuncu sualınıza verdiyim cavabda üstüörtülü şəkildə qeyd edilib. Bəziləri əsasən səthi, bəziləri daha dərin və onların müqayisəli əhəmiyyətini qiymətləndirməkdə çətinlik çəkirəm. Spektrin səthi tərəfinə baxsaq, nəzəriyyəçilər bir-birləri ilə dialoqa girməyiblər, çünki onlar digər tərəfin inkişaf etdirdiyi fundamental konseptlərdən və dildən ya xəbərdar olmayıblar, ya da onlara maraq göstərməyiblər. Öz adımdan desəm, 'seçim azadlığı ədəbiyyatı'nın inkişaf etdirdiyi alternativ düsturlara edə biləcəyimdən daha az diqqət ayırmışam.

Daha dərin səbəb isə odur ki, ola bilər, azadlıq anlayışına marağımızın səbəblərində fərqlər var və o fərqlər də hansı problemlərin vacib olduğu və hansı həll yollarının adekvat olacağı ilə bağlı müxtəlif fikirlərin yaranmasına səbəb olur.

Məsələn, rifah iqtisadçıları əksərən zəif müqayisələrlə işləməyə üstünlük verirlər. Əgər sizin sahənizdə əsas qiymətləndirici valyuta tərcihinin gerçəkləşməsi kimi başa düşülən faydadırsa və əsas qayğınız normativ olduğu qədər də izahedici ola bilərsə, bu, təbiidir. Fərdlərin iqtisadi davranışlarını izah etmək vasitəsi kimi mövcud seçimlər üzərindəki tərcihlərdən başlayaraq, bəzi rifah iqtisadçıları maraqlı bir nəticəyə gəlirlər ki, əksərən insanlar daha çox seçimə sahib olmağa üstünlük verirlər. Beləliklə, onlar deyirlər ki, gəlin imkan dəstlərinin mümkün sıralamasını onların nəzərdə tutduğu seçim azadlığı baxımından müzakirə edərək, azadlıq tərcihlərini anlamağa çalışaq. Digər tərəfdən, sizin sahəniz əsas qayğısı bərabərlik, haqlar və ədalət olan meynstrim normativ siyasi nəzəriyyədirsə – tutaq ki, Roulz ənənəsi, yaxud da sağ və ya sol libertarianizm – və hansı institusional tərtibatın ideal və ya qeyri-ideal şəraitdə bu idealları reallaşdırma biləcəyini soruşursunuzsa, onda sizi narahat edən məsələlərdən biri bizim azadlığın kardinal şəxslərarası müqayisələrinin mümkün olub-olmamasıdır, çünki bu müqayisələr bəzi ən çox istinad edilən ədalət prinsiplərini başa düşməyimiz, ya da ən azından, müxtəlif yaxınlaşmaları [yaxud təxminləri] – məsələn, bərabər azadlıq və ya bərabər maksimal azadlıq olan yaxınlaşmaları – həmin prinsiplərin təmsil etdiyi ideallarla müqayisə etmək üçün zəruridir.

Əgər siz deontoloji ədalət nəzəriyyəsi istiqamətindən gəlirsinizsə, onda görünür, bunun tərcih-əsaslılıq (əvvəl də dediyim kimi, bu, kardinallıq-ordinallıq məsələsindən ayrılır) sualına da təsirləri var. Siz paylayıcılıq sualları ilə bağlı deontoloji perspektivi qəbul etsəniz, güman ki, azadlığı şəxslərin tərcihləri əsasında ölçmə cəhdlərinə skeptik yanaşacaqsınız. Çox güman, siz, kantçı xətt boyu, hesab edəcəksiniz ki, azadlıq bu kontekstdə şəxslər arasında xarici münasibətdir və həmin şəxslərin tərcihləri burada irrelevantdır. Bu şübhəsiz ki, Staynerin perspektividir və öz işimdə ən azından bu perspektiv ilə uyğun olan ümumi azadlıq baxışı formalaşdırmağa çalışmışam.

Siz qabiliyyətlərin ölçülməsi ilə bağlı empirik iş görmüsünüz, [\[32\]](#) lakin azadlığın özünün ölçülməsi ilə bağlı belə bir iş görməmişiniz. Bu təəccüblü görünür, çünki ölkələr üzrə azadlığı ölçən xüsusi indekslər mövcuddur. Nümunə kimi *İnsan Azadlığı İndeksini (Human Freedom Index)* göstərmək olar. Bu ölçümlərlə məşğul olan qurumlardan hansısa biri sizinlə əlaqəyə keçibmi? Siz bu növ ölçümlər üçün zəruri konseptual baza ilə bağlı məsləhətçi olmağı qəbul edərdinizmi?

Əslində qabiliyyətlərin ölçülməsi ilə bağlı empirik bir iş görməmişəm. Mən sizin qeyd etdiyiniz nəşrin müəlliflərindən biriyəm və həmin ortaq məqalə Paul Anandın başçılığı altında aparılan tədqiqat proyektinin nəticəsində hazır olub. Həmin kollektiv işə töhfəm əsasən nəzəri olub.

Sizin 'azadlığın özünün,' yaxud da mənim sosial azadlığın və ya neqativ azadlığın empirik ölçülməsi dediyim məsələyə qayıdaq: 2010-cu ildə Fraser İnstitutu, Kato İnstitutu və Fridrix Nauman Fondu tərəfindən birgə təşkil edilən və sonda onların İnsan Azadlığı İndeksinin yaranması ilə nəticələnən görüşlərdən birinə dəvət edilmişdim. Mən azadlıq və mülkiyyət haqları (*mülkiyyət haqları* dedikdə pozitiv hüququn tanıdığı mülkiyyət haqlarını nəzərdə tuturdular) arasındakı münasibətlə bağlı onların bəzi gümanlarını tənqid etdim (başqa sözlə, azadlığın əxlaqiləşdirilmiş təriflərinə olan tənqidin bir variantını qeyd edirdim). Onlar belə bir məsələ ətrafında müzakirənin faydalılığı ilə bağlı yekdillik görünmürdülər, onların bir çoxu israr edirdi ki, 'daha indeks formalaşdırıb qurtarmaq lazımdır,' ona görə hesab edirəm ki, orada mənim təsirim olduqca məhdud idi. Təxminən eyni vaxtlarda demokratiyanın keyfiyyətinin bir ölçüsü kimi azadlığın ölçülməsi ilə maraqlanan politoloq Leonardo Morlinonun təşkil etdiyi bir neçə maraqlı seminarda iştirak etdim. Həmin sahədə daha çox işləmək barədə düşünürdüm, lakin təəssüf ki, vaxt məhdud idi. Uzun illərdir ağılımda olan layihələrdən biri bir politoloqla birgə işləyib mövcud indeksləri və onların əsaslandığı azadlıq konsepsiyalarını, həmçinin əksər hallarda 'rəqib' kimi görünən, lakin əslində düzgün tətbiq edildikdə

olduqca oxşar nəticələr hasil edən xüsusi konsepsiyaların fərqli nəticələrini müqayisə etməkdir. Məsələn, mənəcə, sosial, yaxud da neqativ azadlıq konsepsiyası və respublikaçı azadlıq konsepsiyası əsasında azadlığı ölçmək üçün çox güman müxtəlif indekslərə ehtiyac olmayacaq və bu iki konsepsiyanın nəticələri ilə Senin 'azadlıq qabiliyyət kimi' konsepsiyası arasındakı fərqlər güman edildiyindən daha az ola bilər.

IV. Bərabərlik və hörmət

İndi icazə verin sizin sonuncu yazılarınızdakı bir mövzuya keçim: bərabərlik və hörmət. 2011-ci ildə dərc edilən [\[33\]](#) bir məqalənizdə yazırsınız ki, bərabərliyin nəyə əsaslandığını sorğulamalıyıq. Daha dəqiq desək, qeyd edirsiniz ki, cəmiyyətdə nəyi (resursları, rifahı, ya da başqa şeyləri) bərabərləşdirməli olduğumuz zəruri olaraq bərabərliyin əsasında asılıdır. Bunu izah edə bilərsinizmi?

Bərabərlik haqqında bəzi preskriptiv [təlimat xarakterli] iddialara olan narazılığım məni bərabərliyin əsası – *əxlaqi cəhətdən uyğun təsviri mənada bizi bərabər edən şey nədir?* sualı – haqqında düşünməyə vadar etdi. Mən xüsusi olaraq bəzi insan qabiliyyətlərinin bərabərləşdirilməli olduğunu deyən iddialara fokuslanırdım. Sen və onun davamçıları qeyd edirlər ki, insanların resursları funksiyalara [*functionings*] çevirmək bacarıqları qeyri-bərabərdir, nəticədə insanların qabiliyyətləri də qeyri-bərabərdir. Lakin Sen eqalitariandır. Və mənə qəribə gəlir ki, Senin təsviri qeyri-bərabərliyi təsdiqləməsi aydınlandırıcı olsa da, onu həmin qabiliyyətləri bərabərləşdirmək üçün ağlabatan bir səbəb göstərməkdən məhrum edir. İnsanların hansısa bir nöqteyi-nəzərdən faktiki olaraq bərabər olduqlarını göstərə bilməsə, həmin qabiliyyətlərin bərabərləşdirilməli olduğunu da iddia edə bilməz. Lakin o və digərləri həmin sualdan yayınırırlar. Əgər biz heç bir mənada bərabər deyiliksə, onda nəyə görə nəse bərabərləşdirilməlidir? Bərabər hallara bərabər, qeyri-bərabər hallara isə qeyri-bərabər münasibət göstər. Qabiliyyət nəzəriyyəçilərinin tez-tez istinad etdiyi Aristotel qabiliyyətlərdə təbii bərabərsizliklərin olduğunu qeyd edirdi, amma belə

qabiliyyətlərin bərabərləşdirilməli olduğunu iddia etmirdi. Bu səbəbdən, Aristotel əsas qabiliyyətlərin bərabərləşdirilməli olduğunu iddia edən müasir filosoflarla müqayisədə daha ardıcıl idimi?

Bəs sizin bu suallara cavablarınız nədir? Biz hansısa bir mənada bərabərikmi?

İnkişaf etdirdiyim argument Roulzun o iddiası ilə başlayırdı ki, biz 'aralıq xüsusiyyəti'ndə əxlaqi şəxsiyyətə sahib olduğumuz üçün bərabərik; aralıq xüsusiyyəti dedikdə müəyyən minimum həddən yuxarı müəyyən skalyar xüsusiyyətlərə sahib olmaq nəzərdə tutulur. Mən iddia edirdim ki, belə bir aralıq xüsusiyyətinə fokuslanmaq üçün bizə müstəqil səbəb lazımdır, elə bir səbəb ki, özü bərabərliyə əsaslanmır, çünki əks təqdirdə bizim bərabər haqları əsaslandırmağımız dairəvi olacaq. Təklif etdim ki, həmin müstəqil səbəb 'qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət' adlandırdığım hörmət növündə yatır. Bir şəxsə qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət göstərmək xarici perspektivi qəbul etmək, onların 'daxilinə baxmaqdan' imtina etmək və şəxsi [*agential*; fərdi yox, şəxs olaraq] qabiliyyətlərinə görə minimal həddən yuxarı olanların səviyyəsini nəzərə almaqdan imtina etməkdir. Başqa sözlə, şəxslərə hörmət etmək o deməkdir ki, onlarla necə rəftar etməli olduğumuzla bağlı öz praktiki müşavirələrimizdə onların qabiliyyətlərini olduğu kimi qəbul edirik, sadəcə olaraq onlara aralıq xüsusiyyət təyin edirik və əlavə araşdırma aparmırıq, çünki şəxslərin əxlaqi şəxsiyyətlərinin əsaslandığı bacarıqları qiymətləndirməkdə nəsə bir hörmətsizlik var. Qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət bütün kontekstlərdə uyğun olmaya bilər, lakin insanların bərabər rəftar görməli olduğu kontekstlərdə – məsələn, dövlətlə vətəndaşlar arasındakı münasibətlər kontekstində – görünür, bu, uyğun hörmət anlayışıdır və bu mənada bu, bizim həmin növ rəftara olan bağlılığımızı izah edə bilər.

Bərabərliyin bu əsası, görünür, cəmiyyətdə nəyi bərabərləşdirməliyik sualına – eqalitarian ədalətin valyutasına – verilən bəzi cavablarla ziddiyyət təşkil edir. Məsələn, qabiliyyət yanaşmasının və bəxt eqalitarianizminin

bəzi versiyaları insanların müəyyən 'daxili resurslarını' bərabərləşdirməyi, yaxud bir çox hallarda daxili resurs defisiti olanları daha çox xarici resurslarla təmin etməklə daxili resurs çatışmazlığını kompensasiya etməyi nəzərdə tutur. Lakin həmin 'daxili resurslar' əxlaqi şəxsiyyətin əsaslandığı bacarıqlar sırasındadırsa, onda bu siyasət qeyri-şəffaflıq əsaslı hörməti pozmadan həyata keçirilə bilməz. Əgər qeyri-şəffaflıq əsaslı hörməti rədd etsək, bizim aralıq xüsusiyyətinə fokuslanmaq üçün heç bir səbəbimiz qalmır. Və aralıq xüsusiyyətinə fokuslanmaq üçün səbəbimiz yoxdursa, biz insanlara qeyri-bərabər rəftar göstərməli oluruq. Beləliklə, mənim nəticəm budur ki, istənilən eqalitarian təlimat, 'nəyin bərabərliyi?' sualına verilən istənilən cavab məntiqi ardıcılıq naminə qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmətə uyğun olmalıdır.

Sizin iddialarınıza bəxt eqalitarianlarının, ya da qabiliyyət nəzəriyyəçilərinin cavabları nə olub?

Bəzi bəxt eqalitarianları daxili resursların bərabərləşdirilməsinin istisna edildiyini inkar etməyə cəhd etməklə, ya da mənim başlanğıc premislərimi rədd etməklə cavab verdilər – onların cavabı bir növü modus tollens argumentidir, buna isə mən modus ponens argumenti ilə cavab verməyə davam edirəm, çünki bərabərliyin əsası ilə bağlı inandırıcı alternativ baxış hələ ki görməmişəm. Məsələn, Qabriel Vollner mənim bərabərliyin əsası baxışımı onun bəxt eqalitarianizmi üçün arzu edilməyən nəticələrinə görə rədd edir və bərabərliyin alternativ əsası kimi 'insanlar'ı götürür, [\[34\]](#) lakin düşünürəm ki, bu alternativ baxış növçülük, yaxud da həddən artıq inklüzivlik kimi ənənəvi problemlərlə üzləşir. Ümumi götürdükdə bəxt eqalitarianizminə rəğbət bəsləyən Kasper Lippert-Rasmussen 'təməl bərabərliyin' ('bərabərliyin əsası' adətən belə adlandırılır) heç də əksərən iddia edildiyi kimi bütün əsaslandırıcılıq işini görə bilmədiyini deyən yanaşmanı qəbul edib və bu yanaşmanı son işlərində müdafiə edib. [\[35\]](#) Əgər o düz deyirsə, bu, mənim argumentimi müəyyən qədər zəiflədə bilər. Onun iddiaları ilə razılaşmadığımı əminəm,

amma hələ ki konkret olaraq nəyə görə onunla razılaşmadığımı müəyyən etməyə çalışıram! Bu iş hələ də davam edir.

Mənim müəyyən təməl qabiliyyətlərin bərabərləşdirilməsini istisna edən arqumentlərimə toxunan hansısa qabiliyyət nəzəriyyəçisindən xəbərim yoxdur, lakin bəlkə də onların bir çoxunun buna ehtiyacı yoxdur. Sen ilk başda 'nəyin bərabərliyi' sualına cavab olaraq 'təməl qabiliyyətlərin bərabərliyini' müdafiə etsə də, Nussbaumun qabiliyyətlər siyahısına mənim əxlaqi şəxsiyyəti əsaslandırmaq kimi görə biləcəyim bəzi olduqca təməl qabiliyyətlər daxil olsa da, bu gün əksər qabiliyyət nəzəriyyəçiləri sözün ciddi mənasında eqalitarianizmdən daha çox yetərliçiliyə [*sufficientarianism*] yaxın görünülər və beləliklə, onlar tənqidimdən yayına bilirlər. Yenə də onların tənqidlərimdən yayınıb-yayınmaması yetərliçiliyi necə əsaslandırmalarından asılıdır. Məsələn, əgər müqaviləçi əsaslandırmanı müdafiə etsələr, onda tənqidimin subyektı olaraq qala bilirlər, çünki müqaviləçi əsaslandırma özü təməl bərabərliyi güman edir.

Bayaq qeyd etdiyiniz kimi, qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət və eqalitarian təlimatlar arasındakı uyğunluq, görünür, indiye qədər inkişaf etdirilən bir çox eqalitarian nəzəriyyəsini istisna edir. Hansıları istisna etmir?

Xarici qaynaqlara və ya xarici əlaqələrə fokuslanan istənilən nəzəriyyə filtdən keçəcək, çünki onun tətbiqi daxili resursların – bizi əxlaqi şəxsiyyətlər edən qabiliyyətlər mənasında – səviyyələrinin qiymətləndirilməsini və ya nəzərə alınmasını nəzərdə tutmayacaq. Sosial və ya neqativ azadlığın bərabərliyi buna görə də sınaqdan keçəcək. Beləliklə, Stayner kimi ən əsas prinsipi xalis neqativ azadlığın bərabərliyi olan bir nəzəriyyə sınaqdan keçir. Eləcə də, Roulzçu eqalitarianizm sınaqdan keçir, çünki o, ilkin təbii dəyərlərə deyil, yalnız ilkin sosial dəyərlərə fokuslanır.

Nəyin sınaqdan keçib-keçməyəcəyini görmək mənim üçün tam bir yenilik idi. Bu, mənim çoxdankı bəzi intuisiyalarımı, xüsusən də ədalət nəzəriyyəsində xarici azadlığın əhəmiyyətini

təsdiqlədi, amma həm də bəzi sürprizlərə səbəb oldu, çünki mən, ümumiyyətlə, özümü Roulzçuluqdan daha çox bəxt eqalitarianizminə yaxın hesab edirdim. Bəxt eqalitarianizminin bəzi aspektləri – məsələn, məsuliyyət-həssaslığın müəyyən bir versiyası – bu səyahətdən sağ çıxdı. Buna baxmayaraq, mən Roulzu əvvəlkindən daha çox dəyərləndirməyə başlamışam.

Həm də hesab edirəm ki, qeyri-şəffaflıq əsaslı hörməti pozmadan hansı valyutaların bərabərləşdirilə biləcəyinə işarə etməkdənsə, təməl bərabərlik baxışının işığında eqalitarian ədalətinin valyutası haqqında daha çox şey söyləmək olar. Məsələn, əgər başlanğıc nöqtəniz qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmətdirsə, o zaman rifah-əsaslı eqalitarian ədalət nəzəriyyəsi ilə müqayisədə azadlıq-əsaslı eqalitarian ədalət nəzəriyyəsi sizin fundamental eqalitarian inamlarınızla daha uyğun görünür. Amma bu da hələ davam edən bir işdir.

İcazə verin, qeyd etdiyiniz eqalitarianların ikinci cavabına, yəni başlanğıc premislərinizi rədd etdikləri cavaba nəzər salaq. Əgər biz qeyri-şəffaflıq əsaslı hörməti təməl bərabərliyin bir alternativ baxışının xeyrinə rədd etsək, ola bilər ki, bu alternativ bərabərlik əsasının ədalət nəzəriyyəsində bərabərləşdirilməli olan şeylərə heç bir təsiri olmasın? Başqa sözlə, 'nəyin bərabərliyi?' sualına 'bərabərliyin əsasları nədir?' sualından müstəqil şəkildə cavab vermək olarmı?

Xeyr, hətta daha ümumi səviyyədə olsa da, mən iki sualın böyük ölçüdə müstəqil ola biləcəyini qəbul etmirəm. Bərabərlik üçün əsas yaratmaq – təməl bərabərlik baxışı təqdim etmək – müəyyən fərdlər haqqında onları bərabər edən şeyin nə olduğunu söyləməkdir, belə ki, onlara müəyyən mənada bərabər münasibət göstərilməlidir. Belə desək, aydın olmalıdır ki, iki növ bərabərlik arasında məntiqi bağlılıq var: insanlara bərabər rəftar edilməlidir – onlar müəyyən x növünün bərabərliyini əldə etməlidirlər – çünki onlar x-a olan haqların müəyyənləşdirilməsində normativ cəhətdən uyğun müəyyən mənada bərabərdirlər. Bərabər hüquqlarımızın təbiəti təməl bərabərliyimizin məzmununa əsaslanır. Demək, burada ayaqyeri

ola bilər. Təməl bərabərliyin təbiəti eqalitarian ədalətin valyutasını tamamilə müəyyən etməsə də onu məhdudlaşdırma bilər.

Əksər hallarda 'nəyin bərabərliyi?' sualı həqiqətən də 'bərabərliyin əsasları nələrdir?' sualından müstəqil şəkildə cavablandırılıb, lakin mən hesab edirəm ki, bu, sadəcə olaraq, insanların bu suallardan ikincisini qəti surətdə kənara itələməsindən, bərabərlik haqqında normativ nəzəriyyələşdirmə ilə məşğul olarkən belə 'dərin' sualla bağlı agnostik qala biləcəklərinə özlərini inandırmasından qaynaqlanır. Nəticə etibarilə, 'nəyin bərabərliyi?' ilə bağlı ədəbiyyatın çoxu, görünür, daha çox bir növ 'intuisiya nəqli' yolu ilə, yəni müəyyən dəyər növlərinin bərabər olduğu mücərrəd halları müqayisə etmək və bu cür paylanmaların həqiqətən də bizim eqalitarianizmin doğrudan nə demək olması ilə bağlı intuisiyalarımıza uyğun olub-olmadığını soruşmaqla gedib. Məsələn: 'Əgər eqalitarianizm rifah bərabərliyi demək idisə, onda zənginlərin bahalı zövqləri bizi bərabərlik naminə onlara daha çox resurs verməyə vadar edə bilərdi. Amma yoxsuldan varlıya yenidən bölüşdürülmə əsl eqalitarianların inandığı bir şey ola bilməz. Deməli, "rifah" "nəyin bərabərliyi?" sualına düzgün cavab ola bilməz.' Bu mülahizə tərzə mürəkkəb və maraqlı ola bilər, lakin bu, bizi çox qabağa apara bilməz. Təməl bərabərliyin 'nəyin bərabərliyi?' sualına uyğunluğunu görəndə başa düşürük ki, biz həm də dərinə gedib haqq bərabərliyinin normativ əsaslarını araşdırmalıyıq və nəyi bərabərləşdirməli olduğumuza dair səthi intuisiyalar əsasında izomorfizm axtarmaqla kifayətlənməməliyik.

Siz intuisiyaları qeyd etdiyinizə görə bərabərlik mövzusunda siyasi fəlsəfədə intuisiyaların rolu mövzuna qısa bir dönüş etmək istərdim. İntuisiyalar tez-tez arqumentləri dəstəkləmək və ya arqumentin nəticələrini tənqid etmək üçün istifadə olunsa da, fəlsəfədə onların normativ rolunun tam olaraq nədən ibarət olduğu və normativ güclərini haradan aldıkları çox vaxt aydın olmur. Öz işinizdə bəzən intuisiyalardan normativ olaraq istifadə etdiyinizə görə, bu məsələ ilə bağlı fikirləriniz

maraqlıdır.

‘İntuisiya’ termini az və ya çox dərəcədə səthi ola bilən və bu mənada nəzəriyyəçilikdə az və ya çox nüfuzlu ola bilən müxtəlif inamlara istinad edə bilər. Müəyyən şəraitdə bizə ‘nə deyəcəyimizi’ söyləyən linqvistik intuisiyalar var. Bunlar səthi görünə bilər və bir mənada belədir də. Lakin biz onları diqqətlə təhlil etdikdə onlar həmçinin istifadə etdiyimiz konseptlərin təbiəti haqqında bizə nəsə deyə və beləliklə, daha dərin normativ inamları gün işığına çıxara bilər. Roulz kimi mən də əsasən hesab edirəm ki, bu normativ inamlar, ya da Roulzun təbirincə desək ‘düşünülmüş mühakimələr’ istənilən normativ nəzəriyyənin inkişafında başlanğıc nöqtədir. Axı başqa haradan başlaya bilərik? Ancaq yaxşı nəzəriyyə yaratmaq təkcə bizim xam intuisiyalarımızı əks etdirməkdən ibarət deyil. Nəzəriyyə daxili olaraq ardıcılığa (bizim xam intuisiyalarımız çox vaxt daxilən ardıcıl olmur) və daha təməl, əsaslandırıcı iddiaları onlara əsaslanan daha az təməl iddialarla birləşdirən inandırıcı struktura malik olmalıdır, həmçinin, o, geniş düşünülmüş tarazlıqda digər nəzəriyyələrlə uzlaşmalıdır. Əgər inkişaf etdirdiyimiz nəzəriyyə ilkin intuisiyalarımızla əksərən uyğun gəlmirsə, onun barəsində yenidən düşünmək üçün əsaslarımız var. Buna görə də, məsələn, ümumi azadlıq nəzəriyyəsini işləyərkən mənim şəxsi marağım o nəzəriyyənin bizim mütəmadi olaraq azadlıqla bağlı etdiyimiz müəyyən ‘adi müqayisələr’ ilə uyğunluğudur. Digər tərəfdən, müəyyən mətnlərdə bəzi nəzəri iddiaların bəzi təhlil edilməmiş xam intuisiya ilə ziddiyyət təşkil etdiyinə görə çox tez rədd edildiyini görəndə bir az əsəbiləşirəm. Bu növ arqumentləri nəzərdə tuturam: “X iddiasının y-ı ehtiva etdiyi göstərilə bilər; lakin y “olduqca qeyri-məqbuldur”; buna görə də biz x iddiasını rədd etməliyik.” Xam intuisiyalar başlanğıc sözdür, lakin son söz deyil. Ümumi uyğunluğa nail olmaq üçün nəzəri söylərimizdə onları tez-tez düzəltməli oluruq, bəzənsə bu düzəlişlər təəccüblü və maraqlı ola bilər.

İndi icazə verin, hörmət anlayışına daha çox diqqət yetirək. Sizin həm də hörmət və dözümlüləklə (tolerantlıqla) bağlı bir

məqaləniz var.[\[36\]](#) İddia edirsiniz ki, hörmətlə dözümlülük bir-biri ilə bir mənada uyğunluq təşkil edir, başqa mənada isə etmir. Bunu ətraflı izah edə bilərsinizmi?

Qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət anlayışını inkişaf etdirərək, onun bərabərlik prinsiplərindən başqa digər prinsiplərə də təsir etdiyini gördüm. Dözümlülük nümunələrdən biridir. Ümumiyyətlə, güman edilir ki, bir şeyə, məsələn, müəyyən bir insana və ya praktikaya dözmək onun mənfi qiymətləndirilməsini ehtiva edir. Dözümlülük adicə laqeydlikdən, yaxud da bir şeyi təsdiqləməkdən daha mürəkkəbdir. Dözümlülük bizi başqalarının azadlığını məhdudlaşdırmağa vadar edəcək inamlara və ya zövqlərə uyğun hərəkət etməkdən çəkinməyi ehtiva edir. Buna bəzən dözümlülüyn 'etiraz komponenti' (hansısa bir insanın, inamın, yaxud da praktikanın bəyənilməməsi və ya qəbul edilməməsi) deyilir və bu komponent 'qəbul komponenti' (etiraza rəğmən müdaxilə etməmək üçün səbəb) ilə ləğv edilir. Dözümlülük ənənəvi olaraq liberalizmin nəzəriyyəsi və praktikasının mühüm hissəsi kimi görülsə də, bəziləri etiraz edir ki, bu 'hörmətsizlik'dir, çünki o, özündə mənfi mühakiməni ehtiva edir. Görməyə başladım ki, dözümlülük və hörmətin uyğunsuzluğu ilə bağlı bu iddiada həm doğru, həm yanlış bir şey var. Birincisi, bu iddia sadəcə olaraq 'tanınma hörməti' ilə 'qiymətləndirmə hörməti'nin qarışdırılmasına əsaslanı bilər. Belə ki, dözümlülük tanınma hörməti – yəni insanların azadlıq hüquqları olan şəxslər kimi statuslarının tanınması ilə uyğun gəlir. O, yalnız qiymətləndirmə hörməti – yəni kiməsə və ya nəyəsə onlara yüksək ehtiram göstərmək mənasında hörmət etmək ilə uyğun gəlmir. Ancaq daha təəccüblüsü odur ki, başqa bir mənada dözümlülük hətta tanınma hörməti ilə də uyğun gəlmir. Burada tanınma hörməti qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət kimi təfsir olunur və dözümlülük qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmətin istisna etdiyi bəzi qiymətləndirmələrin nəzərə alınmasını ehtiva edir. Qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət insanların təməl şəxsi [*agential*; fərdi yox, şəxs olaraq] qabiliyyətləri ilə bağlı müəyyən qiymətləndirmələr etməməyi və ya ən azı onları nəzərə almamağı ehtiva edir. Beləliklə, dözümlülüyn etiraz komponenti bu

xüsusi təməl mənfi qiymətləndirmədən ibarət olduqda tolerantlıq qeyri-şəffaflıq əsaslı hörməti pozmaq mənasında hörmətsizlikdir. Əlavə olaraq, əvvəl təkrar etdiyim mülahizə xəttini nəzərə alsaq, qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmət göstərməmək liberal demokratik fəzilət kimi başa düşülən dözümlülüüyü əsaslandırıan əsas bərabərliyi inkar etmək deməkdir. Beləliklə, dözümlülüüyün liberal demokratik fəzilət kimi başa düşüldüyü yerdə o, qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmətsizliyi ehtiva edən dözümlülük ola bilməz – məsələn, sözdə 'tolerant irqçi'nin göstərdiyi növ dözümlülük buna bir nümunədir.

Müsaibənin bu hissəsini bəlkə də söhbətimizi tam əhatə edən bir sualla bağlamaq istədim. Bu, azadlıq və bərabərlik arasındakı qarşılıqlı əlaqəyə aiddir. Deyə bilərsinizmi, bərabərliyə olan marağınız son nəticədə azadlığa olan marağınız vasitəsilə əsaslandırılır, yoxsa əksinə – yəni azadlığa olan marağınız son nəticədə bərabərliyə olan marağınız vasitəsilə əsaslandırılır?

Düşünürəm ki, əsaslandırma hər iki istiqamətdə gedir. Müəyyən hökmranlıq və ya məhdudlaşdırıcı münasibətlərin ədalətsiz olduğunu müşahidə etdiyiniz üçün neqativ azadlıqla maraqlanırsınızsa, o zaman qismən bu münasibətləri quran və ya legitimləşdirən iyerarxiyalara qarşı üsyan edirsiniz. Əksinə, ədalət idealının məzmunu – müəyyən insanlar arasında bərabərləşdirilməli və ya daha az qeyri-bərabər edilməli olan şeylər haqqında ən azından bir qədər qeyri-müəyyən təsəvvürə malik olmadan bərabərliklə maraqlandığınızı söyləmək qəribə olardı. Bu mənada, bir siyasi filosof kimi ilk marağım, xronoloji cəhətdən yanaşsaq, azadlıq anlayışı olsa da və əksər hallarda azadlıq haqqında yazarkən onun bərabərliklə olan münasibətindən sərf-nəzər olsam da, mən bu iki idealı ayrılmaz hesab edirəm.

İki idealın ayrılmazlığı, ən azı onları mənim təfsir etdiyim kimi, hörmət anlayışına diqqət yetirməklə mənə daha aydın şəkildə görünüb. Şəxslərə hörmət bərabər azadlığı əsaslandırıan şeydir: ayrı-ayrı şəxslər qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmətə layiq

olduqları dərəcədə, əxlaqi cəhətdən uyğun mənada bərabərdirlər; qeyri-şəffaflıq əsaslı hörmətin obyektı insanların şəxsiyyətidir [agency]; şəxslər kimi insanların azadlıq haqqı var; bərabər şəxslər kimi onların bərabər azadlıq haqqı var. Və bu mülahizənin hər bir mərhələsində insanlara uyğun olan (yaraşan) perspektiv onların 'daxilinə baxmağı' nəzərdə tutmayan xarici perspektivdir. Bu perspektiv müəyyən bir növ hörmətə bərabərdir və o, həm bərabərliyi, həm də neqativ azadlığı əsaslandırır, burada neqativ azadlıq hərəkətlər arasındakı xarici əlaqə kimi başa düşülür. Bunların heç biri mütləq şəkildə ədalətin yalnız belə münasibətlərdən ibarət olduğunu nəzərdə tutmur, lakin o, bərabərlik və azadlıq arasındakı əlaqə haqqında bir şey deyir ki, şəxsən mənə intuitiv olaraq cəlbedici gəlir.

V. Gənc alimlərə məsləhət

İcazə verin, müsahibəni gələcəyə, daha dəqiq desək, gələcək filosof nəsilələrinə yönəlmiş bəzi suallarla yekunlaşdırım. Siyasi fəlsəfə üzrə akademik karyera qurmaq istəyən tələbələrə nə məsləhət görərdiniz?

Ağıma gələn ilk şey budur: tam zamanlı tədqiqatçı olmaqdan maksimum yararlanın! Akademik bir işiniz olduqda, demək olar ki, elə də çox tədqiqat vaxtınız olmayacaq. Geriyə baxanda, mənim magistratura və doktorantura, həmçinin doktoranturadan sonrakı illərim olduqca sərbəst keçib, baxmayaraq ki, o vaxtlar etibarsızlıq hissi və yolunuzu tapmaq ehtiyacı səbəbindən bu, belə görünmürdü.

Xüsusilə siyasi fəlsəfəyə gəldikdə bu sahənin nə qədər geniş olduğunu və onun bir tərəfdən əxlaq fəlsəfəsi, dil fəlsəfəsi, metafizika və s., digər tərəfdən isə politologiya, iqtisadiyyat və hüquq ilə necə həmsərhəd olduğunu bilmək faydalı ola bilər. İş üçün müraciət edərkən, seçim etmək imkanınız varsa, özünüzü harada daha rahat hiss edəcəyinizi düşünün – əgər işiniz daha fundamental və ya konseptualdırsa, onda fəlsəfə fakültəsində, əgər işiniz daha tətbiqidirsə və empirik tədqiqatlarla əlaqəlidirsə, onda sosial elmlər

fakültəsində. Buraya təkəcə ən çox ünsiyyətdə olmaq istədiyiniz tədqiqatçılar haqqında deyil, həm də ən çox dərs demək istədiyiniz tələbələrin növləri (ixtisasları) haqqında düşünmək də daxildir.

Siz fəlsəfə üzrə əmək bazarına və gənc alimlərin harada dərs demək və araşdırma aparmaqla bağlı seçimləri üzərində nə dərəcədə 'sövdələşmə gücünə' malik ola biləcəklərinə işarə etdiniz. Doktorantura tələbələrinə adətən deyilir ki, bu, əsasən onların nəşrlərindən asılıdır. Konkret bu barədə təklifləriniz varmı?

Həm müəllif, həm də rəyçi kimi təcrübəmə əsaslanaraq bir neçə strateji məsləhət verə bilərəm. Birincisi, gönüqalın olmağa çalışın. Fəlsəfə jurnalları rədd etdikləri məqalələrin sayı ilə fəxr edir və çox vaxt olduqca ixtiyari səbəblərə görə yazıları 'birbaşa masadan rədd' edirlər. Uzun müddət üzərində işlədiyiniz məqalənin rədd edilməsi adama pis təsir edir. Ancaq bunun sizi ruhdan salmasına imkan verməyin: bir çox insan bunu etiraf etməyi sevməsə də, demək olar ki, hamımız çoxlu rədd cavabı alırıq. Bir-iki gündən sonra özünüzə gəlersiniz; və heç bir səbəb göstərilməyibsə və ya rəyçilərin ciddi səbəblər göstərmədiyini düşünürsünüzsə, məqaləni başqa jurnala göndərməkdən çəkinməyin. Heç bir şey etmədən məqalənin kompüterinizdə qalmasına imkan verməyin. Təbii ki, əgər rəyçilərin inandırıcı etirazlar etdiyini düşünürsünüzsə, bu başqa məsələ. İkincisi, əgər siz jurnalda 'nəzərdən keçir və yenidən təqdim et' qərarını alsanız, həm yenidən işlənmiş məqalədə, həm də məktubunuzda rəyçilərin fikirlərini çox ciddi qəbul edin. Bu o deməkdir ki, əgər rəyçi açıq-aydın vacib hesab etdiyi bir məsələni vurğulayırsa, buna iqtibas əlavə etməklə və ya ona oxşar kosmetik düzəliş etməklə cavab verməyin. Üçüncüsü, doktorluq dissertasiyanızın ən orijinal olduğunu düşündüyünüz hissəsinin dərc edilməsi ən çətin hissəsi olduğunu görsəniz, çox təəccüblənməyin. Orijinal əsərlər etirazlara səbəb olur və fikri qəribə hesab edən rəyçilər onu rədd etməyə meyilli olurlar; halbuki hansısa bir yeni məsələyə kifayət qədər mexaniki şəkildə köklü nəzəriyyə

tətbiq edən diqqətlə yazılmış məqalə problemsiz şəkildə qəbul edilə bilər. Bu, ayıbdır, amma bu təəssüratı bölüşən tək mən deyiləm və bu və ya digər əsərin nəşrinə üstünlük verərkən bunu nəzərə almaq faydalı ola bilər: daha orijinal əsərin özünə yer tapması üçün daha çox vaxt tələb oluna bilər.

Nəhayət, italyan magistrant və doktorantlar, həmçinin həmkarlar ilə xeyli ünsiyyətdə olduqdan sonra, doğma dili ingilis dili olmayan və ingilis dilində mükəmməl danışa bilməyən dünyadakı bir çox gənc tədqiqatçılara bəzi məsləhətlərim var: məqalənizi baş redaktorları ingilisdilli olan jurnallara və ya nəşriyyatlara təqdim etməzdən əvvəl məqalənizin dilinin təkə başa düşülən deyil, *mükəmməl* olduğundan əmin olun. Amerikalı və britaniyalı akademiklər irq və cins baxımından gizli qərəzləri barədə çox yazırlar, lakin doğma dili ingiliscə olmayan əcnəbilərə qarşı gizli qərəzləri haqqında daha az fikirləşirlər. Bu qərəzi tətikləməkdən çəkinin!

Qeydlər və istinadlar:

[i] Mətnə adi mötərizədə – məsələn, (xxx) kimi yazılan hissələr orijinaldır. Lakin kvadrat mötərizədə – məsələn, [xxx] kimi yazılan hissələr isə tərcüməçi kimi [İlkin Hüseynliyə](#) aiddir. O, tərcümənin redaktəsindəki köməklərinə görə [Anar Cəfərov](#) və [Samir İsayevə](#) təşəkkür edir. Məqalənin orijinalını buradan oxuya bilərsiniz:

<https://ejpe.org/journal/article/view/643>

[ii] Müsahibə *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*in redaktoru Annaliza Kostella tərəfindən götürülmüşdür. O, Konstanz Baynderə və Aksas Jitendranata müsahibə hazırlanarkən verdikləri məsləhətlərə görə təşəkkürünü bildirir. Müsahibə boyu istinadlar redaksiyanın əlavələridir, oxuyuculara mətnə adı çəkilən ədəbiyyatı göstərir.

[1] Bax: Berlin (1969).

[2] 1909-cu ildə Lloyd Corc Birləşmiş Krallıq parlamentinə özünün 'xalqın büdcəsi' adlanan büdcə layihəsini təqdim etdi. Layihə varlıqlar üzərinə qoyulan gəlir və torpaq vergisini artırmaqla sosial rifahı maliyyələşdirməyi nəzərdə tuturdu və 1910-cu ildə parlament tərəfindən qəbul edilərək qanuniləşdi.

[3] Bax: Steiner (1994), Vallentyne (2002), Otsuka (2003).

[4] Bax: Carter (2012, 2019).

[5] Bax: Zwolinski (2011).

[6] Yan Karterin doktorluq dissertasiyasının adı *Azadlığın ölçüsü* olmuşdur (Carter 1993). O, dissertasiyasını Florensiyadakı Avropa Universiteti İnstitutunda (AUI) o vaxt bu təhsil ocağının Sosial və Siyasi Elmlər Departamentində Siyasi və Sosial Nəzəriyyə üzrə professor olmuş Stiven Luksun (hazırda Nyu-York Universitetində Sosiologiya üzrə professordur) və hazırda Luven Universitetinin iqtisadiyyat, sosial və siyasi elmlər üzrə tam professoru, həmçinin AUI-də Robert Şuman təqaüdü üzrə tədqiqatçı Filip van Parisin rəhbərliyi altında müdafiə etmişdir.

[7] Bax, MacCallum (1967).

[8] Bax, Pettit (1997) və Skinner (2002).

[9] Bax, Carter (2008, 2013b).

[10] Bu məsələ üçün bax, Carter and Shnayderman (2019).

[11] Yenə də orada, bax, Carter and Shnayderman (2019).

[12] Bax, Carter (2015).

[13] Bax, Sugden (2003).

[14] Məsələn, bax, Dworkin (1979) və Kymlicka (1990).

[15] Bax, Kramer (2003, 242).

[16] Bax, Carter (1995).

[17] Bax, Carter and Steiner (forthcoming).

[18] Bax, Carter (1999).

[19] Məsələn, bax, Cohen (1988; 1995).

[20] Məsələn, bax, Nozick (1974) və Dworkin (2001).

[21] Bax, Carter (2011a).

[22] Məsələn, bax, Sen (1988; 1996) və Van Parijs (1997).

[23] Bax, Bader (2018).

[24] Karter burada Dworkin (2001)-i nəzərdə tutur.

[25] Bax, Carter (1999, 258–267).

[26] Bu məsələ üçün bax, Steiner (1983; 1994).

[27] Bax, Carter (2009).

[28] Bax, Pattanaik and Xu (1990).

[29] Bax, Carter (2004).

[30] Bax, Carter and Moroni (2021).

[31] Bax, van Hees (2004).

[32] Bax, Anand et al. (2009).

[33] Bax, Carter (2011b).

[34] Bax, Wollner (2010, 2014).

[35] Karter burada Lippert-Rasmussenin 2021-ci ildə MANCEPT seminarında təqdim etdiyi “Əxlaqi bərabərliklər olmaq bizim üçün nə deməkdir? Və elə deyiləksə, bunun (çox da) əhəmiyyəti varmı?” adlı çıxışına istinad edir. Bax:

<https://mancept.wordpress.com/basic-equality/>

[36] Bax, Carter (2013a).

Ədəbiyyat siyahısı:

Anand, Paul, Graham Hunter, Ian Carter, Keith Dowding, Francesco Guala, and Martin van Hees. 2009. "The Development of Capability Indicators." *Journal of Human Development and Capabilities* 10 (1): 125–152.

Bader, Ralf M. 2018. "Moralizing Liberty." In *Oxford Studies in Political Philosophy Volume 4*, edited by David Sobel, Peter Vallentyne, and Steven Wall, 141–166. New York, NY: Oxford University Press.

Berlin, Isaiah. 1969. "Two Concepts of Liberty." In *Four Essays on Liberty*, by Isaiah Berlin, 121–154. Oxford: Clarendon Press.

Carter, Ian. 1995. "Interpersonal Comparisons of Freedom." *Economics & Philosophy* 11 (1): 1–23.

Carter, Ian. 1999. *A Measure of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Carter, Ian. 2004. "Choice, Freedom, and Freedom of Choice." *Social Choice and Welfare* 22 (1): 61–81.

Carter, Ian. 2008. "How Are Power and Unfreedom Related?" In *Republicanism and Political Theory*, edited by Cecile Laborde, and John Maynor, 58–82. Oxford: Wiley-Blackwell.

Carter, Ian. 2009. "Respect for Persons and the Interest in Freedom." In *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice: Themes and Challenges*, edited by Stephen de Wijze, Matthew H. Kramer, and Ian Carter, 193–210. New York, NY: Routledge.

Carter, Ian. 2011a. "Debate: The Myth of 'Merely Formal Freedom'." *Journal of Political Philosophy* 19 (4): 486–495.

Carter, Ian. 2011b. "Respect and the Basis of Equality." *Ethics* 121 (3): 538–571.

Carter, Ian. 2012. "Left-Libertarianism and the Resource

Dividend." In *Alaska's Permanent Fund Dividend. Exploring the Basic Income Guarantee*, edited by Karl Widerquist, and Michael W. Howard, 123–140. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Carter, Ian, 2013a. "Are Toleration and Respect Compatible?" *Journal of Applied Philosophy* 30 (3): 195–208.

Carter, Ian. 2013b. "Social Power and Negative Freedom." In *Power, Voting and Voting Power: 30 Years After*, edited by Manfred J. Holler, and Hannu Nurmi, 27–62. Berlin: Springer.

Carter, Ian. 2015. "Value-freeness and Value-neutrality in the Analysis of Political Concepts." In *Oxford Studies in Political Philosophy Volume 1*, edited by David Sobel, Peter Vallentyne, and Steven Wall, 279–306. New York, NY: Oxford University Press.

Carter, Ian. 2019. "Self-ownership and the Importance of the Human Body." *Social Philosophy and Policy* 36 (2): 94–115.

Carter, Ian, and Stefano Moroni. 2021. "Adaptive and Anti-adaptive Neighbourhoods: Investigating the Relationship between Individual Choice and Systemic Adaptability." *Environment and Planning B: Urban Analytics and City Science*.

Carter, Ian, and Ronen Shnayderman. 2019. "The Impossibility of Freedom as Independence." *Political Studies Review* 17 (2): 136–146.

Carter, Ian, and Hillel Steiner. Forthcoming. "Freedom Without Trimmings: The Perils of Trivalence." In *Without Trimmings. The Legal, Moral and Political Philosophy of Matthew Kramer*, edited by Mark McBride, and Visa A. J. Kurki. New York, NY: Oxford University Press.

Cohen, Gerald A. 1988. *History, Labour, and Freedom; Themes from Marx*. Oxford: Oxford University Press.

Cohen, Gerald A. 1995. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dworkin, Ronald. 2001. "Do Liberal Values Conflict?". In *The Legacy of Isaiah Berlin*, edited by Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Benjamin Silvers, 73–90. New York, NY: New York Review of Books.

Dworkin, Ronald. 1979. "We Do Not Have a Right to Liberty." In *Liberty and the Rule of Law*, edited by Robert L. Cunningham, 167–181. College station, TX: Texas A&M University Press.

Hees, Martin van. 2004. "Freedom of Choice and Diversity of Options: Some Difficulties." *Social Choice and Welfare* 22 (1): 253–266.

Kramer, Matthew M. 2003. *The Quality of Freedom*. New York, NY: Oxford University Press.

Kymlicka, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

MacCallum, Gerald. C. 1967. "Negative and Positive Freedom." *The Philosophical Review* 76 (3): 312–334.

Otsuka, Michael. 2003. *Libertarianism Without Inequality*. New York, NY: Oxford University Press.

Pattanaik, Prasanta K., and Yongsheng Xu. 1990. "On Ranking Opportunity Sets in Terms of Freedom of Choice." *Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review* 56 (3/4): 383–390.

Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Sen, Amartya. 1988. "Freedom of Choice: Concept and Content". *European Economic Review* 32 (2-3): 269–294.

Sen, Amartya. 1996. "Freedom, Capabilities and Public Action: A Response." *Notizie di Politeia* 12: 107–125.

Skinner, Quentin. 2002. "A Third Concept of Liberty." *Proceedings of the British Academy* 117: 237–268.

Steiner, Hillel. 1983. "How free: Computing Personal Liberty." *Royal Institute of Philosophy Supplements* 15: 73–89.

Steiner, Hillel. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford & Cambridge, MA: Blackwell.

Sugden, Robert. 2003. "Opportunity as a Space for Individuality: Its Value and the Impossibility of Measuring It." *Ethics* 113 (4): 783–809.

Vallentyne, Peter. 2002. "Equality, Brute Luck, and Initial Opportunities." *Ethics* 112: 529–57.

Van Parijs, Philippe. 1997. *Real Freedom for All: What (if Anything) can Justify Capitalism?*. Oxford: Oxford University Press.

Wollner, Gabriel. 2010. "Framing, Reciprocity and the Grounds of Egalitarian Justice." *Res Publica* 16: 281–298.

Wollner, Gabriel. 2014. "Basic Equality and the Currency of Egalitarian Justice." In *Distributive Justice and Access to Advantage: G. A. Cohen's Egalitarianism*, edited by Alexander Kaufman, 180–204. Cambridge: Cambridge University Press.

Zwolinski, Matt. 2011. "Bleeding Heart Libertarianism." *Bleeding Heart Libertarians* (blog). March 3, 2011.
<http://bleedingheartlibertarians.com/2011/03/bleedingheart-libertarianism/>.