

SIYASET SONRASI ŞARTLARDA LIBERALİZMİ TARTIŞMAK

Yasin Aktay

Siyasetin Liberal İnkârı

Liberalizmin Türkiye'nin gündemine son yirmi yıldır oturma biçimine yoğun bir siyasal retorik ve hareket kalabalığının eşlik etmiş olması, liberal siyasette bir bereket olduğu anlamına gelmiyor. Çağımızda liberalizmlî bir yolculuğun sonunda geldiğimiz noktayı tasvir etmenin en geçerli yolu, siyasallığın imkânlarını öldüren niteliğine veya tabiri caizse siyasal'a yaptığı fenalıklara değinmektir. Bu bir bakıma liberal söylemin şahsında 200 yıldır çokça güvendirildiğimiz aklın insana yaptığı bir fenalıktır. Çünkü liberal akıl bize yıllarca en iyi olanın zaten düşünülmüş olduğu ve bunu bulmak için tarihin mutlu sona ulaştığı koşullara güvenle teslim olmayı telkin etti durdu. Bu nokta, siyaseti bitiren Aydınlanmacı mutlakiyetçiliğin, üstelik aşırı politik gösterilerin eşliğindeki galbesini temsil eder. Dünyanın her tarafında her zamankinden çok daha fazla seçimler ve bu seçimlerin karnavala dönüştürülen kampanyaları ne kadar genişlese de hiçbir şekilde siyasal bir olumsuzluğa işaret edemiyor. ABD'de veya diğer merkez ülkelerde birbirleriyle rekabet edecek durumda olan partilerin birbirlerinden ortaya koyabildikleri tek farkları neredeyse kampanyalarının gösterilerinde sergilenen yaratıcılık düzeyi olmaktadır.

Sağ ve sol ayrımlarının münasebetsiz karşılanarak tesviye edildiği bir trans-politik düzeyinde, seçim kampanyalarındaki bu kalabalık, rengarenk şenlikler ve partilerin coşkulu katılımları hiçbir zaman siyasetin gerçek anlamıyla varlığını temin edemiyor. Hatta ünlü Fransız düşünür Jean Baudrillard'ın, günümüzde Aydınlanma'nın ideallerinin gerçekleşmemiş olduğu yönündeki bir neo-modernist savunmaya verdiği karşılık bu bollaşmanın nasıl

anlaşılabileceğine dair çok güzel bir açıklama sağlıyor. Aksine, diyordu Baudrillard, bugün yaşamakta olduğumuz sorunlar Aydınlanma ideallerinin gerçekleşmemiş olmasından değil, belki de aşırı miktarda gerçekleşmesinden kaynaklanan sorunlardır. Aşırı cinsellik vurgusunun cinsellik-ötesine (transseksüelliğe) götürmesi gibi, aşırı ekonomik olgular da trans-ekonomike götürmekte, aşırı sanat pratiği de sanatı devre dışı bırakan bir tür trans-estetığe götürmektedir. Son deyimin gündelik hayattaki karşılığı, gündelik hayat tüketimimizi ve hayatın her alanını estetik gösterilerin kuşatmış olmasıdır. Sanat her yerde olunca kendini de, tüketmek anlamında, aşan bir düzeye ulaşır. Buna da sanat-ötesi demek mümkündür. Aşırı estetik, sanatın sanat olma vasfını bitirir (Baudrillard, 1996). Siyasetle ilgili özel bir değerlendirmesi yoktur Baudrillard'ın, ama yukarıdaki yaklaşımını siyasete uyarladığımızda, siyasal alandaki sözünü ettiğimiz bollaşmaya rağmen siyasetin siyasalı ortaya çıkarma konusundaki verimsizliğini, siyasetin aşılmasını sağlayan bu aşırı varlığına bağlayabiliriz. Hiçbir siyasal gelişmeye yer vermediği, hiçbir siyasal pratiğe kaynaklık etmediği halde, varmış gibi görünen siyaset: trans-politik. Aşırı üreyen, gereğinden fazla varlık gösteren gerçeklik, kendini de imha eden kanserojen bir gerçekliktir. Siyasetin gösteri düzeyinde kalsa da aşırı varlığı, onun kanserojen bir illele malul olduğunu gösterir.

Sloven felsefeci Slavoj Žižek, buna benzer bir analizle, liberal siyaset ortamına bağladığı bu durumu, siyasal olanın inkâr edildiği en kurnazca ve en despotça yollardan biri olarak nitelendirir. Aslında Žižek'e göre, tarih boyunca tanımına uygun siyasal mücadele hiç bir zaman, liberallerin tasarlamaya çalıştıkları gibi, farklı çıkarların rasyonel bir tartışmasından ibaret olmamıştır. Aksine, aynı zamanda hep tarafların kendi seslerinin diğer taraflarca meşrû bir ortak olarak tanınması talebini de ifade etmiştir. Yunanlı halktan bugünün bir çok siyasî hareketine kadar "dışlanmış" olan insanların mücadeleleri sadece dile getirdikleri bir takım toplumsal talepler değil, aynı zamanda siyasal tartışmaya bir ortak olarak, bir kişilik olarak veya bir muhatap olarak katılma talebidir de. Oysa siyasal düşünce tarihinin bütünü genellikle bu siyasal momentin inkâr edilmesi veya gözden kaçırılmasıyla belirlenmiştir (Žižek, 1999: 28).

Žižek'e göre siyasal momentin inkâr edildiği üç genel tarz vardır. Birincisi, *arche-politik* denilebilecek, geleneksel, kapalı organik olarak kurulmuş homojen bir toplumsal mekan tanımlama yönündeki 'cemaatçi' girişimdir. Bu girişim siyasal hadisenin ortaya çıkabileceği hiç bir boşluk bırakmaz. Çünkü toplum mükemmel bir organik bünye olarak işlemektedir ve bu anlayış içerisinde herhangi bir siyasallık istenci ancak bir fitne olarak karşılanacaktır. İkincisine Žižek *para-politik* diyor. Bu da siyaseti depolitize etme girişimini ifade eder. Burada siyasetin bir momenti olarak çatışma veya çekişme kabul edilir ama bu çatışma ya da çekişme temsili bir mekanda, tanınan partiler veya temsilciler arasında yürütme gücünün ele geçirilmesi için bir rekabet olarak yeniden formü-

le edilir. Tabii ki para-politiğin bir dizi farklı türleri vardır. Zizek'e göre "esas kopukluk toplumsal sözleşme (yani bireysel hakların egemen iktidarın ortaya çıkmasında yabancılaşması) sorununa odaklanan, siyasetin klasik ve modern Hobbescu formülasyonu arasındadır. Habermasçı veya Rawlsçu ahlak muhtemelen bu tavrın son örneklerini oluşturur: uyulacak kuralları zahmetli dava işlemlerinin gerçek anlamda bir siyasete dönüşmeyeceği şekilde formüle etmek süretiyle siyasetin çatışkısını giderme (de-antagonize etme) girişimi" (aynı yer). Siyasetin üçüncü bir inkâr yolunu da Zizek Marksist veya ütopyacı sosyalizmin *meta-politiğinde* buluyor. Burada da siyasal çatışma tamamen kabul edilir, ama bir gölge oyunu şeklinde. Yani gerçek yerleri başka bir sahnede veya ekonomik süreçlerde olan olaylar sergilenir. Gerçek siyasetin nihai amacı böylece kolektif iradenin tamamen kendini-aşan rasyonel düzeni içinde bir çeşit kendinden-vazgeçiş veya "insanların yönetiminin eşyanın yönetimine" dönüşmesi anlamına gelir. Burada kendini fedâ kültürünün, bize de en azından söylemsel olarak yabancı olmayan kurban kültürünün, siyasete karşı işleyebilecek bir momente tekâbül ettiği söylenebilir. Siyasal alanda herkese kendi çıkarlarından ziyade tarihin, toplumun, halkın, proleteryanın, milletin, cemaatin veya mutlak aklın kendine yüklediği sorumlulukları önceleyen ve bu sorumluluklar uğruna her türlü siyasal çatışmadan kaçınmayı telkin eden bir uyum ideolojisinin siyasete karşı işleyeceği takdir edilebilir. Aslında burada siyaseti tıkayan sorun insanların tek tek belli erdemler adına istedikleri miktar ve tarzda özveride bulunma konusundaki gönüllülüklerinden kaynaklanmaz. Aksine insanları böylesi bir gönüllülüğe "zorlayan" bir ideolojik veya söylemsel baskının oluşmuş olması siyaseti bir "gölge oyunu"na çevirir. İnsanları haklarından veya çıkarlarından vazgeçmek zorunda bırakan bir söylem de meta-politik bir söylemdir.

Zizek'in siyasetin liberal inkârının eleştirisine bağlayacağı sözün bir diğer noktasında da Carl Schmitt'in dost-düşman esasında temellendirdiği siyaset felsefesine de uzanan bir eleştiri vardır: Carl Schmitt'in *ultra-politik* denilebilecek siyasal yaklaşımında, siyasal çatışmanın veya çelişkinin aşırı uçlarına götürülmesi veya siyasetin militarize edilmesine uzanan ifratı süretiyle ulaşılan bir depolitizasyon söz konusudur. Burada söz konusu olan, aynı toplumda yaşamak isteyen unsurların bir siyasal *çekişmesi* değil, aksine birbirine dışsal unsurların, belki bir çeşit uluslararası ilişkiler düzeni içerisinde, dost ve düşmanca *savaşıdır* (a.g.e.: 28). Siyasetin liberal inkârı ise daha ziyade siyaset ötesi (post-politik) bir momenttir. Post-politik durum artık siyasalı sadece, onu ihata etmek ve "bastırılmış olanın geri dönüşü"nü pasifize etmek süretiyle 'bastırmak'tan ibaret bir şey olarak kalmaz, aksine onun haklarını geri almasına etkili bir biçimde engel olur. "O kadar ki, etnik şiddetin postmodern biçimleri, irrasyonel aşırı karakterleriyle birlikte artık "bastırılmış olanın geri dönüşü" olmaktan ibaret kalmazlar, aksine, (Sembolik'ten) Gerçek'e geri dönen engel-

lenmiş tecessüm ettirirler" (a.g.e: 29). Siyaset-ötesi durumda değişik partilerde vücut bulmuş küresel ideolojik görüşlerin yerini aydınlanmış teknokratların, iktisatçıların, kamu oyu uzmanlarının ve liberal çokkültürcülerin işbirliği alır. Bu siyaset ortamında siyasetin yapılacağı daha doğrusu bitirileceği zemin tamamen teknik bir zemindir ve aslında siyasala hemen hemen hiç bir yer bırakılmamıştır. Teknik olarak yapılacak olanlar yüksek bir akıl tarafından karar verilmiş olduğuna göre, onun dışında sübjektif siyasal faillerin ortaya koyacakları olumsal performansın sisteme zaten fazla bir katkısı olmayacaktır. Müzakereler, sonuçları teknik raporlarla, bilim adamlarının hakem görüşleriyle garantiye alınmış aydınlanmacılığıyla, zaten taraflara hak ettikleri veya layık oldukları hakları vermektedir.

Tabii liberal bir emrivakiyle bütün ihtilafların bitirilip çözümlerinin teknik bir soruna indirgenmiş olduğu bu siyasal ortamda, Zizek, Lacan'dan bildiğimiz bir ilkeyi hatırlatmayı ihmal etmez: *Sembolik haklarından mahrum bırakılmış olan, Gerçekte geri döner*. Çıkarların müzakeresi süreci yoluyla az veya çok evrensel bir konsensus ile bir uzlaşmaya varılır. Ama ondan sonra Sembolik'ten mahrum bırakılmış olan, ırkçılığın yeni bir biçimi olarak Gerçekte geri döner. Burada bir çeşit postmodern ırkçılığın ortaya çıkışının kaynağı, siyasalın post-politik askıya alınışı ile devletin pazar güçlerine ve çokkültürcü insancılıklara hizmet veren bir zabıta indirgenmesi olduğu görülüyor.

Türkiye'de Liberalizmi Tartışmak

Türkiye'de Liberalizmin şimdiye kadarki bütün müktesebatınının, 11 Eylül saldırıları dolayısıyla, görünür temsilcilerinin takındığı tavırlar sayesinde harcanmış olmasının ciddi bir talihsizlik olduğunda şüphe yoktur. Bu talihsizliğin kimin için bir talihsizlik olduğu ayrıca mütalaa edilmelidir: liberalizmin kendisi (tabii ki bu "kendi", Türkiye'nin liberal bir toplum olma ihtimali anlamına gelmektedir) için mi, Türkiye için mi, yoksa teşhisi gittikçe zorlaşan robot resimleri çeşitlenmiş liberal birey için mi? İlk etapta görünen liberalizmin Özal'lı yıllardan beri Türkiye gündemi içinde biriktirebildiği bütün toplumsal meşruiyeti veya sempatiyi bu küresel kazanın akabinde kaybetmiş olduğu. Aslında kazaya uğrayan veya bu kaza dolayısıyla kaybedilen, kaybeden, bizatihi liberalizm değil, onun Türkiye gündemine ciddi bir tartışma konusu olarak girme ihtimali olmuştur. Diğer bir çok tartışma gibi, liberalizmin Türkiye'deki sunuluşu da amatör pazarlamacılarının sunuş yeteneklerine veya kalitesine bağlı kalmıştır.

Özal'lı yıllardan itibaren Türkiye gündeminde gittikçe ağırlıklı bir yer edinen liberalist söylem bile aslında seksenli yıllarda sergilenen siyasal ve ekonomik pratik ve ahlâkın ufkuyla sınırlı olmak durumunda kalıyordu. Bu pratiğin en belirgin yanı bir askerî darbenin hemen akabinde serpilmesi ve bu darbenin

şartlarını hiç sorgulamaksızın, bu darbenin bahsettiği bütün imkânları bir miras bellemesiydi. Bununla birlikte, bu darbenin varoluş koşullarıyla hiç de mütenasip olmayan bir serbest piyasa ve serbest siyasal davranış vaadi de bu pratiğe eşlik ediyordu. Bu pratiğin şahsında liberalizme saldırmak isteyenler bu dönemde iyice artan ahlâki yozlaşmaya, hayalî ihracat ve iş bitirici köşe dönme icatlarına liberal ütopyanın veya liberal bireyin somut örnekleri olarak işaret etti. Yine bu pratiğin şahsında liberalizmde bir kerâmet görmeye ve göstermeye çalışanlar, bu dönemde artan devlet-millet kaynaşması demokratikleşme ve Anadolu'nun sivil toplumsal potansiyellerinin serpilmesine dikkat çekti. Böylece liberalizmin seksenlerden arta kalan imajı bize yıllardır demokratikleşmeyle ekonomik yozlaşma arasında gidip gelen görüntüler vermektedir. Bu görüntülerin Türkiye'de bir liberalizm tartışması için yeterince net veriler sağlamadığını söyleyeceğiz, ama bunu ne daha otantik bir liberalizm seçeneği sunarak bu tür bir seçeneğin aslında Türkiye için hayırlı olacağını ne de liberalizmin şu veya bu yorum biçimiyle her türlü olumlu değeri dışlayan bir ideal olduğunu söylemek için yapacağız.

Doğrusu bu tartışmalarda liberalizmin bütün felsefî boyutlarının hakkının yeterince verildiğini veya bu düzeyde bir değerlendirmesinin yapıldığını söylemek mümkün değil. O yüzden, aslında Türkiye'nin gündemine liberalizm her gelişinde,¹ gerçekten de tarafların buna karşı geliştirdikleri bir tavrın sahihciliğinden ziyade, bir çeşit hermenötikle, liberalizme karşı takınılan tavrın aslında nasıl bir siyasal tavrın ifadesi olduğunu anlamaya çalışmak daha ilginç bir manzara sunar. Böyle bir bakış, liberalizmin Türkiye'de zaman zaman hangi özellikleriyle bir politik kâr kaynağı haline gelebildiği, hangi sunum biçimiyle de bir politik zarar faktörü olarak ortaya çıktığı sorusuna bir cevap bulmaya yardımcı olur. Daha somut bir ifadeyle, Türkiye'de İslâm ile liberalizm arasındaki benzerlikler veya yol arkadaşlıklarının aslında neyin ifadesi olduğu yine böyle bir bakış açısıyla daha rahat görülebilir. Doksanlı yıllarda İslâmî çevrelerde iyi bir pazar bulan Medine Vesikası önerisinin (Bulaç, 1992a; 1992b;

1 İlk olarak *Servet-i Fânûn* çevresiyle Türkiye gündemine giren liberalizm (Kansu, 2001), Türk efkârı umûmiyesine, özgürlük, insan hakları ve sair hep müspet mesajlarla girmeye çalıştığı halde ve bu değer ve kavramlar çağın yükselen ruhundan esinlenmekte olduğu halde, başından itibaren bir türlü hakettiğini düşündüğü toplumsal teveccühe mazhar olamamasının en önemli sebeplerinden biri, onun müstemleke güçlerin bizim gibi ülkelerdeki mümessil ideolojisini oluşturduğunun düşünülmesidir. Bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün liberalizmi tam da bu vasfıyla takdim ettiği konuşmalar, o dönemde sıklıkla vâkı oluyordu. (Coşar, 1997) Cumhuriyetin yarı resmî yayın organlığını yapan *Kadro* dergisi çevresindekiler de liberalere yönelik eleştirilerini felsefî veya bilimsel tezlerinden ziyade bu uluslararası ilişki ihtimallerine dayandırılıyordu. Aradan geçen zamanda, liberalizmin bu müstemlekecilik imajını tersine çevirecek bir meşrulaştırım sorunu hep olmuştur, ama her kritik olayda bu popüler algıyı daha da güçlendirmeye devam etmekten de geri durmamıştır. Kıbrıs sorunu, Körfez savaşı, 11 Eylül vs. olaylarda takınılan tavrılarda bu sorunu yeniden üreten tük yanlar vardır.

1993) liberal diye bilinen çevrelerde de olumlu bir karşılık bulması, o çevrelerle bir diyalog kapısını açmış olması, liberalizmin Türkçe'ye çevirisinin çok da motamot olmadığını göstermeye yeterdi aslında.

Bu liberalizm motamot bir çeviri olamazdı, zira liberalizmin kendi teolojisi, metafizik niteliklerle yüklemeler yaptığı o seçkin bireyin, Platonik bir siyaseti imtiyaza sahip kılınmasını gerektirdiği halde burada giriştiği siyasal ittifaklar veya arayışlar Türkiye'de ancak demokratikleşme veya daha radikal anlamda çokkültürcü bir siyasal tanımına arayışına hitap ediyordu. Liberalizmin bütün dünyada "liberal-demokrasi" veya "cemaatçi-liberalizm" gibi piyasaya sürdüğü terkiplere rağmen, bu bireyci seçkinciliğinin demokrasiye karşı işleyen mekanizması hız kesmemiştir. Wallerstein, liberalizmin asıl derdinin rasyonalizm olmasından yola çıkarak onun devletle görünürdeki kavgasının sadece görünürde kaldığını, esas itibarıyla aristokratik bir seçkinciliğe sahip olmasından ve "en iyinin yönetimi"ni öğütlediğinden dolayı, liberalizmin kitlelere veya ayak takımına yönetebilme ihtimalini açan bir ilkeye dayanan demokrasinin ruhuyla uzlaşamayacağını iddia eder. Bu yanı sıra liberalizmin siyaset anlayışında aslında demokrasiyi kalbinden vuran Platonik bir mutlakiyetçilik gizi mevcuttur. Tam da bu Platonizmin ruhuna uygun olarak bu yöneten en "iyi"nin kıstası doğuştanlık değil piyasa şartlarında yetişmiş, kendini ortaya koyabilmiş ve yüksek zekâ (IQ) performansı gösterebilmiş olmak şeklinde belirleniyor.² Zaten Hegelci bir diyalektik aklın apokaliptik bir yolculuğun son durağına ipotek koyan liberalizmin demokrasiye özde sempatik bir tavır sergilemesi beklemez (Wallerstein, 1994: 7). Kendini zaten mutlak aklın ulaşabileceği bir zirve olarak "en iyi" ilan eden bir siyasal anlayışa yapılabilecek her türlü itirazın "kendiliğinden" gayr-ı meşrû, oyun bozan veya zaten kendisi hakkında bile iyi olana karar vermektен aciz olanların beyhûde bocalamaları olarak görülmek durumunda kalındığında demokratik bir gelişmenin ne şansı olabilir?

Esasen çokkültürcülüğe veya cemaatçiliğe sıcak bakan yorumlarıyla bile liberalizmin bir çeşit üst akıl olarak siyaseti belli bir baraj noktasında kontrol altında tuttuğu görülebilir. Buna rağmen liberalizmin Türkiye'de hem demokrasi olarak hem de çokkültürcülük veya sivil toplumsal bir gelişmenin imkânı olarak görülmesinin yorumunu ayrıca yapmak gerekiyor. Buradaki dönemsel buluşmaların deşifre olan niyetlerinden önce de liberal kimlik algısının doğasına uygun şu sorular mümkündür: Kendini bu kadar akıllı sayan, buna muka-

2 Birikim'deki bir yazısında Ömer Laçiner, biraz zorlamayla liberalizm ve piyasa şartlarını tasvir ettiği görülebilecek postmodern çağda IQ'ye dayalı toplumsal tabakalaşmanın, diğer tabakalaşma örüntülerine nazaran ne kadar gayr-ı insanî ve tehlikeli olduğunu çok güzel ortaya koymuştu. İyi kötü bütün tabakalaşma örüntülerinde tabakalar arasında geçiş imkânları sağlayan boşluklar mevcuttur. Ancak yeni zamanların IQ'ya dayalı ayrımcılığını ise, aşmanın bir yolu yoktur. IQ'su düşük insanları, bırakınız başkasıyla veya toplumla ilgili mevzularda, kendileriyle ilgili mevzularda bile karar mekanizmasından dışlamak için geçerli bir neden vardır: Onlar, kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemezler zaten. Bkz. Laçiner, 1995a; 1995b.

bil başka herhangi birilerini de yeterince akıllı saymayan birinin yol arkadaşlığına ne kadar güvenilebilir? Türkiye'de daha ziyade demokrasi ortak zemininde boy verdiğine alıştığımız liberallerin bu platformdaki varlığının böylesi bir entrika niyetini görebilmek için 11 Eylül olaylarının sonuçlarını mı görmek gerekiyordu? Daha vulgar bir düzeyde diyebiliriz ki, kendilerini akıllı sayan liberallerin, dönem dönem edindikleri ittifaklara alabildiğine pragmatik ve araçsalcı yaklaşımlarının liberal-teolojik bir dayanağı vardır. Tabiri caizse, bu tavırları kitaplarına uygundur. Zaten Türkiye'nin politik pazarında bulabildikleri teveccüh, onların olduklarından farklı, örneğin demokrat, görünmelerinden kaynaklanıyor değil midir? Bu durumda karşı karşıya olduğumuz şeyin, motamot değil de aşırı yorumlanmış bir liberalizm olduğunu aynı kolaylıkla söyleyebilecek miyiz?

Bu durumun başka bir yorumu, liberalizmin Türkiye'de isabetli figürlerce temsil edilmediği şeklinde ortaya konulabilir elbette. Çünkü liberalizmin üretildiği dünya merkezlerinde bir çeşit radikal çokkültürlülük (veya bundan mütevelliit (çokkültürcülük) öneren Medine Vesikası benzeri projelere liberallerin sempatiyle bakması normal karşılanamazdı. Doğrusu İslâm'ın, diğer bir çok özelliğinin veya çağdaş pratiğinin yanısıra, liberalleşmesinin popüler düzeyde göstergelerinden biri olarak sunulan Medine Vesikası projesi, liberalizme, halihazırda konuşmakta olduğu dildeki en kayda değer muhalifinin, yani cemaatçiliğin (communitarianism) veya çokkültürcülüğün söylemini ifade ediyordu (Hall, 2000: 227 vd.). Çokkültürcülük ile liberalizm arasındaki bu muhalefetin kökleri kuşkusuz Aydınlanma'da birey ve cemaat kavramlarının işleniş biçimlerindeki felsefi mülahalazalara kadar gider. Liberalizm (yasalar karşısında) eşitlik ve evrensel vatandaşlık mefhumlarına vurgu yaptıkça, farklı kültürlerin "tanınma" politikalarını gereksiz ve geçersiz kılan, dolayısıyla ezip geçen bir söylemi de güçlendirmektedir. Aslında belli bir hegemonik geçerliliğe sahip olan günümüzün siyasal söyleminde kolayca itiraz edilemeyecek olan "eşitlik" istenci, liberalizmin çokkültürcülüğe karşı kullanabildiği en önemli koz olmaktadır.³ Çünkü bu eşitlikçi söylemin politik kârı son iki yüzyıldır her zaman çok yüksek, ona karşı koymak da o ölçüde riskli olmuştur. Solun önemli bir kesimi de dahil olmak üzere, kökü Aydınlanma'ya uzanan ideolojilerin çoğunda liberalizmin bu eşitleyici söylemine itiraz edebilecek bir mecâl yoktur.⁴

3 Burada tabii ki bireyciliğin merkezi felsefesi olan liberalizme eşitlik kavramını bir arada düşünmenin bazı sorunları vardır. Liberalizmin elitist niyetiyle toplumsal bir eşitlik idealinin telifi çok zordur. Ancak burada liberalizmin bütün insanları pazarın şartlarında, pazarın gerektirdiği şartlara göre tesviye edilmiş, eşitlenmiş, ayak uydurmuş bireyler olarak kurması söz konusudur. Bu bakımdan eşitlik bir ideal değil, bir sonuçtur. Hiç bir olumsal niteliği kalmamış, beşeri özellikleri itibarıyla, hiç bir insanı vasfını ortaya koymasına gerek görülmemesi bakımından eşit bireyler.

4 Hannah Arendt'in solun eşitlikçilik idealinin ufkunun *animal laboranse* (emek) ve homo faber (emek) tasarımını aşamaması konusundaki uyarısını hatırlatalım (Arendt, 1994: 312 vd.). Her ne

Çokkültürcülük Kavşağında: Galip Kültür Olarak Liberalizm

Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada gibi ülkelerde çokkültürcülük tartışmalarında liberaller hasımlarını ya "ayrıcalık isteme" uyanıklığıyla veya "ayrımciliğe kendi isteğiyle" talip olma enayiliğiyle itham ederken, eşitlikçiliğin bu karşı konulamaz hegemonyasını hissettirmeye çalışırlar. Karşılarına evrensel vatandaşlık adına çıkarılan argüman, toplumsallığın nihâi barışının sağlanabilmesi için gerekli şartların liberal toplum düzenine zaten yeterince içkin olduğudur. O halde bunun ötesindeki her türlü arayış, liberal toplumun bütün toplumsal dengeleri gözetererek temin ettiği toplam "iyi"nin dengesini bozar. Her ne kadar bu evrensel vatandaşlık mefhumunun gerektirdiği eşitlikçi muamelelere liberal toplumlardaki bütün toplumsal kesimler kavuşamamış olsalar da, bu durum tarihin sonu tasavvurlarının şimdilik sahip olduğu sorundan daha büyük bir sorun değildir. Bu toplumsal proje sonuçta Amerika'daki zencileri de, kızıldirilileri de diğer tüm toplumsal kesimleri de kuşatan bir apokaliptik *telosu* vaat ediyor. İnanın ve görün! İnanmazsanız da zaten yapacak bir şeyiniz yoktur.

Aslında liberal devlet modelinin ilkeleri oldukça olumlu olan, hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir şey olan devletin tarafsızlığı ilkesini gerektirmektedir. Bu tarafsızlığın öngördüğü farklı dinlere hoşgörü, ifade özgürlüğü, hukukun üstünlüğü, kanunlar önünde eşitlik ve işlemlerde yasallık liberal devletin kendini kayıtlı saydığı genel ilkeler olarak son derece olumlu görünen, kimsenin kolayca itiraz edemeyeceği ilkeler. Ayrıca Hegel'in "zamanın ruhu" mefhumuna biraz prim tanıyacaksak, bu ilkeler zaten bu ruhun karşı konulamayan tezahürleridir. O yüzden liberalizm eleştirilerinin esası, uygulanması vaat edilen bu ilkelerden ziyade, bu ilkelerin resmettiği dünyanın verilebilmesi için çok daha fazlasının peşinen tahsil edilmesidir. Örneğin, "devletin tarafsızlığı ancak yönetilenler arasında geniş bir kültürel türdeşlik sağlanabildiği ölçüde çalışan" (Hall, 2000: 228) bir şey haline geliyor. Yani devlet aralarında eşit davranmasını gerektiren tarafları tesviye ettikten, eşitleyerek aralarındaki farkları ortadan kaldırdıktan sonra onlara gerçekten de eşit davranma vaadini yerine getirmeye başlayabiliyor. Geriye zaten ne kalmıştır ki? Siyaset bitmiştir. Farklar ortadan kaybolmuştur. Ne sağ ne sol, ne Hıristiyan ne Müslüman, Ne Sünnî ne Alevî hiç bir farkı kayda değer bir fark olarak görmeyen bir kültürel hegemonya altında, insanları yönetmek için siyaset-ötesi kavramlara ihtiyaç duyulur an-

kadar *homo faber*, dayanıklı tüketim maddeleri üreten boyutuyla insanı "dünya yapan" bir kategori olarak yüceltse de, bu yanılla bütün insanları tesviye eden yaklaşımıyla olumsallığı vurgulayan bir "eylem" teorisine çok uyumlu değildir. Eylem teorisi, insan davranışının kestirilemez boyutunun önemini takdir ettiği için siyasalın, başıboş bir eşitlikçilik söylemiyle harcanmasına karşı bir duyarlılığın ürünüdür. Tarihin Sonu bağlamında sol ve liberal eşitlikçilik söylemlerinin bir eleştirisi için bkz. Yılmaz, 2002.

cak. Bu kavramları da liberal kültürün piyasa aktörlerinin özgür alış-verişlerine indirgenen seçme özgürlüğü, kendini iyi ve ayrıcalıklı hissetmesini sağlayan markayı kullanabilme özgürlüğü ve kültürüne indirgeyen bireyciliği ve sermayenin istediği yerde istediği yatırımı yapabilmesine indirgenen hür teşebbüsü yeterince sağlıyor. İnsanların bu ufukların dışında başka herhangi bir arayışına, bir farklılık veya tanınma isteğine yabancı kalan liberalizm, bu doğrultudaki taleplere karşı hiç de toleranslı görünmez. Ayrıca toplumda devreye soktuğu eşitlikçi hukuk ve siyaset zorunlu olarak çok kültürlü unsurları tesviye ederken belli bir seviyeye getirmek için kimi unsuru az, kimi unsuru ise çok miktarda törpüler. Çünkü bazı unsurlar, liberal bir toplumun öngördüğü zorunlu seviyeye nazaran çok daha fazla miktarda fark koyabilirler ortaya.

Aydınlanmacı Aşkınıclıktan Postmodern Duruma Devredilenler

Yukarıda da değindiğimiz gibi, liberalizmin bütün bu farklı kültürlere karşı toleranslı olmasına engel olan, kendisini bütün kültürlerin ötesinde gören aşkıncı Aydınlanmacılığdır. Oysa liberalizm bütün kültürler hakkında onları değerlendiren ve tanımlayan bir bakış açısına sahip olsa da kendisi de bu kültürler arasında bir kültür olmaktan başka bir şey değildir. Aslında bugünkü şartlarda gerine gerine konuşabilmesinin sebebi bir çeşit kültür-ötesi (transculturalism) veya postkültürelci bir konuma layık olması değil, mevcut bütün kültürler arasında bugün için "kazanmış bir kültür" olması değil midir? Bu zafere nasıl ulaştığı ve bu muzafferiyetini sürdürebilmek için dünyanın diğer taraflarına nasıl bir zillet, sömürü ve bastırılma reva görüldüğü bir yana, kazandıktan sonra hegemonyasını geçerli kılmak için uyguladığı iktidar mekanizmalarının da aslında hiç bir yeni tarafı yoktur. Diğer kültürleri tanımlarken etnosentrist olmaktan mı kurtulabiliyor? Hayır. Belki ortaya koyabildiği bir fark Richard Rorty'nin Amerikan liberalizmini, yani "biz" olarak kendilerini tanımlarken koyduğu fark kadardır: "Bizim etnosentriz-mimiz farklıdır, çünkü 'biz' kendi etnosentrizmimizin ayırıcısına varabiliyoruz. Oysa başkaları kendi inançlarının mutlak doğruluğuna son derece kâni iken 'biz', 'kendi' inançlarımızın kültürel olumsuzluğunun farkındayızdır" (Rorty, 1991: 203).

Michael Billig, postmodernizmin bütün verimlerini⁵ nihayetinde Amerikan liberalizminin ideolojik servisine koşturan Richard Rorty'nin metinlerindeki

5 Bunu gerçekten de söylemek gerekiyor, çünkü genellikle postmodernizm adına ortaya konulan bütün söylemsel pratiklerin liberalizmin kültürel koşulunu oluşturduğu söylenir. Oysa bu, liberalizmin çokça terfi ettirdiği pragmatizm insiyaklı relativizm ile postmodernliğin vulgar özdeşleştirilmeden kaynaklanıyor gibi. Bugün postmodernliğin felsefi ve siyasal söylemi her şeyden önce liberalizmin dayandığı bütün rasyonel temellere bir itiraz olarak ortaya çıkmış ve siyaseti büyük dil hileleriyle bitiren liberal felsefenin numaralarını deşifre ederek tekrar mümkün kılan imkânlarla da işaret eden bir çabayı da her zaman himaye etmiştir.

"biz" zamirlerinin göze çarpan çokluğuna ve vurgulanışına dikkat çeker. "Biz" dönüşümlü olarak "biz pragmatikler", "biz liberaller", "biz Batılı liberaller", "biz yirminci yüzyıl liberalleri", "biz burjuva liberaller", "biz postmodern burjuva liberalleri", "biz anlayışlı, liberal, insancıl tipler"i işaret ediyor, ama tüm bu "biz" bayraklarının sonuçta dalgalandırdığı tek şey Amerikan milliyetçiliği oluyor. "Bizim" yani Amerikan liberal kültürünün, diğer kültürlerden farkı da, kendisinin farkında olmasıdır ve bu da ona diğer bütün kültürler hakkında veya bütün insanlar adına konuşabilme tekniğini, yeteneğini, dolayısıyla da hakkını veriyor (Billig, 1993: 75-76). Harç-ı âlem bir söz de olsa tekrarlamak gerekir ki, burada tekil bir kültürün şahsında ilan edilen evrenselciliğin ifade ettiği tek şey "kazanmış bir milletin", yani Amerikalılığın dünyaya bakış biçimidir. Marx'ın meşhur, "onlar yaparlar ama biz onların yaptıklarını biliriz" ifadesiyle de örneklenen bu Aydınlanmacı tavrın Rorty'nin metinlerindeki trajik, hatta traji-komik bir biçimde yeniden-üretiminde Billig'in dikkatini çeken şey, metnin *Pax Americana* için bir bayrak olarak kullanılmasıdır. Kültürel analizciler için bayrak gibi nesnelere metin olarak çözümlenmesi alışıldık bir durumdur. Rorty'nin metinlerinde "biz" (kendi ideolojilerinin ve etnosentrizminin farkında olan, pragmatik ve ideolojik olmayan siyasete sahip olan "biz") ile "onlar" (deli, aptal, kötü ve tehlikeli mutlaklara sahip "onlar", yani örneğin köktendinciler) arasındaki karşıtlığın özenle, ama bir o kadar da klasik etnosentrizmin bir yeniden-üretimi olarak, işlendiği metinler birer bayrak haline geliyor. Bu sefer *Pax Americana*'nın bayrakları olarak.⁶

Liberalizmin Amerikalı entellektüellerin de onayıyla bu tarz bir ifadesi, sadece Amerika'ya veya Amerikan liberalizmine özgü bir durum değildir. Amerikan kültürünün bir ifadesi olarak içerdiği evrensellik iddiasına rağmen, İngiltere şartlarında İngiliz milliyetçiliği için de aynı servisi yapar. Liberalizminin her türlü etnik veya kültürel ögesinden soyunduğu iddiasına dayanan İngiliz liberalizmine, İngilizliğin nereye gittiği sorusu, yöneltilen en ortalama, bir o kadar da geçerli sorulardan biridir (Hall, 2000: 229). Burada liberalizm hem Amerikan hem de İngiliz milliyetçiliğinin, oldukça yaygın ve ezici bir kabul gören ve paylaşılan evrensellik vehmiyle takviye edilen ortalama bir ideolojidir. Rorty'nin içinde yer aldığı "onlar"ın ideoloji-ötesilik iddiası da bütün hegemonik ideolojilerin sıradan ideolojik yanılısamlarından biridir. Tek ayrıcalığı eşine az rastlanabilir bir dünya hakimiyetinin meşrulaştırıcı ideolojisi olmasıdır.

6 "Ancak, bir metin bir bayrak ise, o taktirde onun örüntüleri okunmalıdır. Basılı çizgiler arasında beyaz çubuklar vardır; mecazi bir yan bakışta, Rorty'nin sözleri uyarıcı bir kırmızıyla çizilmiş gibi okunur. Mavi bir zemin üzerindeki beyaz yıldızlar etrafındakiler arasında parlarlar. Ve hepsi birlikte 'biz'i bir büyüyle, rüyalar"ımız"ı arkada bırakmaya özendiren" (Billig, 1993: 82)

Muhalefet ve İktidar Arasında veya Liberal Devrim'in İhracı Mümkün mü?

Sözümüzün başında, liberalizmin Türkiye'deki ifade biçimleri ile dünyadaki ifade biçimleri arasındaki farklara değindik. Burada liberalizmin bazen demokrasi ile olan terkiplerinden dolayı demokrasiyle özdeşleştirilmekten kaynaklanan bir cazibeyi de temellük ettiğini veya sömürdüğünü söyledik. Oysa daha farklı bir yaklaşımla liberalizmin şu veya bu siyasal çizgiyle neden sentezlenemeyeceği de liberalizm adına sorulabilir. Aslında, küresel ideolojiler söz konusu olduğunda genellikle bunların özcü bir tasavvurunun tedavülde olması, buna rağmen fiili olarak bu ideolojilerin çok farklı yorumlarının da aynı anda tedavülde olması, çok sıradan bir bilgidir. Bu açıdan bakıldığında, liberalizmi topyekün özelleştirip onu eleştiririnin bile bazı handikapları olduğunu teslim etmek gerekiyor. Deniz Gürsel'in bir ara formüle etmeye çalıştığı cemaatçi liberalizmin (Gürsel, 1995), örneğin, kendine referans olarak John Locke'tan ziyade Heidegger ve Gadamer'i almaya uzanabilen ufku, salt Gürsel'in bu formülasyonunun aşırı yorumuna bağlanabilir miydi? Amerika Birleşik Devletlerinde görece daha sol bir jargona sahip liberalizmin Kanada'da daha sağ bir yorumla üstelik çokkültürlülük veya cemaat gerçeğine daha uyumlu politikaların arayışında olması, liberalizmin de özcü bir bakış açısıyla ele alınabilmesini engelliyor. Aslında kul yapısı olmak itibarıyla herhangi bir geçerli yorumunun ortaya çıkma ihtimali elbetteki harcanamaz. Hem muhalefette hem de iktidarda olması onun farklı yorumlanma açısından zenginliğine de işaret edebilir. Oysa eleştirdiğimiz durum, aynı anda her iki konumun bütün politik kârına bir iki yüzlülük örneği olarak talip olmaktır. Bugün Türkiye özelinde, Jakoben iktidara zaman zaman liberal görünüşlerin sergiledikleri muhalefet eğer her türlü Jakobenezme yönelik gerçek bir tavır olsaydı karşılığını bulurdu zaten. Oysa bu muhalefet varıp, Jakobenezmi yapanların şahsına yönelik bir muhalefet olmanın sınırlarını aşmayan bir vulgarizme çok kolay dayanıyor. Ayrıca liberalizm eleştirilerinde de dikkat edilmesi gereken bir durum var. Üstelik Türk Jakobenezminin kendine özgü harcı beraberce karılmadı mı? Cumhuriyetin Jakobenezmini doğuran kadrolarla o dönemde varolan liberal kadrolar aynı toplumsal tabakaların ve aynı entelektüel ve kültürel vasatın birer parçası değil midirler? Bir liberalin bir televizyon konuşmasında dile getirdiği "İslâmcıların bugünkü kavgada aslında bir taraf olmadıkları" yönündeki sözleri, liberallerin ne yol hukukuna uyma konusunda bir ahlâkla mukayyet olduklarının ne de sergilenen siyasal anlayışın özüne ilişkin bir itirazları olduğunun bir itirafı değil midir? Onlar gerekirse rakipleriyle baş edebilmek, iktidar deveranında kendi sıralarını kovalayabilmek için daha kuruluş aşamasında öldüresiye tasfiye etmiş oldukları bir düşmanlarının hayaletini kullanabilirler. Çok akıllı oldukları için de bu hayaletin kendi bedenine kavuşma yönündeki muhtemel bir talebinden korkacak bir şey yoktur.

Liberalizm muhalefet ve iktidarın politik artı değerini aynı anda sömürünce, pratikte liberalizm eleştirilerini bekleyen bir başka handikap, tabii ki her şeyi kuşatan olumlu her şeye sahip çıkabilen, buna mukabil eleştirilere konu olan hiçbir şey olmamayı kolayca başarabilen belli belirsiz bir olguyla yüzleşmek oluyor. Liberalizmi eleştirmek kolaylıkla totalitarizm, demokrasi düşmanlığı, despotizm, özgürlük düşmanlığı ithamına maruz kalabileceği gibi dikkatsiz bir liberalizm eleştirisinin de kolaylıkla özgürlüklere kasteden jakobenist bir ulus devletçiliğiyle veya onun sığ çıkarlarıyla aynı safa düşme ihtimali her zaman vardır. İslâm adına demokrasi eleştirilerinin de telaffuz edildikçe anti-demokratik içerimlere görünürde bile olsa atıfta bulunması ve dile getirildikleri vasatlardaki totaliter siyasetleri meşrulaştırması gibi...

Kuşkusuz daha otantik bir liberalizm arayışından vazgeçildiği ölçüde, liberalizmin bizimki gibi ülkelerdeki tecrübeleri liberalizmin toplam tecrübelerine dahil edilerek liberalizmleri çoğaltmak şeklinde bir bakış da benimsenebilir. Ancak bu ölçüde çeşitlenmiş ve çoğalmış bir liberalizm deneyiminden hem her türlü şey çıkarılabilir hem de dolayısıyla hiç bir şey çıkarılamaz. Bu durumda şimdilik kimsenin kuşku duymadığı, liberalizmin kültürel zemini veya bir ölçüde sonucu olan bir relativiteye, liberalizmin temsili örneğinde tanık olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu da çoğu liberalizm eleştirisinin söylediklerine götüren bir gerçeği ifade etmemizi gerektirir: Liberalizmin asıl sorunu hiçbir şey söylememesi, buna mukabil onun adına her şeyin söylenmesinin garip bir şekilde mümkün olmasıdır.

Buna rağmen burada liberalizmin tezahüründeki çeşitlilikleri veya çelişkileri sergilemenin verebileceği "karar verilemezlik" izlenimine rağmen, bir liberalizm eleştirisi için mümkün bütün konularından ziyade sadece bazı konularına karar kılmaya çalışmak zorunda kalırız. Bu da ister istemez yaşadığımız ve hissettiğimiz dünya içerisinde karşımıza çıkan kılığı içindeki liberalizm olur. Birincisi, liberalizmin iktidardayken muhalefetin politik kârına da ipotek koyan tüketiciliğidir. İkincisi, birincisinin de bir sonucu olarak baştan itibaren söylemeye çalıştığımız gibi post-politik şartlar yaratarak siyaseti imkânsız hâle getiren kılığıdır.

Bitirirken, liberalizm ile ilgili bir kaç noktaya daha, bir başka yazının girişi de olmak üzere kısaca değinmekte fayda vardır. Liberalizmin görünür veya görünmez bir iktidar adına konuşmak ile bir muhalefet söylemi olmak arasındaki görünür kararsızlığı, bir ölçüde de Türkiye'deki görüntüsüne özgü bir durum olsa da, bu kararsızlık, liberalizmin tanımı gereği içerdiği veya terfi ettiği özgürlük talepleri ile küresel ölçekte gittikçe kurulduğu iktidarın biriktirdiği müktesebatın muhafazakârlığı arasındaki baskıyla belirleniyor. En azından günümüzde dünyanın merkez ülkelerinde liberal değerlerin bir iktidar söylemi olduğu bir gerçektir. Zaten tarihin son bulduğu nihâi toplumsal durum olarak işaret edildikçe, iktidarına büyük bir keyifle kurulmakta ve kendi meşruiyeti-

ni ispatlamak açısından da gittikçe hiç bir sorun hissetmediği bir mutlaklık jargonu kuşanmaktadır.

Liberalizm, mutlak aklın bir tezahürünü temsil eden tarihin sonunun adresi olarak Hegel'den bu yana gösterilmektedir. Kuşkusuz seksenlerin sonuna kadar görünürde tarih çok dolambaçlı bir yol tercih etmiş görünüyordu. Liberalizm bu esnada tarihin son adresinin kendisi olduğu konusunda küresel düzeyde yeterince iknâ edici bir iktidara sahip değildi. Ancak komünizmin yıkılışıyla birlikte ortaya çıkan vasatta, yeni dünya düzeninin iktidarı olarak gösterdiği performans, siyaseti yeterince nötrleştirdiğinden, yeterince iknâ edicidir. Yine de bir iktidar söylemi olarak iş gördüğü kendi ülkesinde yol açtığı post-politik durumun toplumsal görünümü refah devleti ve görece temel insan haklarının gösterişli sergilenişi iken, dünyanın geri kalan kısmına, yani yüksek aklın oldukça gerilerinde seyreden bölgelere, fundamentalizmler, ırkçılıklar ve kitlesel ölümlerin kelaynak kuşlarının ölümünden daha acıklı gösterilmeyen adaleti olarak yansımaktadır. Haksızlık etmemek gerek tabii ki, liberalizm dünyanın geri kalan ülkelerinde bir muhalefet söylemi olarak dünyanın Amerikanlaştırılmasına, yani yüksek aklın o büyük ödülüne layık olmaya davet etmektedir.

Liberallerin, muhalif ve özgürlükçü demokratik görüldüğü çevre ülkelerdeki liberallerin unuttuğu veya göremedikleri şey bu madunluğun küresel liberalizmin sürekliliğini garanti eden bir şey olduğu gerçeğidir. Liberalizmin devrim ihracı gibi bir niyeti yoktur, görüldüğü kadarıyla liberal ekonomi zaten dünyanın kıt kaynaklarına bağımlı olduğu için ihrac edildikçe büyümeyip azalan bir bünyeye sahiptir. O yüzden kimse Amerika'nın dünyaya, kendi ülkesinde tuttuğu demokratik veya olumlu liberal değerleri dünyanın her tarafına yaymak istediğine inanmamızı beklemesin. Mevcut liberalizmin dünyanın kıt ekonomik ve siyasî sermayesini batılı ülkeler adına tek başına temellük etmekten başka bir stratejisi görünmüyor.

REFERANSLAR

- Arendt, Hannah, 1994, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Baudrillard, Jean, 1996, *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Ayrıntı.
- Başar, A.H., 1981, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*, A.Ü.T.Ü.A. Basımevi, Ankara.
- Billig, Michael, 1993, Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for Pax Americana, *New Left Review*, Sayı: 202.
- Bulaç Ali, 1993, Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar I ve II, *Birikim*, sayı 47 ve sayı 48.
- Bulaç, Ali, 1992a, Medine Vesikası Hakkında Bazı Bilgiler, *Birikim*, sayı: 38-39.
- Bulaç, Ali, 1992b, Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje, *Birikim*, sayı: 40.

- Coşar, Simten, 1997, Ahmet Agaoglu: Türk Liberalizminin Açmazları, *Toplum ve Bilim*, sayı: 74.
- Gürsel, Deniz, 1995, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Hall, Stuart, 2000, The Multi Cultural Question, Barnor Hesse (ed.) *Un/settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, Transruptions*, London & New York: Zed Books.
- Kansu, Aykut, 2001, 20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, I. Cilt: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Der. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laçiner, Ömer, 1995a, Postmodern bir Dinî Hareket: Fethullah Hoca Cemaati, *Birikim*, sayı: 76.
- Laçiner, Ömer, 1995b, Seçkin bir Gelenek ve Fethullah Hoca Cemaati, *Birikim*, sayı: 77
- Rorty, Richard, 1991, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge: University Press.
- Wallerstein, Immanuel, 1994, The Agonies of Liberalism: What Hope Progress?, *New Left Review*, Number: 204.
- Yılmaz, Nuh, 2002, Bir Tarihin Sonu: Şimdiki Zaman'ın Hikâyesi, Mustafa Aydın ve Ertan Özensel (derleyen) *Tarihin Sonu mu?*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Zizek, Slavoj, 1999, Carl Schmitt in the Age of Post-Politics, Chantal Mouffe (editor) *The Challenge of Carl Schmitt*, London: Verso.