

Turcja, obywatelstwo a teologia polityczna Carla Schmitta

Abstrakt

Artykuł niniejszy stanowi próbę uchwycenia dynamiki i kompleksu przemian polityczno-społecznych dokonujących się w długiej perspektywie czasowej w Turcji przez odwołanie do koncepcji teologii politycznej C. Schmitta. Szczególna uwaga zostaje zwrócona na idee dotyczące państwa, społeczeństwa, jak i ogólne konceptualizacje życia politycznego i kultury, które pojawiały się w ostatniej fazie istnienia Imperium Osmańskiego, podczas narodzin Republiki Turcji, w trakcie realizacji projektu modernizacji oraz w najnowszym okresie rozwoju politycznego islamu. Ta z konieczności skrótowa synteza pozwala nam zidentyfikować istotne, stałe punkty ontologii politycznej w Turcji, ujawniające napięcie pomiędzy sekularyzacją, radykalizmem politycznym a teologicznym (religijnym) wymiarem władzy, suwerenności, norm i praw.

Słowa kluczowe: Turcja, obywatelstwo, teologia polityczna, Carl Schmitt.

Turkey, citizenship and Carl Schmitt's political theology

Abstract

The aim of the paper is to consider the dynamics and complexity of socio-political changes in Turkey analyzed from the *longue durée* perspective by reference to C. Schmitt's theory of political theology. Particular attention is paid to the ideas of the state, society, as well as to general conceptualizations of political life and culture, developed during the last phase of the existence of the Ottoman Empire, in the period of the birth of the Republic of Turkey, throughout realization of the project of modernization and in the most recent moment of the religious revival (political Islam). This necessarily brief synthesis allows us to identify the constants crucial to the historical political ontology in Turkey, revealing tensions between secularism, political radicalism and theological (religious) dimension of political authority, power, sovereignty and rights.

Key words: Turkey, citizenship, political theology, Carl Schmitt.

Pojęcia to nie tylko narzędzia służące do zrozumienia i wyjaśniania świata wokół nas. Związane są one jednocześnie z wartościami i symbolami, dzięki którym tworzymy przestrzeń społeczną, polityczną i ekonomiczną oraz ogólnie świat wartości, dostarczając nam kolektywnych wzorców percepcji (*Gestalten*). W ramach takiego ujęcia życie polityczne cechują zmagania dotyczące rozumienia pojęć czy wartości takich jak „Bóg”, „wolność”, „prawa”, „demokracja” itd. (Günsoy 2010: 276-277). Aktorzy sfery politycznej są reprezentantami, adwokatami lub ideologami kluczowych wartości. Ma to dwie konsekwencje. Po pierwsze, domena polityki kształtowana jest przez „metafizyczne napięcia i antytezy”. Po drugie, nasze tożsamości i działania polityczne powstają w wyniku konfliktów (czy, tak jak chce Andreas Kalyvas, „symbolicznych walk”) o pojęcia i wartości (lub ich znaczenia) (Kalyvas 2008: 24). Chodzi tutaj o to, co Pierre Bourdieu nazywa „wytwarzaniem prawomocnych wizji świata i narzucaniem ich” (Bourdieu 1989: 20, 22; 2005: 572-595). Przekształcanie symbolicznych struktur świata społecznego dzięki redefiniowaniu rzeczywistości oznacza przebudowę wspólnoty politycznej w oparciu o nowe zasady. W ten sposób „konflikty symboliczne” stają się walkami o odgrywanie roli nowego autorytetu duchowego i uprawnionej władzy politycznej decydującej o formie współistnienia politycznego.

W odniesieniu do powyższej charakterystyki „teologia polityczna” oznacza zwrócenie uwagi na fakt, że cały porządek polityczny zakorzeniony jest w sferze metafizycznej lub teologicznej, czyli że każda konfrontacja polityczna jest jednocześnie częścią zmagania pomiędzy stanowiskami teologicznymi. Jednocześnie mamy tu do czynienia z podkreśleniem, że wszystkie punkty zwrotne w historii i najważniejsze wydarzenia historyczno-polityczne mogą być interpretowane jako odzwierciedlenie przemian w sferze teologicznej.

Idea „teologia politycznej” została rozpropagowana dzięki publikacji książki *Politische Theologie* autorstwa niemieckiego prawnika Carla Schmitta w 1922 roku. Teologia polityczna, skupiająca się na oddziaływaniu i skutkach obecności pojęć i myśli teologicznej w życiu politycznym, nie oznacza tu abstrakcyjnych rozważań o kategoriach metafizycznych, ale odnosi się do określonych, konkretnych „interwencji” w realne problemy sfery politycznej.

Teologia polityczna bazuje na przekonaniu, że konceptualizacja nowoczesnego państwa jako instytucji politycznej stanowiącej ucieleśnienie suwerenności staje się możliwa jedynie dzięki sekularyzacji idei teologicznych. Zdaniem Carla Schmitta: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne...”

na przykład wszechmocny Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą... Stan wyjątkowy ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych” (Schmitt 2000: 60-61). W tym samym miejscu Schmitt zaznacza, że pomiędzy terminologią teologiczną i polityczną istnieją podobieństwa nie tylko natury historycznej, ale też strukturalnej. Tak jak Bóg zajmuje strukturalną pozycję, w oparciu o którą – w systemie religijnym – możliwe jest wyjaśnienie całego wszechświata, podobnie suwerenowi przypisana jest rola systemowo-strukturalna umożliwiająca uzasadnienie procesu kształtowania się świata politycznego i autorytetu władzy politycznej. Z tego powodu sekularyzacja obejmuje zjawiska historyczne, jak i rzeczywistość kulturową, gdzie redefinicja relacji Boga do sfery doczesnej i wszechświata prowadzi do redefinicji stosunku autorytetu politycznego do danego tworu politycznego (Norris 2000: 10-13).

W podobny sposób nowoczesne państwo rozpatrywane być musi w odniesieniu do procesu wyłaniania się nowej formy racjonalności umożliwionej w tej samej mierze przez transformację teistycznej tradycji teologicznej, co przez nowożytną rewolucję naukową. Owa nowa forma racjonalności dochodzi do realizacji w momencie wyczerpania się tradycyjnych sposobów ujmowania ontologii. W kategoriach filozofii politycznej oznaczało to brak odwołania się do jakiegokolwiek modelu kosmologicznego zdolnego konstytuować ład polityczny, który byłby jego odzwierciedleniem, oraz nieobecność wszelkich praw i porządków – naturalnych lub nadprzyrodzonych – umożliwiających dostarczenie ludziom interpretacji obowiązków oraz reguł życiowych, według których powinni postępować. Konsekwencją tych przemian dla życia społecznego był zanik więzi społecznych – podstawy tradycyjnego systemu społecznego. Dla przestrzeni politycznej z kolei ich skutkiem było powstanie nowoczesnego państwa jako władzy przekraczającej lokalne lojalności kluczowe dla feudalizmu (Günsoy 2012: 299). Państwo nowoczesne narodziło się właśnie w odpowiedzi na powyżej wskazany kryzys, czyli z jednej strony w obliczu unieważnienia idei prawa naturalnego lub boskiego (co oznaczało, że dotychczasowy porządek normatywny przestał istnieć), a z drugiej w kontekście dezintegracji tradycyjnych relacji społecznych. Nie można już było powoływać się na istnienie odwiecznej „ochronno-opatrnościowej” władzy związanej z ładem natury lub „instancją nadprzyrodzoną”. Ład miał być od tej pory ustanawiany dzięki funkcjonowaniu nowoczesnego państwa jako „śmiertelnego boga”. Dzięki takim konsekwencjom kryzysu dotychczasowych zasad legitymizacji ontologii politycznej „śmierć Boga” oznaczała faktycznie narodziny nowego boga, a proces

odczarowania lub sekularyzacji stał się identyczny z modyfikacją oraz „temporalizacją” domeny teologicznej (Günsoy 2012: 300)⁷.

Władza polityczna w Imperium Osmańskim

Moim zdaniem powyżej zrekonstruowana – w ogólnym zarysie – teza Schmitta może nam pozwolić lepiej zrozumieć strukturę autorytetu władzy politycznej oraz postrzeganie idei obywatelstwa w okresie przed ustanowieniem oraz w trakcie trwania Republiki Turcji. Schmitt, unieważniając wszelkie hipotezy na temat sekularyzacji, twierdzi nie tylko, że polityka z konieczności zakłada pewnego rodzaju wymiar metafizyczny, podkreśla również, że procesowi laicyzacji nie muszą podlegać całe społeczeństwa – sekularyzacja może dokonywać się wyłącznie w sferze prywatnej, indywidualnej (tylko jednostki – choć nie wszystkie w danym społeczeństwie – mogą być „świeckie”). Jednocześnie prawo również nie jest jedynie zbiorem praktyk o wyłącznie świeckim charakterze – jego egzekucja wymaga odwoływania się do instancji (norm) pozaprawnych.

Jak wiemy, państwo narodowe to nie tylko złożona formacja organizacji politycznej z kluczowymi funkcjami w postaci centralizacji, kontroli populacji, silnej biurokracji centralnej czy prawami obywatelskimi. Jego powstanie oznaczało głęboką transformację struktur społecznych, kulturowych, prawnych, administracyjnych i ekonomicznych, a także ogólnych wzorców postrzegania rzeczywistości w społeczeństwie. Zanim doszło do pojawienia się państwa narodowego oraz poczucia przynależności do narodu – w okresie istnienia imperialnego systemu organizacji politycznej – poddani imperium nie postrzegali samych siebie głównie przez pryzmat różnic etnicznych. Najważniejsza była identyfikacja religijna. Władza swoją legitymizację czerpała z ahistorycznej normy. Normą tą był Bóg (Günsoy 2012: 300). Podobny proces miał miejsce w przypadku Turcji. Przed narodzinami republiki (okres Imperium Osmańskiego) sfera polityczna nie była rozumiana jako otwarta przestrzeń rywalizacji o władzę zdolnej podważyć sułtanat, ponieważ autorytet polityczny wymagał porządku nadprzyrodzonego w celu zyskania i potwierdzania swojej legitymizacji i usprawiedliwienia. Z tego powodu, gdy zwrócimy uwagę na przed-republikańską turecką myśl polityczną, przekonamy się, że idee te przybierały postać apelu o restaurację – ich jedynym dążeniem było przywrócenie ważności ładu przed-politycznego. Z tego powodu ottomańska teoria polityczna aż do dziewiętnastego wieku odrzucała jakiegokolwiek roszczenia

⁷ Jeśli chodzi o zagadnienie rozróżnienia prawa naturalnego i praw (upawnień) naturalnych oraz świeckiego lub religijnego ich charakteru – patrz: Strauss 1969. Dyskusja na temat aktualności stanowiska Straussa w tej materii – patrz: Tuck 1999.

fundamentalnych przemian społecznych – społeczeństwo miało raczej być „odbudowywane” dzięki kolejnym innowacjom i modyfikacjom aktualnie istniejącego porządku.

Model państwa narodowego jako politycznego odzwierciedlenia projektu modernizacji stał się – od końca osiemnastego wieku – paradygmatyczną formą roszczeń dotyczących „własnego państwa” w przypadku „narodów bez państw”, w oparciu o prawo narodów do decydowania o własnym losie (samostanowienie) oraz prawo do wolności (emancypacja). Pierwsze państwa narodowe powstały w Europie, po czym fala nacjonalizmu rozprzestrzeniła się na cały świat. W przypadkach wielu społeczeństw niezachodnich – cechujących się *de facto* homogeniczną strukturą etniczną – „idea narodowa” stała się zarówno punktem odniesienia wszelkich możliwych projektów rozwoju i postępu oraz wyznacznikiem niepodległości. Również w przypadku Imperium Osmańskiego powstanie państwa narodowego wraz z towarzyszącymi mu wartościami demokracji, jednostki czy praw było uznane za oczywisty „przepis” na pomyślne „przemiany” i „wzrost” – nawet jeśli w danym okresie historycznym system państwowy cierpiał na niewydolność i zaczął chylić się ku upadkowi z powodów ekonomicznych i społecznych.

Właśnie z tego względu modernizacja społeczeństw nie-zachodnich – która w przypadku Zachodu pociągała za sobą budowę i wprowadzanie struktur instytucjonalnych oraz wartości demokratycznych w ramach spontanicznej, oddolnej ewolucji – zwykle przybiera postać transformacji (a następnie artykulacji) kulturowej za pomocą procesów „decyzyjnych”, odgórnych. Innymi słowy, o ile modernizacja polityczna i demokratyzacja w ramach zachodniego modelu państwa narodowego miała charakter samorzutny i ewolucjonistyczny, w kontekście społeczeństw nie-zachodnich przeprowadzana jest ona w ramach arbitralnych aktów woli politycznej, za pomocą środków militarno-rewolucyjnych i autorytarnych (Köker 1990: 27-72)⁸. W tej perspektywie przypadek „tranzycji” Imperium Osmańskiego ze struktury wielonarodowej i wielokulturowej do modelu państwa narodowego opartego na tureckiej etniczności oznaczał wyłonienie się fundamentalnie nowej ontologii politycznej. Jednocześnie wymagał on wiary w to, że kierunek przemian – mających trwały charakter – może być wyznaczany jedynie przez ludzką wolę.

Jednocześnie w rzeczywistości procesowi sekularyzacji nie zostało poddane same społeczeństwo. Modernizacja Imperium Osmańskiego nie podążała „od dołu do góry”.

⁸ Chodzi tu oczywiście o wariant słynnej tezy sformułowanej w ramach *subaltern studies* w kontekście teorii postkolonialnej dotyczącej głównie przypadku Indii (Guha 1997; Guha 1999; Chatterjee 1984; Chakrabarty 1989). Jeśli chodzi o próbę zastosowania tego paradygmatu do badań nad historią Turcji (w ramach napięcia pomiędzy „imperium” a „republiką”), patrz na przykład: Toplum ve Bilim 1999; Türkes 1999; Bozarşlan 2008 oraz teksty zebrane w: Atabaki 2007.

Przeciwnie do doświadczeń w ramach modelu zachodniego – gdzie walki o władzę polityczną były skutkiem narodzin kapitalizmu i burżuazji jako siły dążącej do ograniczania potęgi państwa w celu ustanowienia systemu politycznego bazującego na prawach człowieka i wolnościach z parlamentem i konstytucją jako ich gwarantami – Imperium Osmańskie wymagało istnienia założycielskiej, centralnej, konstytutywnej „woli”. Wola ta (państwo) miała do pewnego stopnia charakter „konstruktywny” (kreatywny), ponieważ powodowała i umożliwiała dokonywanie restrukturyzacji („rekonstruowania”) (Zürcher 2002: 72; Tanör 1997: 31-32). Jedną z konsekwencji aktywności owej woli konstytutywno-konstruktywnej było podważenie religijnych fundamentów relacji społecznych i doprowadzenie do ich sekularyzacji. Nastąpiła centralizacja organizacji państwa, a dyferencjacja instytucjonalna (podział kompetencji) została ustanowiona dzięki rozbudowie procesów podejmowania decyzji o różne ciała i instytucje doradcze. Imperium zastosowało do wszystkich swoich „komponentów” nową strukturę prawną nastawioną na równość wobec prawa bez względu na podziały religijne i wyznaniowe (Ortaylı 1997: 111; Tanör 1997: 96).

Republikanie i Kemaliści

Jednak wraz z pojawieniem się nowego pokolenia intelektualistów, na których wpływ wywarły z jednej strony liberalna i konstytucjonalistyczna tradycja myśli politycznej, a z drugiej – ottomański patriotyzm, postulaty modernizacji zaczęły być formułowane w ramach coraz bardziej radykalnych haseł. Głównym punktem odniesienia dla przedstawicieli tej orientacji byli filozofowie pozytywistyczni tacy jak G. Le Bon, A. Comte, F. Le Play czy E. Renan i to w nawiązaniu do nich zaczęto podejmować coraz bardziej intensywny wysiłek na rzecz wprowadzenia „zwesternizowanych idei politycznych”. Motto pozytywistów „porządek i postęp” stało się kodem do odbudowy imperium jako kompleksu różnych tożsamości narodowych oraz dla odtworzenia unii politycznej opartej na „ottomańskości”, czyli na obywatelstwie ottomańskim – a nie na ummie islamu (Aydin 2001: 124, 128; Toker-Tekin 2001: 84). Przesłanie „filozofii pozytywnej” odegrało wiodącą rolę w przypadku projektu „ocalenia” społeczeństwa od „obciążenia” metafizycznego i teologicznego – zadania, którego podjęły się oświecone, wykształcone elity. Instytucjonalna sekularyzacja, wprowadzona już wcześniej, uległa radykalizacji, przenosząc się na poziom wspólnotowy i relacjach międzyludzkich w imię Projektu Republikańskiego nie ograniczonego jedynie do agend państwa, a nastawionego na „westernizację” całego społeczeństwa. Innymi słowy, reformy Republikańców i Kemalistów doprowadziły do intensyfikacji idei antyklerykalnych

wyznawanych przez wcześniejsze pokolenie myślicieli i działaczy politycznych, rozprzestrzeniając zasady laicyzmu do sfery życia codziennego jednostek i grup, wpływając i przekształcając w ten sposób całe „pole społeczne”. Ten program Kemalistów oznaczał poważny przełom w dążeniach do reformowania islamu – jeśli porówna się go z wcześniejszymi koncepcjami (Yıldız 2002: 210). Jego kluczowym aspektem była inspiracja niemieckimi ideami dotyczącymi pojęcia państwa oraz francuską i anglosaską tradycją myśli politycznej (Ortaylı 1997: 140-141; Aydın 2001: 128).

Ze względu na rozumienie państwa w kategoriach *Machtstaat* – silnego państwa, wyposażonego we własne racje i interesy (niezależnie od wymiaru parlamentarnego) – ciało prawodawczo-konstytutywne oraz obywatelstwo jako aktywność podmiotów politycznych w sferze politycznej i publicznej stały się jedynie sztucznymi źródłami legitymizacji (Aydın 2001: 128). W procesie tworzenia tożsamości narodowej, usuwanie religii oraz przynależności etnicznej poza przestrzeń publiczną zaczęło być postrzegane jako sposób na ustanowienie homogenicznego, wolnego od konfliktów społeczeństwa. W okresie tym obywateli zdefiniowano jak bezklasową, egalitarną, spójną „masę”, dla której (oraz dla całego systemu politycznego) kardynalnym zagrożeniem stały się poszczególne, partykularystyczne grupy religijne i tożsamości etniczne. Wskazany wcześniej wpływ zasad racjonalizmu francuskiego na rzeczywistość polityczną Republiki oznaczał próbę ich adaptacji do tej rzeczywistości i usiłowania stworzenia oraz opisywania przestrzeni publicznej w odniesieniu do tego, co ściśle „rozumowe”. Z drugiej strony, wraz z oddziaływaniem niemieckiej szkoły nauki o państwie sfera publiczna zaczęła być identyfikowana z turecką tożsamością etniczną, podczas gdy – co najważniejsze – obywatelstwo miało pozostać statusem prawnym wobec nadrzędnych interesów państwa.

Moim zdaniem Turcja stanowi jeden z najbardziej wyraźnych przykładów transferu konstytutywnej roli Boga najwyższego na państwo. W pierwszych latach istnienia Republiki religię potraktowano jako przeszkodę na drodze do sekularyzacji społeczeństwa i homogenizacji kultury wokół jednolitego narodu – zgodnie z postulatami i działaniem władzy państwowej. Z tego powodu nie mogły zostać zaakceptowane i wprowadzone w życie następujące zasady, centralne dla tradycji republikańskiej:

- idea „obywatela” jako zdolnego do formułowania samodzielnych racjonalnych sądów;
- istnienie niezależnej sfery publicznej jako przestrzeni, w której podejmowane są decyzje na temat dobra wspólnego w społeczeństwie;
- rozumienie samej polityki jako domeny samorządności wspólnot obywatelskich;
- koncepcja aktywnej partycypacji politycznej w autonomicznej sferze publicznej;

- postulat równości politycznej umożliwionej dzięki odpowiednim warunkom materialnym.

Największa obawa twórców Republiki dotyczyła „ignorancji” ludu, który trwałby w oporze przeciwko staniu się narodem i starałby się rządzić sam sobą. Jednocześnie zaprowadzane za pośrednictwem maszyny państwowej rewolucje dokonujące się nie tylko w przestrzeni politycznej, ale obejmujące również życie społeczne jako całość zaczęto postrzegać jako „wykluczanie islamu”. Wizja taka wciąż dominuje w niektórych sektorach społeczeństwa, szczególnie po roku 2002. Partia rządząca, która zdobyła wówczas władzę z „rewanżystycznymi” intencjami ponownie zajęła się projektem „totalnej islamizacji” całego społeczeństwa w oparciu o aparat władzy. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z funkcjonowaniem państwa jako do pewnego stopnia sakralnego autorytetu.

Z tego powodu uważam, że od czasów drugiej monarchii konstytucyjnej rzeczywistość polityczna Turcji cierpi na podwójne schorzenie – a być może wręcz zarazę: tę wywołaną przez tych, którzy marzą o teraźniejszości bez przeszłości i którzy podjęli się rekonstrukcji od podstaw nie tylko instytucji, ale i całego porządku społecznego, oraz tę roznoszoną przez osoby usilnie dążące do przyszłości z poświęceniem przeszłości oraz lekceważeniem tego, co teraźniejsze.

thum. Mariusz Turowski

Bibliografia

- Atabaki T. (red.) (2007). *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*. London: I.B. Tauris.
- Aydın S. (2001). *İki İttihat Terakki: İki Ayri Zihniyet, İki Ayri Siyaset* [w:] Alkan M. Ö. (red.). *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, t. 1. İstanbul: İletişim Yayınları 2001.
- Bourdieu P. (1989). *Social space and symbolic power*. “Sociological Theory” 7 (1), s. 14-25.
- Bourdieu P. (2005). *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*. Warszawa: Scholar.
- Bozarslan H. (2008). *Turkey: Postcolonial discourse in a non-colonised state* [w:] Poddar P., Patke R.S., Jensen L. (red.). *A Historical Companion to Postcolonial Literatures: Continental Europe and its Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 423-427.
- Chakrabarty D. (1989). *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee P. (1984). *Bengal, 1920-1947: The Land Question*. Calcutta: K.P. Bagchi.

- Guha R. (1997). *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guha R. (1999). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.
- Günsoy F. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında: Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*. İstanbul: Paradigma.
- Günsoy F. (2012). *Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt'in Marx Okuması*. „Kaygı: Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy”. 19, s. 139-158.
- Günsoy F. (2012). *Ulus, Devlet ve Yurttaşlık: Fransa Modeli*. „Social Sciences Review of the Faculty of Sciences and Letters University of Uludag / Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi”. 13 (23), s. 297-318.
- Kalyvas A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Köker L. (1990). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Norris A. (2000). *Carl Schmitt's Political Metaphysics: On the Secularization of "the Outermost Sphere"*. „Theory and Event”, 4 (1).
- Ortaylı İ. (1999). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Schmitt C. (2000). *Teologia polityczna [w:] Schmitt C. Teologia polityczna i inne pisma*. Kraków-Warszawa: Znak, Fund. im. Stefana Batorego.
- Strauss L. (1969). *Prawo naturalne w świetle historii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tanör B. (1997). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Toker N-Tekin, S. (2001). *Batıcı Siyasi Düşüncenin karakteristikleri ve Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz [w:] Kocabaşoğlu U. (red.). Demokrasi'ye Modernleşme ve Batıcılık, t. 3. İletişim Yayınları: İstanbul*.
- “Toplum ve Bilim” (1999). *Osmanlı: muktadirler ve mâdunlar* (numer specjalny poświęcony rządzącym i podporządkowanym w Imperium Osmańskim). 83.
- Tuck R. (1999). *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Türkes, M. (1999). *The Ideology of the Kadro (Cadre) Movement: A Patriotic Leftist Movement in Turkey*. [w:] Kedourie S. (red.). *Turkey before and after Atatürk: Internal and External Affairs*, London: Frank Cass, s. 92–119.
- Zürcher E.J. (2002). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.