

III Der Kampf der Intellektuellen um die türkische Modernisierung

III.1 EINBLICKE IN DIE DISKUSSION IN DER PERIODE NACH 1980

Diskurse zur *Krise des türkischen Staats*, der *Krise des republikanischen Regimes*, der *Krise der Intellektuellen* (Ayдын)¹ und zur *Identitätskrise der Gesellschaft* rücken seit den 1980er-Jahren in den Mittelpunkt der Debatten über die kritische Evaluierung der Modernisierungsgeschichte, über den Aufstieg der zivilgesellschaftlichen Kräfte und über den Demokratisierungsprozess in der Türkei. Dabei fällt auf, dass die verschiedenen intellektuellen Gruppen besonders im öffentlichen Diskurs über die Identitätskrise des Landes viele thematische Übereinstimmungen haben. Im Folgenden werden zentrale Themen und Argumentationslinien dieser post-kemalistischen Diskurse einleitend kurz skizziert.

1 Im Türkischen gibt es drei Begriffe, mit denen das Wort Intellektueller übersetzt wird: *Münevver*, *Aydın* und *Entellektüel*. Obwohl alle drei auch synonym füreinander verwendet werden können, beziehen sie sich im Einzelnen auf verschiedene Perioden, unterschiedliche Akteure und soziale Kontexte – d.h. sie haben unterschiedliche Bedeutungen und ideologische Konnotationen. Hier sei angemerkt, dass diese unterschiedlichen Bedeutungen selbst Gegenstand der politischen Kämpfe sind und daher in den jeweiligen sozialen und geschichtlichen Kontexten ausgehandelt werden. Auf die unterschiedlichen Bedeutungen dieser Begriffe wird in späteren Teilen der Arbeit näher eingegangen. Hier genügt es, im Allgemeinen anzumerken, dass *Münevver* eher für den osmanischen Intellektuellen steht und in der Periode nach 1980 im Zusammenhang mit islamischen Intellektuellen verwendet wird, während *Aydın* eher im Sinne des kemalistischen Intellektuellen der Republik Anwendung findet. Mit dem Begriff des *Entellektüel* wird die neue intellektuelle Figur des „oppositionellen“ Intellektuellen, der nach 1980 in der politischen Öffentlichkeit erschienen ist und das zentralistische, republikanische Projekt kritisiert, bezeichnet. Um eine begriffliche Verwirrung zu vermeiden, werde ich, wo es angebracht ist, den entsprechenden türkischen Begriff in Klammer setzen.

Der Soziologe Çağlar Keyder diagnostiziert die Identitätskrise in erster Linie als Legitimitätskrise des türkischen Staats (s. Keyder 1995: 151). Die republikanische Elite mit der Staatsmacht im Rücken habe zwar die Mission übernommen, die Gesellschaft zu modernisieren, habe damit aber, einer „eingeschränkten Modernisierungsstrategie“ folgend, den Individuen ihre Rechte, ihre Entscheidungs- und Gedankenfreiheit vorenthalten (s. ebd. 155). Parallel zu einer Änderung der Kräfteverhältnisse konstatiert Keyder auch ein Wechsel in der Positionierung der Intellektuellen:

„Wir erkennen die jetzige Krise des Staats daran, dass diese Gleichgewichte sich ändern. Der Staat ist nicht mehr in der Lage, seine populistischen Versprechungen zu erfüllen, die Bourgeoisie möchte sich von der staatlichen Bevormundung befreien. Das Wichtigste ist aber, dass die Intellektuellen, die damals als *Intelligentia* die Erhabenheit des Staats verteidigt hatten, heute an der Seite der zivilgesellschaftlichen Kräfte für das Erhalten der Grundrechte und der Freiheiten vor dem Staat kämpfen.“ (Ebd.: 155; aus dem Türkischen übersetzt durch die Autorin Anil Al-Rebholz [ÜAAR])

Für Keyder stehen die Intellektuellen daher – auch angesichts der globalen Entwicklungen – vor der Aufgabe, ein neues Staatsmodell und ein neues Politikverständnis zu entwickeln (s. ebd.). Anders als Keyder, der die Identitätskrise der Türkei als Staatskrise bezeichnet, versteht der Kolumnist Cengiz Çandar den Kemalismus als offizielle Staatsideologie und somit als Hauptproblematik der Türkei. Als einer der prominentesten Befürworter der Ideologie des Zweiten Republikanismus² konstatiert Çandar: „Ohne sich mit dem Kemalismus auseinanderzusetzen, davon Abschied zu nehmen, scheint es für die Türkei unmöglich zu sein, einen Ideensprung nach vorne zu machen, sich zu demokratisieren, das 21. Jahrhundert zu erobern“ (Çandar 1995: 439).³ Um sich mit dem Kemalismus auseinanderzusetzen, müssten seiner Auffassung nach zunächst die republikanischen Intellektuellen (Aydin) und ihre Funktion zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden. Indem sie nämlich den europäischen Positivismus und Jakobinismus vertraten, die der türkischen Kultur und Geschichte fremd seien, hätten sie sich auch vom Volk entfremdet. In diesem Kontext zeuge der in den 1990er-Jahren populäre Diskurs über die Versöhnung mit der eigenen Geschichte vom Wunsch der „neuen Intellektuellen“ (Entellektüel), auf das Volk zuzugehen. Für Çandar zählen zu diesen neuen Intellektuellen die Befürworter des Neo-Osmanismus, des Zweiten Republikanismus, aber auch die muslimischen Demokraten, die sich in Gegnerschaft zum Kemalismus zusammenschließen:

2 Zum Begriff *Zweiter Republikanismus* siehe Kapitel IV und VIII.

„Die ‚neue intellektuelle Figur‘ befindet sich am Punkt der Abrechnung mit dem Kemalismus. Es kann kein Zufall sein, dass verschiedene Strömungen, die von den Neo-Osmanen, den Vertretern des Zweiten Republikanismus bis zu den muslimischen Demokraten reichen, danach streben, die Tradition mit westlichen Prinzipien zu vereinbaren, sich zusammenzufinden an jenem Punkt der Abrechnung mit einer Art des Kemalismus, d.h. der ‚Abrechnung mit der offiziellen Staatsideologie‘.“ (Ebd.: 440; ÜAAR)

Aus dieser Perspektive, so folgert Çandar, seien der Laizismus der Türkei ein Staatslaizismus, die Geschichte der Türkei eine *offizielle Geschichte*, der Nationalismus in der Türkei ein *Staatsnationalismus* und die republikanischen Intellektuellen (Aydın) *totalitäre Staatsintellektuelle* (s. ebd.: 442). Çandar kommt zu dem Schluss, dass alle sozialen Gruppen – abgesehen von den bürokratischen Eliten – unter diesen repressiven Strukturen zu leiden hätten:

„Unter dieser Art von anatolischem Türkismus, der eine steinharte Struktur abbildet, der die osmanische Vergangenheit schwarz malt, den Islam nicht aushalten kann, diese gegenüber dem Pluralismus feindselige, autokratische Struktur, schadet und unterdrückt in erster Linie Muslime, Liberale, Sozialisten, Kommunisten und Kurden, aber auch verschiedene andere ethnische und kulturelle Identitäten, wie die nicht-christlichen Minderheiten, die dank des Osmanismus im Rahmen des damaligen Millet-Systems ihre Legitimität hatten (ihre Existenz, ihr soziales Leben hatte Legitimität) – kurz, alle außerhalb der bürokratischen Eliten, die Intellektuellen eingeschlossen – werden von dieser Struktur betroffen sein.“ (Ebd.; ÜAAR)

Die so genannten republikanischen oder kemalistischen Intellektuellen (Aydın) werden von diesen *postkemalistisch-liberalen* Diskursen als Hauptagenten der offiziellen Staatsideologie identifiziert. Wie wird über diese Intellektuelle gesprochen, welches Bild der republikanischen Intellektuellen wird in diesen kritischen Diskursen konstruiert? Für den Politologen Mehmet Ali Kılıçbay ist es vor allem ihre Rolle als Funktionäre des türkischen Staats (als Beamte *im* Staat und *für* den Staat) und als Missionare, durch die die republikanischen Intellektuellen sich charakterisieren lassen (s. Kılıçbay 1995: 176). Kılıçbay verfolgt die Entstehung dieses Intellektuellentypus (Aydın) bis in die Tanzimat-Periode³ zurück und betont dessen grenzenlose Bewunderung der westlichen Zivilisation, in der er die Ursache für die missionarische Haltung gegenüber dem einfachen Volk und auch die Ursache für den Konflikt zwischen Volk und Intellektuellem (Aydın) sieht (s. ebd.). Darüber hinaus betont Kılıçbay die „Retterhaltung“ der

3 Reformperiode (1839-1876), in der zunächst das Militärwesen reformiert wurde, dann die Durchführung säkularer Reformen erfolgte. Näheres dazu in Kapitel IV.

Intellektuellen gegenüber dem Volk und erkennt die Wurzeln dieser Haltung in der staatlichen Herkunft der osmanischen Intellektuellen (Aydın):

„Die osmanischen Intellektuellen, da sie notwendigerweise vom Staat abstammten, haben im Rahmen der herrschenden osmanischen Ideologie das Volk als Gottes Anvertraute gesehen und sich zu einer Rettungsmission verpflichtet gefühlt. Dies impliziert auch das Recht zu entscheiden, was für das Volk besser sei. Die Wurzeln des für die republikanische Periode spezifischen Spruches *Für das Volk, trotz des Volkes* liegen auch hier. In diesem Zusammenhang hat der türkische Intellektuelle (Aydın), der das Volk als zu bevormundende und zu behütende Masse sieht, in manchen Zeiten nicht gezögert und daran geglaubt, sich im Namen des Volkes zu opfern.“ (Ebd.: 177; Hervorh. durch die Autorin; ÜAAR)

Als weiteres Merkmal des republikanischen Intellektuellen benennt Kılıçbay den eklektischen Charakter seiner intellektuellen Quellen (s. ebd.). Obwohl der Islam die Quelle der türkischen Intellektuellen bildete, so Kılıçbay, orientierte sich dieser an der westlichen Zivilisation und versuchte, mit einer Von-oben-herab-Haltung diese fremde Zivilisation, die darüber hinaus von der christlichen Kultur geprägt sei und mit dem Islam konkurriere, in die eigene Geografie einzupflanzen und diese Zivilisation dem Volk aufzuzwingen (s. ebd. 178). In Abgrenzung dazu sei die muslimisch-intellektuelle Figur entstanden, die sich eher auf islamische Quellen beziehe; hier sieht Kılıçbay auch die Gründe für den heutigen islamischen Fundamentalismus in der Türkei. Zusammenfassend kennzeichne den republikanischen Intellektuellen (Aydın) eine *traumatische Spaltung*, basierend auf einer eklektischen Kultur, und daher weise er auch paranoide und schizophrene Charaktereigenschaften auf (s. ebd.). Auch sein Bild des Westens entspreche nicht der Wahrheit und Kılıçbay kritisiert, dass der türkische Intellektuelle (Aydın) den Westen aus dem Osten heraus interpretiere und verstehe (s. ebd.). Er zieht daraus den Schluss, dass der türkische Intellektuelle (Aydın) – weil er die Mission, das Volk aufzuklären übernommen habe – selbst im Dunkeln geblieben sei und sich selbst nicht aufklären konnte. Die Lösung sieht Kılıçbay darin, dass sich der türkische Intellektuelle (Aydın) in einen *Entellektüel* verwandele oder dass der *Entellektüel* über den Aydın triumphiere (s. ebd. 179).

Alle oben dargestellten *post-kemalistischen Ansätze* teilen auffällige thematische Gemeinsamkeiten: Ab den 1980er-Jahren wird eine Identitätskrise des Landes festgestellt, die sich in den 1990er-Jahren intensiviere, und die daraus folgende Analyse wird auf diesen Erkenntnissen aufgebaut. Unter dem Begriff Identitätskrise werden mehrere Krisen subsumiert: die Legitimitätskrise des tür-

kischen Staates, die Krise der offiziellen Ideologie, die Krise der kemalistischen Intellektuellen (Aydn), die Krise des türkischen Nationalismus, die Krise des republikanischen Modells der Modernisierung. Auch teilen alle diese Diskurse ein „kritisches“ Bild über die zentralistische Modernisierungsgeschichte, ein „kritisches“ Verständnis über das Verhältnis zwischen republikanischem Aydn und türkischem Staat und seiner Verehrung der westlichen Zivilisation – entfremdet von der eigenen Kultur (und damit dem Islam).

Als Lösung, als Ausgang aus der umfassenden Krise des politischen Systems wird dagegen das Demokratisierungspotenzial zivilgesellschaftlicher Kräfte betont, eine Befreiung des Islams vom strengen Laizismus des Staats vorgeschlagen und für gesellschaftlichen Pluralismus, die Befreiung der Individuen, die Anerkennung der Rechte und Freiheiten ethnischer, religiöser und kultureller Identitäten plädiert. Die Entstehung einer neuen intellektuellen Figur, frei von der Missionierungs- und Rettungshaltung der Aydn ist der letzte Eckpunkt dieses diskursiven politischen Projekts. Die komplizierten Verhältnisse um das Staats-Elite-Modernisierungsprojekt bilden das gemeinsame diskursive Terrain der oben genannten post-kemalistischen Ansätze. Deshalb ist es erforderlich, die historischen Ursachen dieser Verhältnisse näher zu beleuchten.

Im folgenden Teil wird, zusätzlich zur Erläuterung des komplizierten Verhältnisses zwischen Staat, Elite und Modernisierungsbemühungen im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik, auch eine selektive und teilweise Rekonstruktion der „kritischen“ Narrative über diese Modernisierungsreformen unternommen. Eine Problematisierung und Dekonstruktion dieser gegenüber der Modernisierungsgeschichte der Republik kritisch eingestellten Studien soll dazu dienen, die Spuren heutiger politischer Konflikte im wissenschaftlich-akademischen Diskurs bis in die nahe Vergangenheit zurückzuverfolgen.

III.2 DIE UMSCHREIBUNG DER MODERNISIERUNGSGESCHICHTE DURCH POSTKEMALISTISCHE INTELLEKTUELLE

Der Beginn der Modernisierungsbemühungen in der Türkei wird sogar bis in die so genannte Tulpenperiode (*lale devri*, 1718-1730) zurückverfolgt (s. Belge 1983b: 126). Die Modernisierungsreformen, die angesichts der Überlegenheit des Westens im Zusammenhang mit immer mehr militärischen Niederlagen des Osmanischen Reiches einhergingen, wurden zunächst im Militärwesen und in technischen Bereichen eingeführt. Um den Transfer des technischen Wissens aus Europa zu sichern, wurden drei Strategien verfolgt: Die Experten aus dem jewei-

ligen Fach wurden ins Osmanische Reich eingeladen oder zukünftige Experten wurden für eine Ausbildung nach Europa geschickt, um in einem zweiten Schritt Bildungsinstitutionen im Osmanischen Reich zu gründen, damit wiederum Experten ausgebildet werden können. (Belge 1983b: 124)

Diese Wissenstransfers zusammen mit der Eröffnung und der Gründung neuer Institutionen (Militärschulen, medizinische, juristische und Ingenieur-Fakultäten) im Osmanischen Reich haben auch einen eigenen Prozess der Elitenformation initiiert. Mit der Entstehung der Bürokratie-Intellektuellen und der osmanischen Intellektuellen (Münevver) in der Tanzimat-Periode entstehen gleichzeitig auch Gegenbewegungen zu den Modernisierungsreformen. Im Modernisierungsprozess hatten die Intellektuellen eine besondere Rolle, waren sie doch Akteure und zugleich Betroffene dieser Prozesse: einerseits Träger der Modernisierungs-ideologie und zugleich die Exekutive der Staatsreformen, andererseits auch Kritiker des Modernisierungsprozesses. Somit gelang die Einsetzung der Reformen keineswegs reibungslos. Die Meinungsunterschiede zwischen dem Sultan und seinen Bürokraten und den Intellektuellen gehören gleichfalls zu diesem Prozess. Folglich muss von einem komplizierten Verhältnis zwischen Modernisierungs-ideologie, den Staatsaktivitäten und der Eliteformation in der Geschichte der Modernisierungsreformen gesprochen werden. Daher ist die Geschichte der Modernisierungsversuche selbst komplex und beinhaltet sowohl die Geschichte der Reformen als auch eine Gegenversion dieser Geschichte, die von den Gegnern der Reformen getragen wird.

In der Literatur wird das Auftauchen der Intellektuellen als gesellschaftliche Gruppe bis in die Tanzimat-Periode⁴ zurückverfolgt.⁵ Über das enge Verhältnis zwischen den Bürokratie-Intellektuellen und dem Osmanischen Staat⁶, sogar über die Verstrickung der beiden Identitäten der Bürokraten als Intellektuelle und als Bürokraten (Belge 1983b: 124) besteht in der Literatur weitgehender

4 Tanzimat bedeutet im Osmanischen soviel wie *Regelungen* und deutet auf eine wichtige Periode (1839-1878) in der osmanischen Geschichte hin, in der viele – vom Westen inspirierte – politische und soziale Reformen intensiv ins Reich eingeführt wurden (s. Mardin 2000: 3).

5 Die erste Figur des Intellektuellen (Aydın), wie wir den Begriff heute verstehen, entsteht, so notiert der Politikwissenschaftler Yavuz G. Yıldız, im Osmanischen Reich erst mit der Tanzimat-Periode (s. Yıldız 1995: 362). Die Entstehung der ersten osmanischen Münevver wird dagegen in der Geschichte noch weiter zurück auf die Gründung einer Übersetzungskammer im Jahr 1821 innerhalb des außenpolitischen Ministeriums datiert. Wegen des griechischen Nationalaufstands wurden die Fener-Griechen, die bis dahin die Übersetzungsaufgaben des Reichs wahrnahmen, entlassen (s. ebd. 364).

6 Die Bürokratie-Intellektuellen der Tanzimat Periode, die zugleich den Prototypen des osmanischen Intellektuellen bilden, sind für Yıldız in der Macht – im Staat – geboren worden (s. Yıldız 1995: 363).

Konsens. Auch über die damit im Zusammenhang stehende Hauptproblematik der Reformer, die die Frage umtreibt: „Wie können wir diesen Staat retten?“ (s. Tunaya 1983: 238)

Neben der Betonung des staatszentrierten Charakters der Reformen wird in der Literatur das Begehren der westlichen Zivilisation seitens der osmanischen Intellektuellen als Treiber der Modernisierungsinitiativen hervorgehoben. Europa, der Westen, die westliche Zivilisation, deren gesellschaftliche Ordnung sowie die europäischen Institutionen wurden von den osmanischen Intellektuellen begehrt. So berichtet Cemil Meriç von der Schwärmerei des Namık Kemal, eines berühmten neo-osmanischen Intellektuellen. Kemal lobt in einem seiner Artikel mit dem Titel „London“ westliche Institutionen: das Parlament, die Gerichte, die Universität, Druckereien und die Akademie der Wissenschaften. Es gäbe drei Quellen, die die Pracht und den Reichtum Europas begründeten: Freiheit, Gleichheit und die Arbeitsteilung (s. Meriç 1983a: 237). Trotz des Begehrens und der Sehnsucht nach Fortschritt und nach westlicher Zivilisation wird eine Distanz zwischen dem, was begehrt wird und dem, was die eigene kulturelle Identität betrifft, wahrgenommen und bleibt als Anlass zur Sorge bestehen (s. Belge 1983b:124).

Auch die Reaktionen auf die Modernisierungsmaßnahmen seitens der osmanischen Intellektuellen sind wichtiger Teil der Geschichtsschreibung über die Reformen im Osmanischen Reich. In dieser Hinsicht verdienen die neo-osmanischen Intellektuellen⁷ eine besondere Aufmerksamkeit, da sie historisch die ersten sind, die die Modernisierungspolitik der osmanischen Bürokraten kritisiert haben. Die Neo-Osmanen äußerten ihre Unzufriedenheit über die Reformen: Bürokraten und Intellektuelle des Sultans würden die Regeln der Scharia nicht beachten; die Bürokratie vernachlässige ihre eigene Kultur, indem sie einen oberflächlichen, westlichen Lebensstil und Kultur imitiere. Den Kern der westlichen Zivilisation hätten sie nie richtig verstanden. Sie hätten sich vielmehr von

7 Neo-Osmanen sind die Kritiker der Reformen des Sultans und seinen Bürokraten in der Tanzimat-Periode. Zu ihnen zählen berühmte Literaten und Schriftsteller, aber auch Staatsmänner wie Namık Kemal, Şinasi und Ziya Paşa. Die Gesellschaft wurde am 10. August 1867 bei einem Treffen im Herrenhaus von Ziya Paşa in Istanbul in Anwesenheit von Namık Kemal, Nuri, Suavi, Mehmed Bey, Reşad Bey und Rifat Bey gegründet (s. Mardin 2000: 44). Die Neo-Osmanen formieren sich als Reaktion auf die Diktatur des Sultans und seiner Bürokraten in der Tanzimat- Periode. Trotz ihrer Kritik an dieser Regierung muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass sie als Beamte in staatlichen Institutionen prestigeträchtige Positionen inne hatten (s. Yıldız 1995: 365).

den großen Volksmassen distanziert und durch einen luxuriösen Konsum westlicher Waren differenziert (s. Mardin 1983: 247).⁸

Die türkische Modernisierungsgeschichte ist ein umkämpftes diskursives Terrain, innerhalb dessen die verschiedenen Darstellungen der Geschichte miteinander konkurrieren und sich gegnerische intellektuelle Fronten bilden. Seit Ende der 1960er- und 1970er-Jahre wurde sie erneut von den post-kemalistischen akademischen Intellektuellen thematisiert, und es wurde versucht, eine alternative Version zu entwerfen. Welche alternative Version der Modernisierungsgeschichte wird von den kritisch eingestellten Autoren formuliert? Welche narrativen Elemente und Strategien beinhaltet diese Version? Der Politikwissenschaftler Tarık Zafer Tunaya nennt als Eigenschaften der Reformbewegungen des 18. Jahrhunderts im Osmanischen Reich: *individuell, von oben herab* und *fragmentarisch* (s. Tunaya 1983: 238). Darüber hinaus stellt er fest, dass die Reformen weder eine Basis in der Bevölkerung hatten noch eine Öffentlichkeit, welche die Bedeutung der Reformen hätte verstehen können, geschaffen werden konnte:

„Deshalb hatten die Reformen immer einen zentralistischen Charakter. Die osmanische Bevölkerung hat nicht von sich selbst ihre individuellen Rechte eingefordert. Diese sind von Zeit zu Zeit vom Sultan erlassen worden. Darin besteht der entscheidende Unterschied zwischen den Reformbewegungen im Osmanischen Reich und den späteren Aufständen in Europa. Den Reformbewegungen des Reiches fehlte ein Volk, das um seine Freiheit kämpfte. Da die Reformen sich auf den militärischen Bereich beschränkten, waren sie fragmentarisch. Zwar haben diese auch auf die anderen Bereiche gewirkt. Dennoch sind diese Wirkungen nicht das Produkt systematischer Reformen gewesen.“ (Ebd.; ÜAAR)

Auch der Wirtschaftsprofessor İdris Küçükömer steht der Modernisierungsgeschichte des Osmanischen Reichs kritisch gegenüber. Er stellt fest, dass die Reformbewegungen hauptsächlich von zwei politischen Strömungen, der laizistisch-prowestlichen und der islamistischen-proöstlichen, getragen wurden und identifiziert die *imitierende Übertragung* als Hauptcharakteristik der Reformbemühungen seitens der laizistisch-prowestlichen Eliten:

„Indem sie nach Verwestlichung strebten, haben die prowestlichen Eliten einige Institutionen des Westens, besonders militärische, kulturelle, politische und Bildungsinstitutionen

8 Diese Kritik an einem imitierten westlichen Lebensstil begründete eine ganze Literaturtradition, in der mit lebendigen und eigenartigen Romanfiguren die schillernde Szenerie ironisch überhöht und satirisch dargestellt wurde. Die Schriftsteller – von der Tanzimat-Periode bis zur Republik – kritisierten diese Personen mit ihrem vorgeblichen Anspruch auf einen westlichen Lebensstil und dessen Verhaltensweisen rücksichtslos und gaben diese in ihren Werken und Romanen der Lächerlichkeit preis.

kopiert. Dabei haben sie den Laizismus als Rettungsprinzip gesehen. [...] Indem sie die Institutionen, die für die Wirtschaftsstruktur des Westens spezifisch sind, kopierten, wurde angenommen, dass eine Zivilgesellschaft im europäischen Sinne aufgebaut werden konnte.“ (Küçükömer 1983:248; ÜAAR)

Die Fortsetzung des imitierenden Charakters der Reformbemühungen wird von Murat Belge auch für die republikanische Periode festgestellt. Er führt die Unterscheidung zwischen *westlich* (Batılı) und *pro-westlich* (Batıcı) ein und macht auf den imaginären, konstruierten Charakter des Westens, auf den sich die Elite bezieht, aufmerksam:

„Da die Verwestlichung des Staats als Ziel festgesetzt wurde, erschien immer die technologische Überlegenheit des Westens als dessen attraktivste Seite. Hingegen wurden die ebenso wichtigen Teile, die die Komplexität des Westens ausmachen – wie ‚Zivilgesellschaft‘ und ‚Demokratie‘ – nicht als besonders erstrebenswerte Ziele wahrgenommen. Ganz im Gegenteil war es die pro-westliche Elite, die den Westen nach ihrer Definition einzuholen versuchte, indem sie die Gesellschaft mit dem Einsetzen einer Von-oben-nach-unten-Methode dazu gezwungen hatte. Erreichte der Westen seine heutige Zivilisation, indem er während seiner spezifischen Geschichte die Individuen vom Staat emanzipierte, versuchte die Türkei, diesen Zivilisationsstand durch den Staat zu erreichen. Somit ist die pro-westliche Elite eigentlich der vom Westen am meisten abweichende, widersprüchlichste Typ gewesen.“ (Belge 1983a: 262; ÜAAR)

Diese „kritischen“ Erzählungen über die Modernisierung der Türkei und die Rolle der Intellektuellen (Aydın) und der Staatselite sind so einflussreich gewesen und haben so viel Resonanz gefunden, dass Schlussfolgerungen daraus bis heute die Prämissen und den Ansatz der wissenschaftlichen Studien über die Intellektuellen in der Türkei bestimmen. Der durch die Intellektuellen ausgeübte Zwang auf die Gesellschaft wird auch von Hilal Onur als Hauptmerkmal der Reformbemühungen betont. Sie stellt fest, dass die „Machtorientierung der Intellektuellen und ihre Tendenz zur Rekrutierung der unvorbereiteten Gesellschaft für Reformen – und zwar mit Hilfe der staatlichen Macht“ (s. Onur 1999: 70) – bis heute die türkische Ideengeschichte beeinflusst. Darüber hinaus macht Onur die Intellektuellen für die Identitätskrise der Türkei verantwortlich: „Wenn heute die Gesellschaft der Türkei eine Identitätskrise zwischen Ost und West durchlebt, die längst gelöst sein müsste, so haben hier Intellektuelle, die mit der staatlichen Macht im Rücken die Gesellschaft in allen Beziehungen bevormundet und zu Wandlungen gezwungen haben, keine geringe Verantwortung.“ (Ebd.)

Worauf ich an dieser Stelle aufmerksam machen möchte, sind die Gemeinsamkeiten in den Erzählstrategien der oben zitierten Passagen. Als kritische Studien über die Geschichte der Modernisierung im Osmanischen Reich und in der Türkei teilen diese viele gemeinsame inhaltliche Punkte: Die gemeinsame Folgerung ist, dass die osmanischen Intellektuellen die westliche Zivilisation und deren Grundlage, nämlich individuelle Freiheiten, Demokratie und das parlamentarische System, nicht verstanden hätten. Darüber hinaus wurden die Intellektuellen und Staatseliten im Dienste des Staats – der gegen den Willen des Volks zum Teil mit gewalttätigen Maßnahmen Reformen einzusetzen versuchte – als Gegner der eigenen Kultur erklärt. Sie wären demnach auch jene, die für das Leiden des Volks unter der Identitätskrise und dem Hin-und-hergerissen-Sein zwischen westlichen und östlichen Werten verantwortlich gemacht werden sollten.

Meines Erachtens haben diese vermeintlich „kritischen“ Ansätze einen normativen Charakter, der auf bestimmten Annahmen, dichotomen Begrifflichkeiten und Vergleichsmustern basiert.⁹ Zugespitzt formuliert, liegt allen Aussagen ein einheitlicher, statischer Identitätsbegriff zugrunde. Der Westen wäre demnach eine Einheit in sich selbst, während die Türkei unter einem Identitätskonflikt leiden müsse. Der Westen stünde demnach für individuelle Freiheiten und gut funktionierende Demokratien, während im Osten Gewalt und Chaos herrschten. Während die westlichen Intellektuellen in der Lage seien, ihre Talente und Fähigkeiten im Dienst des Volks einzusetzen, benutzten die Intellektuellen im Osten ihre, um sie gegen das Volk zu richten. Hatte im Westen die Modernisierung von unten in Übereinstimmung mit den Wünschen des Volks stattgefunden, so sei sie im Osten gegen die Wünsche des Volkes von oben durchgesetzt worden.

Obwohl die Kritiker der osmanischen und republikanischen Verwestlichungsreformen die bürokratischen Eliten der Vergangenheit und kemalistischen Intellektuellen von heute somit beschuldigen, dass sie nicht verstanden hätten, was den „wirklichen“ Westen und westliche Zivilisation ausmachten, reproduzieren sie selbst, indem sie von einem *Westen* sprechen, einen *imagainären Westen*. Indem sie das Modernisierungsprojekt der Eliten nur als ein *imitierendes Projekt*, nur als eine *Kopie des Westens* definieren, stellen sie eine Metaphysik des Verhältnisses zwischen dem Westen und der Türkei her, die die interessantesten Fragestellungen – „Wie wurde dieser imaginäre Westen in den Modernisierungsbewegungen eingesetzt?“ oder „Welche Rolle spielten diese idealisierten

9 Auf die weit verbreitete, aber irreführende Verwendung von essentialistischen Konzeptualisierungen von „Orient versus Okzident“ bei Zivilgesellschafts- und Verwestlichungsdebatten der Türkei wird auch durch den Politologen Gazi Çağlar kritisch hingewiesen und die analytische Tauglichkeit solcher Ansätze wird radikal abgelehnt. Siehe dazu Çağlar (2003: 14ff.).

Vorstellungen vom Westen tatsächlich in den Reformen?“ – verhindert. Damit zusammenhängend wird auch eine ahistorische Version der Geschichte der Reformbewegungen reproduziert, die die geschichtsspezifischen Machtkämpfe und die Widersprüche zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen überdeckt.

Wichtiger ist es aber, einerseits aufzuzeigen, mit welchen dichotomen Begriffspaaren diese Diskurse funktionieren und andererseits gilt es herauszufinden, wie beim Aufbau bestimmter Positionierungen in einer politischen Kontroverse zwischen den sozialen Akteuren auf diese Diskurse Bezug genommen wird. Eine Dekonstruktion der oben genannten Diskurse über die türkische Modernisierung wird zeigen, dass sie entlang der Parteien und Fronten dichotome Identitäten herstellen und durch diese Sinn erzeugen: Reforme vs. Traditionalisten, Prowestliche vs. Proöstliche, Zentrum (Palast) vs. Peripherie (Volk) und Elite (Bürokraten und Intellektuelle) vs. Bevölkerung. Entlang dieser Dichotomien werden noch heute politische Positionen bezogen und die Grenzen zwischen den Parteien festgelegt.

Das Dreieck *Staat-Elite-Modernisierung* stellt noch heute das diskursive Terrain dar, auf dem politische Kämpfe stattfinden, wo durch den *Identitätskrise-der-Türkei-Diskurs* neue politische Projekte entworfen werden und neue Definitionen von eigen vs. anders, von Moderne vs. Tradition, von Europa vs. Orient, von lokal vs. universal, von Staat vs. Zivilgesellschaft, von Intellektuellen vs. Volk und republikanisch vs. demokratisch ausgehandelt werden.

III.2.1 Vom osmanischen Bürokraten und kemalistischen Intellektuellen (Aydın) bis zum konservativ-islamischen Intellektuellen (Münevver) und liberal-demokratischen Intellektuellen (Entellektüel)

Zusammenhängend mit dem Wissenstransfer aus Europa und dem davon abhängenden Wissensproduktionsprozess nehmen auch die sozialen Gruppen, die in der Gesellschaft die Rolle der Intellektuellen innehaben (Eliten, Experten, Bürokraten, Soldaten, Ingenieure, Wissenschaftler), sowohl im Osmanischen Reich als auch in der Republik Türkei eine zentrale Rolle ein. So überrascht es nicht, dass die Intellektuellen selbst Gegenstand gesellschaftlicher Analysen anderer Intellektueller werden, was insbesondere seit den 1980er-Jahren der Fall ist. Die aktuellen Kontroversen über die umstrittene Rolle der republikanischen Intellektuellen und deren Problematisierung in der nahen Vergangenheit gehen einher mit den verschiedenen Klassifizierungen der Intellektuellen nach ihren Herkunft, Positionierungen, ihrem Verhältnis zum Staat und verschiedenen Auffassungen davon, was Rolle und Funktion der Intellektuellen sein soll. Im Folgen-

den soll ein Überblick darüber Einsichten in die Debatte über Mission und Identitätskrise der türkischen Intellektuellen in den 1990er-Jahren ermöglichen.

Der Linksliberale und Intellektuelle Murat Belge klassifiziert, ausgehend von einem marxistischen Klassenbegriff, die Intellektuellen in der republikanischen Periode nach ihrer gesellschaftlichen Position und Herkunft. Zugleich ist seine Klassifizierung durch Gramscis Ansatz über Intellektuelle beeinflusst und bietet von daher eine Orientierungshilfe an.

Belge sieht eine Kontinuität zwischen den Bürokratie-Intellektuellen des Osmanischen Reichs und den Gründern der Republik. Demnach sei die Republikanische Volkspartei ein Ort gewesen, an dem Eliten zusammentrafen, die eher das Ziel der Verwestlichung der Gesellschaft angestrebten, als sich als Apparat der repräsentativen Demokratie zu verstehen (Belge 1983b: 126). Deshalb darf man nach seiner Auffassung nicht das enge Verhältnis, die Einheit der Interessen zwischen Intellektuellen und dem Staat vernachlässigen. Diese intellektuelle Gruppe bezeichnet er als die *Bürokratie-Intellektuellen*. Zu diesen fügt er drei weitere Intellektuellen-Gruppierungen hinzu: die Intellektuellen mit provinzieller Herkunft, die Nicht- Bürokratie-Intellektuellen und die städtischen Intellektuellen (neue städtische Eliten).

Die Gruppe der *Intellektuellen mit provinzieller Herkunft* sieht Belge als Ergebnis republikanischer Bildungsinstitutionen. Diese Gruppe bestand aus jungen Leuten aus der Region, die ihre Ausbildungen nutzten und städtische Hochschulen besuchten. Aus ihrem Umfeld rekrutierten sich später viele DorflehrerInnen. Ein Beruf, der nicht frei von ideologischen Inhalten ist, da in den einzelnen Dörfern die LehrerInnen praktisch alleine den Staat mit seinem fernen Machtzentrum in Ankara und damit zugleich die republikanische Modernisierungs-Ideologie repräsentierten. Dennoch, so Belge, bestand die Möglichkeit einer unabhängigen Synthese, wenn diese jungen Leute ihre authentischen Erfahrungen und ihr Wissen zum Einsatz bringen konnten (s. ebd. 126f.).

Die dritte Gruppe, die *Nicht-Bürokratie-Intellektuellen*, entstand nach Belge parallel mit dem Ende der Ein-Parteien-Regierung. Diese Gruppierung ist charakterisiert durch ihre oppositionelle Haltung gegenüber der kemalistischen Regierung, eine dezentralistische Einstellung und einen relativen Traditionalismus vor allem im kulturellen Sinn: Sie ist unternehmerisch gesinnt und befürwortet vor allem eine Ausweitung der kapitalistischen Beziehungen; vor allem Rechtsanwälte, Notare und MedizinerInnen, die in ihren lokalen Kleinstädten in der Verbreitung der Werte der Demokratischen Partei einflussreich gewesen sind (s. ebd. 126), gehören ihr an.

Die *städtischen Intellektuellen* sind ein Produkt der schnellen kapitalistischen Entwicklung in den Sechzigerjahren. Wegen des wachsenden Bedarfs an techni-

schen Fachkräften bei einem gleichzeitig wachsenden Privatwirtschaftssektor entstand nach Belge diese intellektuelle Gruppe, die relativ autonom von der Staatsideologie war, aber weniger Einfluss auf die stattfindenden, gesellschaftlichen Prozesse hatte (s. ebd. 127).

Belges Klassifizierung der Intellektuellen bezieht sich eher auf die Periode bis 1980. Auch deshalb lassen sich weitere Gruppierungen und Kategorisierungen von Intellektuellen benennen. Während Belge sich auf Herkunft und Position der Intellektuellen bezieht, geht der Soziologe Ali Akay von einer Periodisierung aus – er unterscheidet die *Intellektuellen der Periode vor 1980* und die *Intellektuellen der Periode nach 1980* (Akay 1995: 423). Während er bei den Intellektuellen vor 1980 eine „paranoide Tendenz“ feststellt, dominiere in der Periode nach 1980 eine „schizophrene“ Gruppe: paranoid, weil vor 1980 eine prozentralistische, prostaatliche Rettungsmentalität herrsche, schizophren, weil in der Periode nach 1980 von einer fragmentarischen Struktur im Vernunftbereich gesprochen werden könne (s. ebd.). Bei dieser Klassifizierung bezieht sich Akay hauptsächlich auf das variierende Verhältnis der verschiedenen intellektuellen Gruppen zum Staat. Dabei stellt er fest, dass bis 1980 der Staat eher von den Linken (Sol) problematisiert wurde und eine pro-staatliche Haltung die Rechten (Sağ) auszeichnete; in der Periode nach 1980 hätten sich Linke und Rechte als Zivilgesellschafts- bzw. Staatsbefürworter dann wie an einer Front gegenübergestellt (s. ebd.: 424). Parallel dazu unterscheidet Akay die Intellektuellen nach drei weiteren Gruppierungen: Traditionelle Intellektuelle, die eher zur *türkisch-islamischen Synthese*¹⁰ tendieren; marxistische, fortschrittliche Intellektuelle zusammen mit den aufklärerischen kemalistischen Intellektuellen und schließlich die Anhänger des Zweiten Republikanismus zusammen mit den Pro-Zivilgesellschafts-Intellektuellen (s. ebd.: 423).

Für den Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980 spricht die Soziologin Nilüfer Göle auch von *muslimischen Intellektuellen* und verweist zugleich auf den umstrittenen Charakter dieser Gruppierung. Weil Modernisierung in der Türkei mit Verwestlichung und Laizismus gleichgesetzt würde, sei der Islam immer als ein Teil des traditionellen Lebens und damit als Ursache von Zurückgebliebenheit wahrgenommen worden. Muslim und zugleich Intellektueller zu

10 Die *Türkisch- Islamische Synthese* wurde nach dem Militärputsch von 1980 als offizielle Staatsideologie als Teil des hegemonialen Projekts in der Türkei eingeführt (s. Dursun 2006). Die Synthese selbst geht aber zurück bis in die 1970er-Jahre; entwickelt von dem am 14. Mai 1970 gegründeten Aydınlar Ocağı (Heim der Intellektuellen), wo Rechtspolitiker und Intellektuelle mit dem Ziel zusammenkamen, die Idee des Türkischen Nationalismus zu verbreiten. Die Synthese verstärkte die imaginäre Verbindung zwischen dem Muslim-Sein und dem Türke-Sein, indem die muslimische religiöse Identität als eine Hauptvoraussetzung dafür gelten sollte, dass man *richtiger Türke* sei (s. Dursun 2006).

sein, schlosse sich nach dieser Definition (und dem Begriff *Aydın*) aus. Göle schlägt deshalb vor, von einem „Muslim und Intellektuellem“ zu sprechen (s. Göle 1995c). Tatsächlich ist zu beobachten, dass nach 1980 die Entwicklung einer unabhängigen muslimischen Medienszene mit entsprechender Literatur, zahlreichen wissenschaftlichen und populären Zeitschriften, vielen Verlagshäusern, Fernsehkanälen, Tageszeitungen usw. entstand, die über ihre Produkte einen eigenen Kunden- bzw. Rezipientenkreis aufzubauen vermochte.

Im Zentrum der politischen Kontroversen stehen Fragen wie: „Wer darf sich als Intellektueller bezeichnen?“, „Was zeichnet einen Intellektuellen überhaupt aus?“, „Worin besteht die gesellschaftliche Rolle und die Funktion der Intellektuellen?“ oder „Dürfen Intellektuelle sich überhaupt einer gesellschaftlichen Mission verpflichtet fühlen?“. Notwendig erscheint hier ein Überblick über diese Definitionskämpfe und die zugrunde liegenden Begriffe und Auffassungen.

Das türkische Wort für Intellektuelle ist *Aydın*; es bedeutet soviel wie *aufgeklärt sein* und ist ein ideologisch beladener Begriff. Belge betont, dass der Begriff ein Produkt der Republik sei, denn während des Osmanischen Reichs wurde der Begriff *Münevver* benutzt (s. Belge 1983b: 124). Der Begriff *Aydın* – wie oben bei den Ansätzen von Kılıçbay und Çandar gezeigt – wurde von den post-kemalistischen Intellektuellen ab 1980 und in den 1990er-Jahren intensiv kritisiert. Es wurde argumentiert, dass der Begriff einen elitistischen und hierarchischen Charakter habe und für Spaltung stünde, für die Trennungslinie zwischen einer ignoranten Masse und den aufgeklärten Intellektuellen. Darüber hinaus würde mit *Aydın* an den „kemalistischen *Aydın*“ erinnert, der mit einer bestimmten ethischen Haltung gegenüber der ignoranten, zurückgebliebenen Masse, mit einer bestimmten Mission (als Wegweiser) und Rolle (aufklären und westliches Wissen in die eigene Gesellschaft transportieren) ausgestattet sei.

Auf der anderen Seite ist auch das türkische Wort *Entellektüel* nicht frei von Vorurteilen. Es wurde nach 1980 häufiger benutzt, hat in vielen Milieus das Wort *Aydın* ersetzt und beinhaltet Konnotationen wie abstraktes Wissen, mangelnde Beziehung zum wirklichen Leben (mit dessen Pflichten und Zwängen) haben, hochnäsiger und chic zu sein. Die verkürzte Form des Wortes – *Entel* – wurde auch abwertend verwendet. Auch der Begriff *Münevver* scheint nicht frei von ideologischen Konnotationen zu sein. Da das Wort osmanischen Ursprungs ist, wird es meistens im Zusammenhang mit muslimischen Intellektuellen (*İslamcı Münevver*)¹¹ verwendet. Der Politologe Kemalî Saybaşılı unterscheidet

11 Der muslimische Intellektuelle kritisierte den strengen Laizismus der republikanischen Periode und bezog sich eher auf die osmanische Vergangenheit und das Millet-System, in dem verschiedene religiöse Gemeinschaften nebeneinander, mit eigenen religiösen Regeln, friedlich existierten und in ihren inneren Angelegenheiten unabhängig vom osmanischen Staat waren.

die drei Begriffe Münevver, Aydın und Entellektüel (s. Saybaşı 1995: 151) und verwendet Münevver für den islamischen Intellektuellen (İslamcı Münevver) oder den türkistischen Intellektuellen (Türkçü Münevver) im Zeitraum nach 1980. Saybaşı stellt fest, dass die Einführung der türkisch-islamischen Synthese nach dem Putsch von 1980 als offizielle Staatsideologie zusammen mit der landesweiten Förderung der religiösen Gymnasien dazu beigetragen habe, dass muslimische Intellektuelle (Münevver) Zulauf bekommen hätten (s. ebd. 170). Während der türkistische Intellektuelle (Münevver) bis 1987 bei Turgut Özals Partei ANAP und später bei der nationalistischen Partei MHP unterkommt, treffen sich die islamischen Intellektuellen (Münevver) unter dem Dach der islamischen Partei RP (Wohlfahrtspartei) (s. ebd.).

Allein dieser Überblick über die Differenzierungskämpfe mit ihren jeweils verschiedenen Kategorisierungsansätzen, die bestimmen sollen, wer sich als Münevver, wer sich als Aydın und wer sich als Intellektueller definieren darf, zeigt, dass bei diesen politischen Kontroversen mehr als eine „richtige“ Definition von Intellektuellen auf dem Spiel steht. Im Folgenden werden die Spuren dieser aktuellen Kontroversen bis in die Gründungsjahre der Republik zurückverfolgt.

III.2.2 Die Grundlagen eines Kernkonflikts: pro-staatliche Elite vs. Traditional – Liberale

Als allgemeingültiger Interpretationsrahmen, um die dominierenden politischen Diskurse und Gruppierungen während der türkischen Republik abzubilden, kann ein Modell von Emre Kongar herangezogen werden: Er begreift den Grundkonflikt zwischen den *Traditional-Liberalen* und der *pro-staatlichen Elite* als bestimmende Hauptkraft in der Entwicklungsrichtung der republikanischen Geschichte und verfolgt die Wurzeln der Konfliktparteien zurück bis ins Osmanische Reich.

Das Hauptmerkmal der pro-staatlichen Elite ist nach Kongar die Idee der Verwestlichung. Die zentralen Bürokraten des Osmanischen Reichs, gleichzeitig auch die Intellektuellen des Reichs, sind die Hauptakteure dieser Gruppe. Kongar erklärt ihren pro-staatlichen Charakter durch die Abwesenheit einer starken Klassenstruktur in der Gesellschaft. Die Bürokraten hatten kein anderes Machtzentrum als den Staat, auf den sie sich verlassen konnten (Kongar 2000:131). Sie benutzten den Staat, um die Verwirklichung der Reformen und die Umsetzung ihrer Ziele, nämlich eine gesellschaftliche, kulturelle, wirtschaftliche und politische Entwicklung, zu erreichen. Für den elitistischen Charakter dieser Gruppe führt Kongar zwei Gründe an: Erstens sei es den Bürokraten im Osmanischen

Reich gelungen, eine Klasse in sich selbst und für sich selbst zu formieren, und zweitens gab es keinen Widerstand von Seiten des Volks gegen diese Gruppierung (s. ebd.).

Kongar fasst drei Merkmale dieser Gruppe wie folgt zusammen: Erstens könne ihre Einstellung gegenüber dem Volk durchaus als unterdrückend eingestuft werden. Eine mögliche Unterstützung durch das Volk wurde ihrerseits nie in Betracht gezogen. Zweitens glaubten sie an eine Gesellschaft westlichen Typs. Dies sei vor allem der Grund, weshalb von ihnen viele westliche Institutionen und westliches Gedankengut übernommen wurden. Ein drittes Merkmal sei die Befürwortung einer staatlichen Kontrolle nicht nur über den ökonomischen Sektor, sondern auch über den kulturellen und gesellschaftlichen Bereich (s. ebd.). Sie selbst bezeichneten sich als fortschrittlich und revolutionär. Kongar vertritt die Auffassung, dass das einzige, was diese bürokratische Elite letzten Endes erreicht habe, eine völlige Entfremdung vom Volk gewesen sei (s. Kongar 2000: 131).

Dagegen seien die Traditional-Liberalen als Reaktion auf die pro-staatliche Elite entstanden. Ihr Liberalismus zeige sich in ihrem liberalen Verhalten in der Politik, in deren Rahmen sie gegen die Einschränkung individueller Freiheiten und gegen eine staatliche Einmischung ins politische Leben einträten. Aber auch im ökonomischen Sektor wendeten sie sich gegen eine Einmischung des Staats. Ihre Traditionalität rühre aus ihrem Widerstand gegen Reformen in Richtung einer verwestlichten Gesellschaft, die seitens des Staats mit autoritären Maßnahmen umzusetzen versucht wurde. Diese Gruppierung lässt sich nach Kongar wie folgt charakterisieren: Erstens trat sie ein für eine Dezentralisierung gegen die Macht der zentral organisierten Staatsbürokratie; zweitens nahm sie für sich in Anspruch, das Volk zu repräsentieren; drittens etablierte sie den Islam als sehr effektiven Diskurs gegen die Modernisierungsreformen des Staats. Sie erklärte sich zur Verteidigerin des Islams und zur Statthalterin der osmanischen Tradition (s. ebd.: 132).

Kongars Modell bietet einen brauchbaren Interpretationsrahmen, um zu verstehen, wie Konservatismus und Liberalismus (zwei eher gegensätzliche ideologische Ausrichtungen in der europäischen Ideengeschichte) in der Türkei zusammenkommen und kooperieren können. Kongars Modell trägt durch seine historische Perspektive auch dazu bei, die heutige Herausbildung bestimmter gesellschaftlicher Fronten entlang der Konfliktfelder – wie Religion als Bestandteil der Zivilgesellschaft, die Notwendigkeit einer Einschränkung der wirtschaftlichen Staatsaktivitäten und die Gründung einer zweiten Republik, die Diskurse über die Identitätskrise der türkischen Gesellschaft – besser zu verstehen. Der oben genannte Kernkonflikt zwischen den Traditional-Liberalen und den pro-

staatlichen Eliten lässt sich bis zur Gründung der türkischen Republik zurückverfolgen.

III.2.3 Die Spuren des Konflikts zwischen der pro-staatlichen Elite und den Traditional-Liberalen in der Geschichte

Der griechischstämmige Historiker Stefanos Yerasimos erkennt in seiner Untersuchung über die Ein-Parteien-Periode der Republik (1923-1946) zwei Haupttendenzen, die auf dem Erzurum-Kongress (1919, während des nationalen Unabhängigkeitskriegs) artikuliert wurden: die *jakobinisch-militaristische* und die *liberal-förderalistische* Position. Er betont, dass beide Positionen bis zum Osmanischen Parlament zurückverfolgt werden könnten und Bestandteil der osmanischen politischen Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts seien (s. Yerasimos 1987).

Die von der Französischen Revolution und dem Positivismus beeinflusste jakobinische Tradition hielt nach seiner Überzeugung die osmanische Staatstradition aufrecht und mischte diese mit Populismus und der Magie der Russischen Revolution. Die Anhänger dieser Linie waren junge Intellektuelle, die aus dem militärischen ebenso wie dem zivilen Umfeld kamen, und die nach der Niederlage der Jungtürken Mustafa Kemal (Atatürk) vergötterten. Dagegen war die andere Linie, die liberal-förderalistische Position, eher von angelsächsischen Modellen inspiriert. Ihre Anhänger waren der angesehenen Mittelschicht (mit relativ viel Vermögen und Einfluss) zuzuordnen, die schon seit Langem unter dem Druck der Zentralmacht gelitten hatte. Sie hatten keine bedeutsame Führungsschicht, auch keinen Einfluss auf die Regierung, aber aufgrund der feudalen und patriarchalen Struktur Anatoliens genügenden Einfluss auf die Bauern (s. ebd. 67f.). Diese beiden Gruppen, deren Interessenlagen nicht frei von Konflikten waren, mussten miteinander kooperieren (s. Yerasimos 1987: 68).

Der Konflikt zwischen den Notwendigkeiten der Modernisierungswünsche und -ideale und der Begrenztheit der wirtschaftlichen und Humanressourcen hat die Gründungsjahre der jungen türkischen Republik als Kompromissjahre geprägt. Unter diesen Bedingungen war es unmöglich, eine klar definierte kemalistische Ideologie aufzubauen, auch wenn es heute eine weitverbreitete diskursive Praktik in der politischen Öffentlichkeit ist, von einer homogenen kemalistischen Ideologie zu sprechen. Die Republik und die kemalistische Ideologie waren eher ein Produkt der widersprüchlichen Interessenlagen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten. Um ihre Modernisierungsideale zu verwirklichen, kooperierten die jungen Intellektuellen (mit militärischer oder ziviler Herkunft) mit der städti-

schen Bourgeoise in Istanbul, den Händlern und den Großgrundbesitzern Anatoliens. Aus diesem Dreiecksverhältnis entstand, so Yerasimos, die neue soziale Pyramide der jungen Republik (s. Yerasimos 1987: 76). Wie konnten sich die Liberalen, die von Beginn an für möglichst wenig Staatsintervention und möglichst viel Spielraum für die Interessen der Bourgeoise eintraten, mit einer kemalistischen Regierung und einem starken Etatismus arrangieren? Yerasimos sieht eine Erklärung in den ungünstigen wirtschaftlichen und politischen Bedingungen (s. Yerasimos 1987: 79ff.).

Nicht nur zwischen pro-staatlichen Intellektuellen und der Bourgeoise gab es Interessenkonflikte, sondern auch zwischen einflussreichen Landherren in der Provinz und der städtischen Unternehmerklasse (s. ebd.: 80). Somit kann von einem stabilen Zusammenspiel nicht die Rede sein, es gab eher eine labile Machtbalance zwischen eben diesen drei Parteien. Wenn es um das Kalifat als Institution und die Rolle des Islams in der Gesellschaft ging, war dieses Verhältnis geradezu fragil (s. ebd.: 81).

Somit konstituierten drei Gruppen gemeinsam die Regierung: die jungen Bürokraten und Intellektuellen mit ziviler und militärischer Herkunft; die Bourgeoise in den westlichen Metropolen des Landes und die Großgrundbesitzer in Anatolien. Auf die Frage, was von einem der berühmtesten Slogans der türkischen Republik bliebe – *Egemenlik kayıtsız, şartsız halkındır* (Souveränität gehört unbestritten und bedingungslos zum Volk) – antwortet Yerasimos, dass die Regierung die Unterstützung des Volks aufgeben hätte. Das „Volk“ bliebe etwas Abstraktes, als Floskel (s. ebd.).

Bis zum Triumph der Demokratischen Partei bei der Wahl im Jahr 1950 hatte die Türkei eine Ein-Parteien-Periode. Von vielen Akademikern wurde diese Zeit als Diktatur bezeichnet. Es gab aber in dieser Zeit erste Versuche einer Opposition, die sich gegen die Regierung der Republikanischen Volkspartei zu organisieren versuchte. Erst im Jahre 1924 kamen, als Ausdruck der Unzufriedenheit gegenüber der Regierung, die anti-kemalistischen Teile des Militärs, religiöse Kreise und liberale Kräfte zusammen und gründeten die Progressive Republikanische Partei (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası), die eine insgesamt liberale Ausrichtung vertrat:

„The new party openly presented itself as liberal both in principles and in its program. If the first article of its proclamation was meant to teach a lesson People's Party (‘The Turkish state is a republic that rests on popular sovereignty’), the second stated that ‘liberalism and democracy constitute the principal program of the party’. Article 8 proposed elections by universal franchise, article 9 called for ‘reducing state functions to a minimum’; article 14

advocated decentralization, article 23 mayoral elections based on universal franchise, and article 32 proposed liberalization of domestic and foreign trade“ (Yerasimos 1987: 83).

Dieser Versuch war allerdings sehr kurzlebig. Mit dem Argument, die Progressive Republikanische Partei unterstütze den Kurdenaufstand, sie sei reaktionär und fortschrittsfeindlich wurde die neu gegründete Partei von der Regierung kurzer Hand verboten (s. Yerasimos 1987). Der Beginn der absoluten Ein-Parteien-Regierung verweist auch auf die sogenannten „Vier Phobien des Kemalismus“: darunter fallen der Liberalismus, die Scharia, der Kurdische Nationalismus und der Kommunismus (s. Göle 1995a:161).

Dies sind die Schemata die die sozialen Konflikte während der Gründungsjahre der Republik bestimmten, welche gleichzeitig auch die Formationsjahre der kemalistischen Ideologie ausmachen. In dieser Periode sehen wir Fortschritt und Reaktion als häufig verwendete Wörter im Diskurs, wobei Fortschritt für die republikanische Elite und ihre Reformen bzw. Reaktionen für den Volksislam und eigene kulturelle Werte und Traditionen stehen sollen. Es kann gefolgert werden, dass diese Jahre die weitere republikanische Geschichte geprägt haben. Die politischen Positionierungen und die Begrifflichkeiten dieser Periode sind, trotz ihrer sich von Zeit zu Zeit variierenden Inhalte, dieselben geblieben. In diesem diskursiven Umfeld scheint der Islam eine wichtige Funktion zu erfüllen: nämlich die Artikulation des Protests gegen strenge Reformen, die von einer ehrgeizigen, zentralen Regierung eingesetzt wurden. Im diesem politischen Konfliktfeld sieht man von Zeit zu Zeit die Unterstützung der Liberalen auf der Seite des Protests (Islam).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Kritik an den politischen Grundsätzen der Republik, des Selbstverständnisses und der gesellschaftlichen Rolle des kemalistischen Intellektuellen in der Periode nach 1980, einherging mit den Bemühungen seitens der post-kemalistischen Intellektuellen, eine alternative Version der türkischen Modernisierungsgeschichte, eine alternative Geschichtsschreibung also, anzubieten. Dabei wurde diese Geschichte vor allem auf die Imitation des Westens und Negierung der eigenen Identität und kulturellen Werte reduziert und der Kemalismus als herrschende einheitliche Ideologie hinter diesem Projekt zur Zielscheibe der Kritik. Die andauernden widersprüchlichen Interessenlagen verschiedener sozialer Gruppen und ihre konkurrierenden Deutungskämpfe sowohl in der Vergangenheit als auch heute werden so übersehen.

Gleichzeitig ist in dieser Periode die Herausbildung verschiedener intellektueller Gruppen – muslimische, konservative, liberal-demokratische und Anhänger des

Zweiten Republikanismus – zu beobachten, die trotz ihrer verschiedenen ideologischen Ausrichtungen über ihre Kritik am republikanischen Gesellschaftsmodell und der kemalistischen Ideologie in zentralen Themenfeldern viele Übereinstimmungen haben: etwa bei ihren Forderungen nach der Liberalisierung des Wirtschaftssystems, der Dezentralisierung der politischen Strukturen und der Betonung, die Quelle der „eigenen“ Kultur und Tradition des Landes sei der Islam. Dies sind die Themenstellungen, auf die ich im folgenden Kapitel eingehen werde.