

VII. SCHLUSSBETRACHTUNG

In dieser Arbeit habe ich anhand poststrukturalistischer und postkolonialer Theorien die Debatte über einen möglichen Beitritt der Türkei in die Europäische Union in der deutschen/europäischen und türkischen Öffentlichkeit analysiert. Ich wollte herausfinden, wie die deutschen, europäischen und türkischen Akteure im Hinblick auf den EU-Beitritt der Türkei miteinander kommunizieren, ob, und falls ja, wie sie sich aufeinander beziehen und welche diskursiven Interdependenzen in den Öffentlichkeiten sichtbar werden. Ich habe früh gemerkt, dass diese Debatte einen bedeutenden Überhang hat, nämlich dass von allen Seiten zunehmend das Europäischsein der Türkei problematisiert wird, indem die Dichotomien »Ost-West« und »Europa-versus-Islamische Welt« in der deutschen bzw. türkischen Öffentlichkeit kommuniziert und strukturiert werden: Hier werden die gesuchten identifikatorischen Motive eines vorgestellten Europas sichtbar. Aus diesen ersten Beobachtungen und Überlegungen heraus schien es mir sinnvoll, die Bedeutung des Ostens in Europa und des Westens in der Türkei in den Mittelpunkt meiner Analyse zu stellen.

Als theoretisch-analytischen Rahmen bot sich hierfür Edward Saids Theorie des Orientalismus an. Ich argumentierte, dass Saids von der strukturalistisch konzipierten Diskurstheorie Foucaults geprägter Orientalismusbegriff die Dynamiken und Veränderungen im Diskurs nicht hinreichend berücksichtigt. Von der Diskurstheorie Laclaus und Žižeks ausgehend habe ich daher die Heterogenität, Intertextualität und Offenheit des Diskurses betont. Diskurse sind nicht dauerhaft festgelegt und haben keine klaren Außengrenzen, sondern sind sich durch Artikulationen verändernde Formationen. Die symbolischen Strukturen sind somit aufgrund von Bedeutungsüberschüssen und Mehrdeutigkeit der Begriffe

unvollständig, und es ist deswegen dem Subjekt möglich, sie zu verändern. Dies habe ich als Unvollständigkeit der diskursiven Struktur bzw. der Identität bezeichnet. Die Offenheit der diskursiven Struktur bzw. Unvollständigkeit der Identität dynamisiert das Verhältnis zwischen Subjekt und Struktur, bringt die politischen Subjektivitäten hervor und ermöglicht somit den Subjekten, sich in bestimmten historischen Hegemonieformationen zu integrieren bzw. zu desintegrieren. In diesem Sinne hat der Orient als Signifikant heterologische Bedeutungen und Interpretationen in den unfixierten heterologischen Kontexten. In dieser Hinsicht muss statt von einem Orientalismus von diversen Formen von Orientalismen gesprochen werden, die sich entlang bestimmter diskursiver Knotenpunkte verflechten oder sich voneinander abgrenzen können.

Ferner akzentuierte ich, dass Said im Prozess der Orientalisierung des Orients Foucaults Macht- und Subjektbegriff anwendet, und damit der Subjektivität des Anderen wenig autonome Handlungsräume zulässt. Ich habe dabei argumentiert, dass die nicht-westlichen Gesellschaften zwar von den westlichen Subjekten zum Anderen gemacht werden, jedoch diese Gesellschaften nicht allein als Opfer dieses Prozesses zu verstehen sind. Sie reagieren mit unterschiedlichen Strategien unter unterschiedlichen historischen Bedingungen auf das ihnen auferlegte Modell. Die orientalistischen Repräsentationen können dem Ausdruck von Kolonialismus und Eindringung dienen, sie können in einem dialogischen Verhältnis von den kolonisierten Anderen aber auch pervertiert werden. An dieser Stelle habe ich den Begriff Okzidentalismus eingeführt, der als der performative Diskurs des Anderen die Formierung der türkischen Subjektivität in Kontext der nicht-westlichen Gesellschaften artikuliert. Unter Okzidentalismus verstand ich jene diskursiven Praktiken, die sich in einem hegemonialen dialogischen Verhältnis zum Orientalismus formieren, wobei der imaginäre Blick des westlichen Anderen konstitutiv wirkt. Wie beim Orientalismus soll auch hier von diversen Formen von Okzidentalismen gesprochen werden, die sich im unterschiedlichen Maße mit dem Diskurs des Orientalismus verflechten und unterschiedliche Machteffekte nach innen zur Folge haben.

Die Debatte über die Türkeiintegration erinnert an die von Tzvetan Todorov (1985) in »Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen« beschriebenen Subjektpositionen während der spanischen Eroberung, die von dem Philosophen Sepúlveda und dem Bischof Las Casas repräsentiert werden. Während Sepúlveda die Indianer versklavt sehen will, da sie den Spaniern unterlegene Barbaren seien, vertritt Las Casas die Auffassung, dass sie nach dem christlichen Gleichheitsprinzip zu behandeln seien und jeder Indianer demnach die Möglichkeit habe, ein Christ zu werden. In beiden Fällen sind die Indianer der gemeinsame

Andere für die Spanier: für den einen der barbarische für den andern der nicht-christliche Pagan. Das Thema des Streits ist also nicht, ob über Differenzen ein bestimmtes Andere markiert wird, sondern, nach welchen Kriterien das Selbst konstruiert wird. Es blieb Todorov zufolge abzuwarten, welcher Diskurs die Deutungsmacht gewinnen würde, weil eben die Spanier nicht darüber einig waren, was ihre gemeinsame Kollektivität ausmachte. Unterschiedliche konkurrierende Diskurse stritten deswegen mit unterschiedlichen Deutungsmustern, um zu bestimmen, was das Eigene ist bzw. was der Andere sei. Die Effekte dieses Streits hätten wiederum unmittelbare Konsequenzen für die Indianer: Im ersten Fall wären sie der absolute Andere, im zweiten Fall ergebe sich eine Option, die das Fremde zu konvergieren bzw. zu assimilieren vermag (vgl. Todorow 1985: 224ff). Es ist dies die Debatte zwischen zwei Typen der kollektiven Vorstellung von eigenen Identitäten bzw. der Differenzen zu Anderen: zwischen einer exklusiven und einer inklusiven Identität. Die erste basiert auf inhärenten Charakteristiken, die zweite auf erwerbbarer Eigenschaften, womit sie prinzipiell offen ist, falls bestimmte Kriterien erfüllt werden. Beide Diskurse markieren unterschiedliche Differenzen und definieren damit zwei verschiedene Selbst und zwei verschiedene Andere.¹

Die hegemoniale Bedeutung des Europabegriffes auf dem deutschen bzw. europäischen diskursiven Feld wird im türkischen Fall durch eine gegen-hegemoniale kulturelle Bedeutung interveniert. Das bisherige europäische Selbstverständnis, das die Grenzziehung nach außen auf die politisch-rechtliche normative Basis beschränkt, wird durch eine exklusive kulturelle Identitätsvorstellung in Frage gestellt. Dabei wird entweder von einer geographisch-kulturellen Entität, oder von einer geostrategischen politischen Einheit gesprochen. In beiden Fällen geht es um den Kampf, den europäischen symbolischen Mangel, der durch die symptomatische Wirkung der Türkei verursacht wird aufzuheben bzw. die Bedeutung einer europäischen Identität zu fixieren. Während der pro-türkische inklusive Diskurs den ökonomischen, politisch-strategischen Interessen und die kulturelle »Brückenfunktion« der Türkei in den Vordergrund zu stellen versucht, beruft sich der exklusive Diskurs auf eine vorgestellte gemeinsame Tradition und auf ein Ideales Selbstbild Europas.

Der Begriff »Europa« erhält eine semiotische Leere, die mit identifikatorisch-phantasmatischen Szenarien gefüllt wird. Politische und kultu-

1 Wie das Andere auf die spanische Eindringung reagierte bzw. was die politische Subjektivität des Anderen gewesen war, wird von Todorow jedoch nicht beantwortet. Dem Anderen wird nur eine passive Rolle zugeteilt, sie besteht nur in der Imitation oder Nicht-Imitation.

relle Elemente werden zum Repertoire dieses Deutungskampfes, in den türkische, deutsche und europäische kollektive Akteure in der Öffentlichkeit immer wieder eingreifen. Europa bewegt sich somit zwischen einer postmodernen Gesellschaft mit einer prinzipiell inklusiven Identität und einer kulturellen Gesellschaft mit exklusiver Identität, und somit zwischen politischer Offenheit und kultureller Schließung. Entlang welcher dieser politischen Phantasien sich eine bestimmte partikuläre Bedeutung durchsetzt und wie dadurch der strukturelle Mangel an Identität aufgehoben wird, bleibt noch abzuwarten. Um es mit Žižek zu sagen: Die europäische symbolische »Realität« trifft hier im türkischen Fall ihr externes Symptom, das der bisherigen Bedeutung Europas und seinem Selbstverständnis »Widerstand« leistet und die deutschen und europäischen Antagonismen sichtbar macht. Europa als Signifikant kann nicht sein Signifikat abdecken, es bleibt ein Rest. Da es nun symbolisch an Kollektivität mangelt, werden orientalistische Phantasien zur Aufhebung dieses Mangels zur Hilfe gerufen, das türkische Muslimische wird das europäische Unmögliche.

Dabei manifestierten sich zwei Diskursformationen, die unterschiedliche Repräsentationen über sich Selbst und das türkische Andere privilegieren: Das französische Modell bzw. den »Diskurs der Aufklärung« habe ich durch eine begriffliche Erweiterung differenziert und als inklusiven Orientalismus, und äquivalent das deutsche Modell bzw. den »Diskurs der Romantik« als exklusiven Orientalismus bezeichnet. Im Gegensatz zum Diskurs der Osterweiterung, in dem zwischen dem sogenannten »Diskurs der Aufklärung« und dem »Diskurs der Romantik« für eine »Wiedervereinigung Europas« Konsens herrschte – und zwar eine Logik der Differenz, nach dem Motto: Wir sind alle Europäer – werden im türkischen Fall politische Symptome sichtbar, wobei diese beiden Diskurse sich antagonistisch positionieren. Der Diskurs der Aufklärung manifestiert sich nach außen inklusiv orientalistisch, während der Diskurs der Romantik sich nach außen exklusiv orientalistisch artikuliert. Der inklusive Diskurs verweist auf die »Brückenfunktion« der Türkei zwischen »Europa« und »Islamischer Welt« und hebt hervor, dass »das Land durch die Mitgliedschaft stärker an die westliche Demokratie zu binden« sei, um die »Stabilisierungsfunktion« der Türkei für die gesamte »unstabile« Region zu erhalten. Europa ist diesem Verständnis nach eine politisch-rechtliche Gemeinschaft, die sich prinzipiell über Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschen- bzw. Minderheitenrechte definiert. Der exklusive Diskurs plädiert dagegen für eine kultur- bzw. religionsbezogene europäische Identität, in der die türkische Differenz als »nicht europäisch«, »nicht-christlich«, »nicht aufgeklärt« und »nicht demokratisch« bezeichnet wird. Die europäischen symbolischen Gren-

zen hören demnach da auf, wo das türkisch-islamische Terrain beginnt. Diese Markierung zu überschreiten würde das Ende des EU-Projektes einleiten. Die EU wird dabei als eine moderne Kollektivität verfasst, als eine Formation nationalstaatlichen Typus' auf einer höheren Ebene, wobei die kollektive Identität durch die exklusive kulturelle Bedeutung Europas gefördert wird. Der exklusive Diskurs geht davon aus, dass ein nationalstaatliches Ideal für die europäische kulturelle Integration mit Hilfe interner und externer muslimisch-türkischer Anderer adaptiert werden kann. Diese kulturelle Dimension, eingebettet in der orientalistischen Phantasie, soll nun nach ähnlicher Logik zur europäischen kulturellen Kohäsion führen. Europa wird dabei nicht als Produkt von ambivalenten dynamischen diskursiven Prozessen, sondern als dessen Subjekt verstanden, nicht als eine diskursive imaginäre Konstruktion, deren Grenzen und Bedeutung im Laufe der Geschichte sich verändert und verschoben haben, sondern als ein von der Antike bis zur Gegenwart kontinuierliches und kontexttranszendierendes europäisches Subjekt.

Dem exklusiven Diskurs zufolge ist die Türkei »zerrissen« zwischen westlicher Moderne und Islam, während sie für den inklusiven Diskurs eine »Brücke« bedeutet, die verspricht, diese beiden historischen Konstrukte zu verbinden. Der Begriff »Zerrissenheit« versucht zu beschreiben, dass die Türkei gespalten sei zwischen West und Ost, zwischen Moderne und Tradition, Europa und Islam, und dass diese inhärenten Gegensätzlichkeiten nicht miteinander kompatibel seien. Die Brückenmetapher markiert ebenfalls Differenzen zwischen West und Ost, Europa und Islam, sie verspricht jedoch, diese naturalisierte Spaltung imaginär zu verbinden, wobei die Türkei als »Modell« für die »Islamische Welt« konzipiert wird, das die Kompatibilität von Demokratie, Laizismus und Islam beweisen soll. Aus diesen beiden diskursiven Blöcken resultieren zwei europäische Identitätsvorstellungen, die machtpolitisch in konkurrierende Handlungsoptionen für die Türkei münden: In einem soll sie inkludiert, in dem anderen Fall exkludiert werden.

Der exklusive Diskurs ist geprägt vom deutschen (»frontier«-) Orientalismus des 19. Jahrhunderts, ist defensiv und primär an Europa gerichtet, um eine belastbare europäische Identität zu konstruieren, die ein handlungsfähiges Europas gewährleisten soll. Dabei zieht er die europäischen Grenzen abseits der Türkei. Er akzentuiert die »Unvereinbarkeit von westlichen und östlichen Zivilisationen«. Der inklusive orientalistische Diskurs geht dagegen von einer missionarischen, offensiven und disziplinierenden Position aus, die sich an dem Blick einer vorgestellten »Islamischen Welt« orientiert. Europäische Werte werden zu universalistischen erklärt und dadurch adaptierbar gemacht. In diesem Sinne sind sie auch als eine Disziplinierung des türkischen Anderen

im foucaultschen Sinne zu verstehen. (Es gelingt Europa jedoch keine vollständige Disziplinierung.)

Die europäische Identität formiert sich also weder isoliert noch aus sich selbst heraus und sie leitet sich nicht von sich selbst ab, sondern artikuliert sich unmittelbar in der dialogisch-diskursiven Relation zum Anderen. Die Frage, wie Europa »drüben« erscheint, was die Anderen von Europa halten, scheint dabei konstitutiv zu sein. Diese dialogische Repräsentation und Erzählstrategie zur Konsensbildung zwischen deutsch-europäischen und türkischen Diskursen jenseits der türkischen und europäischen Öffentlichkeit, hebt die Grenzen zwischen imaginiertem Europa (West) und Islamischer Welt (Ost) nicht auf, sondern verschiebt sie jenseits der Türkei. In meiner Analyse zeige ich, dass in beiden Fällen diese imaginäre »Islamische Welt« als Superadressat das konstitutive Andere des europäischen Selbst darstellt. Der Dissens zwischen beiden verlagert sich lediglich auf die Frage, ob die Türkei zum europäischen Eigenen oder zum islamischen Anderen gehört.

Die deutschen und europäischen Diskurse richten sich dabei nicht nur an einen Orient im Außen, sondern auch an einen Orient im Inneren. Sie verknüpfen die Integration von Migranten mit einem türkischen EU-Beitritt: Während der exklusive orientalistische Diskurs hierbei ein Bild von »integrationsunwilligen Migranten« konstruiert und verbreitet, dass mit dem türkischen Beitritt die Integration dieser Migranten in der BRD unmöglich würde, sieht der pro-türkische inklusive Diskurs die Möglichkeit, diese »integrationsunwilligen Migranten« gerade mit Hilfe eines EU-Beitritts leichter zu »integrieren«. Die EU würde sich somit vom kulturellen und religiösen »Verdacht« befreien und zeigen, dass sie keine exklusive christliche Gemeinschaft, sondern ein offenes kosmopolitisches Gebilde ist.

Der exklusive Diskurs zieht hierbei mit einer Bedrohungsrhetorik ins Feld und macht muslimische Migranten zu internen orientalen Anderen. Er erbringt eine doppelte Leistung: Zum einen maskiert er durch orientalistische Bedrohungserzählungen Differenzen in nicht-westlichen Gesellschaften. Zum anderen naturalisiert er die Differenzen zwischen imaginiertem »Europa« und imaginierter »Islamischer Welt«, neutralisiert gleichzeitig innere europäische Differenzen. Die Konstruktion der Bedrohung ist als phantasmatische Abwehrtechnik zur Mobilisierung eines exklusiven Euronationalismus zu verstehen, die dazu dient, Migranten auf Distanz zu halten und die Türkei auszuschließen. Wie Talal Asad feststellt, ist der Diskurs der europäischen Identität »a symptom of anxieties about non-Europeans« (Asad 2003: 161). Nur diese privilegierte konstitutive Hauptdifferenz kann den internen strukturellen Mangel

der kollektiven europäischen Identität verschleiern und eine harmonische Kollektivität ermöglichen.

Insofern kann, solange Europa sich von dieser politischen Phantasie des Nationalstaates nicht distanziert, kaum von seiner postnationalen Identität und über europäische Staatsbürgerschaft gesprochen werden. Der kosmopolitische Traum von einem offenen Europa hat, so zeigen der europäische Integrations- und Türkeidiskurs, die Grenzen des Nationalismus, Rassismus und Orientalismus nicht überwunden. Die Grenzen Europas werden mit dem institutionalisierten Selbstverständnis »Einheit in Vielfalt«, das vom Multikulturalismus der Nationalstaaten inspiriert scheint, nicht aufgehoben, sondern lediglich nach Osten verschoben. Die anti-kosmopolitische Figur des weißen, christlichen Europas erlebt eine politische Renaissance durch die erneute Ausgrenzung seines »anderen Selbst« (vgl. Römhild 2007: 214). Es bildet sich im Zuge seiner »Erfolgsgeschichte«, wobei die Kolonialgeschichte im Außen ausgeblendet und die Verfolgung von Minderheiten im Inneren von einem Phantasie-Objekt zum anderem verschoben wird.

Mit anderen Worten: Es geht nicht um falsche Repräsentationen, die die orientalen Realitäten missrepräsentieren, sondern um eine konstruierte Phantasie bzw. Wahrheit, die Machteffekte erzeugt. Die Bedrohungserzählungen über die Türkeiintegration und Integration von muslimischen Migranten sind als Abwehrstrategien des deutschen und europäischen exklusiven Diskurses zu verstehen. Sie verdecken die Mangelhaftigkeit des deutschen und europäischen Selbst und des türkischen Anderen und weisen den Wunsch des türkischen Anderen nach einem Beitritt in die EU und die Subjektivität von muslimischen Migranten zurück. An die Stelle des europäischen strukturellen Mangels wird ein türkisch-muslimisches Phantasie-Objekt gesetzt, das den Riss, der die Gesellschaft durchzieht, verdeckt. Der Mangel erlangt somit eine illusionäre Konsistenz und Kohärenz. Die exklusive orientalistische Phantasie begehrt, durch die stabilisierende Seite des Phantasmas eine europäische Gesellschaft zu regulieren, die soziale Antagonismen und innere Differenzen verleugnet, um dadurch ein handlungsfähiges europäisches Subjekt zu erzeugen.

Sonst könnte nicht erklärt werden, warum dieser exklusive Diskurs die Spielregeln in dem Moment verändern möchte, in dem die Türkei »fähig« wurde, gewisse politische Fortschritte für die »Selbstverfeinerung« in »Richtung Europa« zu erbringen und sich den europäischen politischen Normen anzupassen. Des Weiteren bliebe unklar, warum gerade die in der deutschen bzw. europäischen Gesellschaft geborenen nachkommenden Generationen als »nicht-assimilierbar« bzw. »integrationsunwillig« gekennzeichnet werden, nicht aber die Pioniergeneration.

Der »Dolch« des exklusiven Orientalismus scheint sich nun hinter dem Motto der sog. »Integrationsfähigkeit Europas« und »Nicht-Integrationsbereitschaft« von Migranten zu verschanzen.

In diesem ambivalenten dialogischen Formierungsprozess soll das türkische Andere in der Identitätsformation seiner selbst nicht passiv betrachtet werden. Die Performanzen des Diskurses des türkischen Anderen sollen nicht lediglich auf Reaktionen bzw. Imitationen reduziert werden. Die Türkei ist weder zerrissen zwischen »West und Ost«, »Modernität und Mittelalter« noch eine erfolgreiche Synthese dieser beiden Konstrukte. Sie ist vielmehr ein Ort, an dem soziale Spaltungen und Antagonismen erfahren, artikuliert, maskiert oder versetzt werden, wobei westliche Repräsentationen für verschiedene interne Macht- und Rechtfertigungsstrategien mobilisiert werden. Das türkische Andere gestaltet dabei seine Identität performativ mit, konstruiert Repräsentationen über Europa und den Westen, wobei deren Bedeutungen im türkischen Diskurs ambivalent bleiben. Die Ambivalenz ermöglicht widersprüchliche Bedeutungen, Repräsentationen und Spaltungen. Die westliche Zivilisation ist sozusagen ein Phantasma mit einem Januskopf²: Der Westen ist aggressiv und bedrohlich, steht aber auch für Fortschritt und Wohlstand. Man muss seine Geschwindigkeit erreichen und sich gleichzeitig von der Dekadenz befreien, um zu überleben, man muss aber auch ihm gegenüber immer wachsam bleiben.

Die türkische nationale Identität ist somit ein paradigmatisches Modell für »Dritte-Welt-Nationalismen«, bei denen die ambivalente Bedeutung des Westens eine zentrale Rolle spielt. Die türkischen Eliten hatten und haben eine zweifache Aufgabe: Sie müssen sich sowohl nach außen vor Europa als auch nach innen vor der »Nation« legitimieren. Diese Aufgabe wird durch eine mehrdeutige Diskursformation gemeistert. Eine Modernisierungs- und Demokratisierungsstrategie, die die als notwendig erachteten modernen Technologien und Normen der westlichen »Zivilisation« domestiziert und auf jene verzichtet, die für übermäßig gehalten werden. Die nach innen gerichteten Machtstrategien der türkischen modernistischen Eliten formieren sich in dieser Balance zwischen dem, was für gut und nützlich befunden, und dem, was als schlecht und schädlich angesehen wird (vgl. Ahiska 2005). Genau hier, in diesen inneren Grenzziehungstechniken, manifestiert sich die türkische Subjektivität. »Wir übernehmen die westliche Zivilisation nicht, um sie zu imitieren, sondern internalisieren jene Elemente, die unserem Körper ange-

2 Allein im Text der türkischen Nationalhymne wird die okzidentalistische Angst konstruiert. Sie fängt schon ermutigend mit den Worten an: »Fürchte dich nicht« (*Korkma*).

messen sind, um das Stadium der westlichen Zivilisation zu erreichen.« (Afet İnan 1968, zit.n. Kahraman 2002: 162f)

Den türkischen Gesamtdiskurs habe ich als Okzidentalismus bezeichnet, der den türkischen Akteuren einen autonomen Handlungsspielraum in der Begegnungspraxis mit den europäischen Diskursen anbietet. Es geht hierbei um die Formation eines Gesamtdiskurses, der sich aus der Kombination einer westlichen Konstruktion der Türkei mit einer türkischen Konstruktion vom Westen zusammensetzt. Dabei blicke ich nicht nur auf die ambivalente türkische Identität, in der das Bild und der Blick vom Westen ein integraler Bestandteil dieser Identität wurde, sondern betrachte explizit die widersprüchlichen Praktiken des türkischen Anderen sowie die nach innen gerichteten Machteffekte des Okzidentalismus. Wie der Orientalismus ist auch der Okzidentalismus als diskursive Reaktion des Anderen widersprüchlich. Er unterscheidet sich vom Orientalismus, aber er formiert sich nicht isoliert, sondern befindet sich in einem hegemonialen dialogischen Formierungsprozess mit ihm. Sein Verhältnis zum Westen resultiert aus einem Gefühl des Mangels bzw. des Verspätetseins, das den Identifikationsprozess mit dem Westen auf Dauer stellt. Die Konstruktion der türkischen Nation findet, wie Meltem Ahıska beobachtet, im Kontext eines vorgestellten Westens statt, anhand dessen die türkischen Eliten die »Defizite« beim lokalen Volk identifizieren und sie dann nach diesem imaginierten westlichen Modell »zivilisieren« wollen (vgl. Ahıska 2005).

»I understand the Turkish Revolution as Westernization. All the works achieved until today are nothing other than this. I would like to express my opinions on the defect of the Revolution from this point of view [...] As we westernize we should transfer the Western worldview, the Western mentality [...] We do not even have an encyclopaedia. The developed countries already have their own. What we should do is to translate them with some additions. Moreover, we have to translate all classical and main works of the West. We should add the works of the ancient Greece and Rome to them.« (Esat, zit.n. Ertuğrul 2000: 81)

Der modernistische türkische Blick hat sich historisch immer am Westen orientiert, ihn beantwortet und adressiert und sich darüber selbst reguliert. Die Begründung der republikanischen Reformen während zu Beginn des türkischen Nationsbildungsprozesses (ca. 1923-1932) lautete: »it was necessary to show that the mentality of Turkish nation was not different from that of the civilized social life« (Atatürk, zit.n. Ertuğrul

2000: 82).³ Der imaginierte Westen wird dabei zum Modell, an dem der türkische Diskurs selbst mit seinem politischen Diskurs konstruierend beteiligt ist. Es wird davon ausgegangen, dass der Westen die Türkei beobachtet, und unter der Vorstellung von diesem Blick betrachtet er sich selbst. Europa als »Superadressat« ist ein konstitutiver Aspekt der türkischen nationalen Identität, er strukturiert den türkischen Diskurs, konzipiert als imaginierter Zuhörer und Beobachter.

Die interne Teilungspraktik – zwischen Türkischsein und Nicht-Türkischsein – zwischen modern/fortschrittlich und feudal/rückschrittlich durch die dialogische Konstruktion von imaginärem Westlich- und Östlichsein im Außen und Innen, hatte in der frühen Phase der türkischen Republik das Ziel, eine harmonische türkische Gesellschaft nach einem vorgestellten westlichen Modell zu konstruieren. Alles, was mit dieser Imagination nicht vereinbar war, war »östlich« und »rückständig«, konstruierte interne Differenzen (islamisch-osmanische Tradition, ethnische und religiöse Differenzen etc.) und wurde verleugnet – nach dem Motto: Maskieren von Differenzen und Eliminierung der für rückständig gehaltenen Lokalitäten, um westlich und modern zu erscheinen. Die türkische nationale Identität wurde genau auf diesem Spannungsverhältnis zwischen imaginärem West und Ost konstruiert, das zwar nach wie vor präsent ist, jedoch bezüglich seiner Subjektpositionen im okzidentalistischen Diskurs eine Verschiebung erlebt. Paradoxerweise sind es gegenwärtig diese ausgeschlossenen internen »östlich-rückständigen« Subjekte, die nun zu Trägern des Europäisierungsprozesses, also zu Befürwortern der Türkei-Integration in die EU geworden sind. Die ehemaligen Träger des Modernisierungsprozesses (kemalistische Säkularisten) hingegen, die zum Ziel hatten, das Land auf einen »zeitgemäßen (westlichen) Zivilisationsstand« zu bringen, wirken nun der Integration entgegen.

Es formieren sich somit auch innerhalb des türkischen symbolischen Feldes zwei hegemoniale Blöcke. Wenn ich auf der deutschen bzw. europäischen Ebene zwischen einem pro-türkischen inklusiven und einem kontra-türkischen exklusiven Orientalismus unterschieden habe, so habe ich im Kontext des türkischen diskursiven Feldes zwischen einem kontra-europäischen nationalistischen und einem pro-europäischen pragmatischen Okzidentalismus unterschieden. Der kontra-europäische nationalistische Okzidentalismus versucht, über eine negative Zuschreibung Europas sich national zu konsolidieren. Europa sei demnach »unehrlich« und »doppelgesichtig«, behandle die Türkei nicht

3 Atatürk beantwortete eine Frage im Hinblick auf das Verbot des Fez während der sog. Hutreform.

gleich, »erzeuge« Minderheiten und stelle Bedingungen, die die Integrität des Staates bedrohen.

Der nationalistische Okzidentalismus verschiebt die Gegenwart und fokussiert sich auf eine vorgestellte Zukunft, die wiederum von der Vergangenheit überschattet ist. Auch in der Gegenwart spielt dieser Diskurs als ein historisches Konstrukt eine zentrale Rolle. Dieses ambivalente nationale Imaginäre ist mehr als eine Begeisterung oder ein Hassgefühl, es kennzeichnet die nach innen gerichteten zentralistischen Machtstrategien. Es ist jenes Dispositiv⁴, das die türkischen Machtstrukturen konsolidiert, indem es stetig Differenzen und Konflikte maskiert oder sie durch Bedrohungserzählungen als interne und externe Andere identifiziert und damit versucht, den gesellschaftlichen Dissens außer Kraft zu setzen. Es begrenzt, was vorzustellen ist und was nicht, was wahr und was falsch ist. Es ist eine mythische Vorstellung von Modernität, die unter mangelnder Historizität leidet. Es ist ein Modus der Repräsentation, der die Komplexität und Heterogenität der türkischen sowie der europäischen Gesellschaft auf ein nationales Deutungsmuster reduziert. Dies geschieht entweder durch die Unterdrückung oder durch die Aufhebung von Differenzen, indem die Vorstellung einer zeitlosen Polarisierung zwischen West und Ost in den Vordergrund gestellt wird.

Der nationalistische Diskurs unterscheidet nicht nur zwischen dem externen »West« und »Ost«, sondern konstruiert diese ebenfalls in der türkischen Gesellschaft. Mittels dieser Spaltung teilt er die türkische Gesellschaft in Freunde und Feinde, Patrioten und Verräter, Laizisten und islamische Fundamentalisten. Obwohl er sich nach außen richtet und Europa herauszufordern scheint, hat er unmittelbare innenpolitische Folgen. Mit Hilfe einer anti-imperialistischen Rhetorik versucht der Diskurs vor allem, jene innenpolitischen Dissense aufzulösen und Minderheiten zu disziplinieren, die sich während des fortschreitenden EU-Integrationsprozesses der Türkei öffentlich immer stärker artikulieren. Er okzidentalisiert die Minderheiten, die Ansprüche auf politische Rechte und auf Gleichstellung stellen. Der Diskurs bemüht sich, diesen

4 Foucaults Begriff des Dispositivs geht über den Diskurs hinaus, es stellt ein heterogenes Ensemble dar, das Diskurse, Institutionen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, kollektive Symbole, symbolische und/oder psychische Gewalt, wissenschaftliche Aussagen, kurzum, Gesagtes wie Ungesagtes einschließt. Das Dispositiv zeigt ein Netz zwischen verschiedenen sagbaren und sichtbaren Praktiken an (vgl. Foucault 1978: 119). Verbinden die Diskurse einzelne Aussagen nach bestimmten Formationsregeln, so stellen die Dispositive Anschlüsse von Diskursen, Praktiken und Macht dar (vgl. Seier 1999: 80), als ein komplexes Netzwerk von Macht und Herrschaftsbeziehungen (vgl. Lorey 1999: 94; Torfing 1999: 91).

»Riss« zu nähen, indem er Europa bzw. die EU als hinterhältig und unehrlich stigmatisiert und unterstellt, Europa wolle unter dem Deckmantel der Menschenrechte die Türkei spalten.

Der nationalistische Okzidentalismus bringt also zwei zentrale Performanzen hervor. Die erste ist: Mittels Bedrohungserzählungen stellt er die europäischen Institutionen unter Verdacht und die Legitimität der politischen Kriterien in Frage. Er neutralisiert innereuropäische Differenzen. Durch die Konstruktion einer solchen »unehrlichen« Europa-Repräsentation schafft er zweitens ein imaginär homogenes Türkischsein, indem innertürkische Differenzen und Identitäten maskiert werden. Er konstruiert anhand der Erzeugung einer geschichtslosen Familien-Simulation eine transhistorische ästhetische Nation. Diese Familie hat »ältere Brüder« und einen »Vater«, die die Mission übernommen haben, die Einheit der im öffentlichen Raum symbolisch konstruierten Familie vor internen »Nestbeschmutzern« und externen Feinden zu schützen. Die Familie setzt einen autoritären Vater voraus, der für Gehorsam, Disziplin und Geschlossenheit zuständig ist (vgl. Sarıbay 1995: 160ff). Der väterliche Staat muss daher geliebt werden, er hat viele Feinde und kaum Freunde. Alle diese symbolischen Figuren und Elemente bestimmen die Grenzen der Ordnung des okzidentalistischen Gesamtdiskurses, die stets durch interne (Minderheiten) und externe (Europa) Symptome versetzt werden. Der Staat wird dabei nicht als Institution, sondern vielmehr als eine ästhetische moralische Gemeinschaft konzipiert, die eine Ausdifferenzierung der Gesellschaft als Bedrohung wahrnimmt. Er wird nicht als eine gemeinsame öffentliche Institution, sondern als ein Gut, das bestimmte Besitzer hat, wahrgenommen.

Der (pro-europäische) pragmatische Diskurs hingegen akzentuiert die »Brückenfunktion«. Er orientiert sich am inklusiven orientalistischen Diskurs. Die Brücke wird somit das Medium der diskursiven Verknüpfung. An dieser Schnittstelle offenbart sich die dialogische Identifikation des Türkischen mit dem inklusiven Diskurs des europäischen Anderen. Hier wird die orientalistische Repräsentation angeeignet und der Blick des europäischen Anderen wirkt konstitutiv. Es formiert sich eine prekäre hegemoniale Übereinstimmung zwischen den deutschen und europäischen inklusiven Orientalisten und den türkischen pragmatischen Okzidentalisten, entlang der »Brückenfunktion« der Türkei und ihrer geostrategischen Relevanz sowie ihrer Demokratisierung und Stabilisierung durch den EU-Beitritt. Die Hegemonie des europäischen Diskurses scheint in dieser Hinsicht heute nunmehr weniger über ehemalige etatistische (nationalistische) Eliten im Zentrum hergestellt zu sein – was zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts sicherlich der Fall war – sondern vielmehr über die subalternen internen Anderen, die während des türki-

schen Nationsbildungsprozesses marginalisiert und maskiert wurden. Ein EU-Beitritt der Türkei bietet diesen internen Anderen diskursive und institutionelle Gelegenheiten und eine Legitimationsbasis an, ihre politische Subjektivität zu artikulieren. Es wird als eine Metapher für den politisch-rechtlichen Kampf gegenüber dem etablierten nationalistischen säkularistischen Dispositiv verstanden. Es ist genau diese »heimliche Allianz«, diese diskursive Verschränkung zwischen europäischem inklusivem Diskurs und ausgeschlossenen symptomatischen Stimmen, die die nationalistisch-säkularistische symbolische Ordnung versetzt und nationalistische Bedrohungserzählungen hervorruft. Die Effekte dieser symptomatischen Wirkung führen zu einer massiven Zunahme des Nationalismus in der Türkei, der sich in den hysterischen Massenmobilisierungen in den Großstädten der Türkei manifestiert.

Der politische Islam taucht als Symptom des säkularistischen Diskurses bzw. Dispositivs auf. Es gilt zu unterstreichen, dass der pragmatische islamistische Diskurs sich kaum vom türkischen Nationalismus distanziert, er formiert sich mit eigener »versöhnlich-toleranter« nationalistischer Rhetorik, wobei die Bedeutung Europas auch für ihn ambivalent bleibt, insbesondere wenn Minderheitenrechte thematisiert werden. Genau hier hört sein dialogischer »Kommunikationszusammenhang« mit dem inklusiven orientalistischen Diskurs auf. Es entsteht eine symbolische Lücke, sein okzidentalistischer Diskurs stößt an seine externen Grenzen. Auf diesem thematischen Feld integriert das »unehrliche Europa« den nationalistischen und pragmatischen Diskurs entsprechend der Devise: Wir sind alle »orientale« muslimische Brüder und Schwestern, die mit europäischen Fremden nicht verglichen werden dürfen. Beide Positionen, eingebettet im okzidentalistischen Imaginären, lassen sich also verschränken, indem sie nicht nur ein ideales Bild von einer harmonischen »östlichen« Türkei konstruieren, sondern gleichzeitig eine einheitliche negative Europa-Repräsentation entgegenstellen. Während die Aussagen über »türkische Sensibilitäten«, »europäische Doppelgesichtigkeit« und »Erzeugung von Minderheiten« die nationalistische Positionierung des okzidentalistischen Diskurses zeigen, signalisieren die Aussagen »die türkische Brückenfunktion« bzw. »das türkische Modell« eine pragmatische Positionierung des okzidentalistischen Diskurses. Für beide werden die politischen gesellschaftlichen Reformen weniger als eine Lösung aktueller politischer und sozialer Probleme, sondern vielmehr entweder als Kodex und Symbol einer gewünschten oder als Bedrohung einer gefürchteten Verwestlichung angesehen, wobei der imaginäre Blick des europäischen Anderen konstitutiv wirkt.

