

Kemalismus in einer "Autoritätskrise"?

Vatansever, Asli

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Vatansever, A. (2006). *Kemalismus in einer "Autoritätskrise"?* (ExMA-Papers). Hamburg: Universität Hamburg, Fak. Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, FB Sozialökonomie, Zentrum für Ökonomische und Soziologische Studien (ZÖSS). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-193361>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



ExMA-Papers
Exemplarische MasterArbeiten

ASLI VATANSEVER

KEMALISMUS IN EINER „AUTORITÄTSKRISE“?

Masterabschlussarbeit
im Masterstudiengang Europastudien, 2006

ISSN 1868-5005/06

Redaktion:
ZÖSS
Department Wirtschaft und Politik
Universität Hamburg – Fakultät WiSo
Von-Melle-Park 9
D – 20146 Hamburg
Im Internet: www.zoess.de

Inhalt

1. Einleitung: Kemalismus und seine immanenten Dilemmata.....	3
2. Die Grundlagen der Hegemonietheorie Gramscis.....	22
2.1 Drei Dimensionen von Hegemonie als Theorie des Gleichgewichts von Gewalt und Konsens	25
2.2 Intellektuelle als Funktionäre	30
2.3 Autoritätskrise als ein Moment der Kräfteverhältnisse	34
3. Die Kemalistische Autorität: Gewalt ohne Konsens oder „Diktatur ohne Hegemonie“.....	35
3.1 Die Dialektik der hegemonischen Kultur im türkischen Kontext: kemalistischer „Bonapartismus“ und die Bourgeoisie	43
3.2 Die Inkonsistenz der „6 Prinzipien“ und kemalistischer Populismus als anti-populistisches Programm	51
3.3 Zum Konzept „Staatsintellektuelle“	58
4. Die islamistische Kritik am Kemalismus: „Autoritätskrise“ oder der Anfang der Demystifikation?	64
4.1 Situationsanalyse anhand der Philosophie der Praxis.....	69
4.1.1 Islamismus auf dem superstrukturellen Terrain: eine historisch-organische Ideologie?.....	69
4.1.2 Die Transformation der islamistischen Bewegungen in der Türkei: Vom Bewegungs- zum Stellungskrieg.....	74
4.2 Zeit für Auseinandersetzung: Konjunkturelle Krise der Hegemonie oder unvermeidliche Dauerkrise einer anti-dialektischen Pseudoideologie?.....	83
Literatur	86

DANKSAGUNG

Während der ganzen Arbeitsphase drehten sich die warnenden Worte von Bertrand Russel in meinem Kopf herum: „*One of the symptoms of an approaching nervous breakdown is the belief that one's work is terribly important*“. Zu meinem Glück war ich von Menschen umgeben, die durch ihre Hilfe und Geduld verhindert haben, dass diese Prophezeiung Russels in Erfüllung geht.

Meinen wissenschaftlichen Betreuern Herrn Prof. Dr. Lars Lambrecht und Herrn Prof. Dr. Horst Meier möchte ich für ihre Zeit und für ihre hilfreiche Unterstützung danken. Ich danke Herrn Prof. Dr. Meier für seine stetige Diskussionsbereitschaft; freundlicherweise hat er sich jedes Mal von mir aufhalten lassen, wenn ich ihn im Soziologiedepartment erwischte habe. Herrn Prof. Dr. Lambrecht möchte ich meinen besonderen Dank aussprechen, weil er mich stets ermunterte und mir das wohlige Gefühl gab, dass man in kompetenten Händen war. Ich verdanke ihm jede erdenkliche sachkundige Beratung und geistige Motivation.

Dankbar anerkennen möchte ich die sprachlichen und grammatikalischen Anregungen zu meinem Text durch Ali Semih Sayılırbaş. Solange ich so einen geduldigen Korrektor wie ihn habe, kann ich von mir aus diese berühmte „eine Tüte Deutsch“ auch seinlassen.

Und *last not least* danke ich meinen Eltern für ihre einfühlsame Unterstützung. Meiner Mutter, Saima Vatansever, verdanke ich die Toleranzlektüre: Sie stand mir von ganzem Herzen bei, obwohl sie den Aussagen in dieser Arbeit nicht zustimmt. Meinem Vater, Ömer Vatansever, kann ich weder für den ständigen Gedankenaustausch noch für seinen praktischen Beitrag genug danken. Ich möchte ihm nur sagen, dass sowohl die von ihm gesendeten zahlreichen Bücher und Artikel als auch seine jahrelange kritische Lehre angekommen sind.

—

Hinweis: Die Zitate aus den türkischen Büchern wurden von mir ins Deutsche übersetzt. Ich entschuldige mich im Voraus für mögliche geringfügige Sinnentstellungen auf Grund von unerheblichen Übersetzungsfehlern.

1. Einleitung: Kemalismus und seine immanenten Dilemmata

One of the saddest lessons in history is this: If we've been bamboozled long enough, we tend to reject any evidence of the bamboozle. We're no longer interested in finding out the truth. The bamboozle has captured us. It is simply too painful to acknowledge – even to ourselves – that we've been so credulous.

Carl Sagan (Zitat aus: *The Fine Art of Baloney Detection*)

The clearest evidence for the stability of our values overtime is the unchanging character of the lies soldiers and statesmen tell.

Michael Walzer (Zitat aus: *Just and Unjust Wars*)

Meistens steht der Knotenpunkt aneinander gebundener Probleme direkt vor den Augen; er wartet nur auf die Auslösung einer Kettenreaktion, aber man sieht ihn nicht und lässt die Klischees über die Wahrheit hinwegtäuschen. Die Lösung des Rätsels bleibt im Schlamm der Slogans stecken. Obwohl sie eigentlich nur einer Entschlüsselung der „Selbstverständlichkeiten“ bedarf.

Die Geschichte der türkischen Republik ist voller solcher Selbstverständlichkeiten, die objektiv gesehen überhaupt nicht selbstverständlich sind. Sie kommen eigentlich bei jeder Gelegenheit in den Worten der Militärbükratie zum Ausdruck, aber ich möchte hier nur zwei Beispiele erwähnen, die jedoch vielsagend sind. Die Siegesfestnachricht vom Generalstabschef Kenan Evren am 30. August 1980 lautete:

Die einsichtslosen heimtückischen Anarchisten, die durch Chaos auf die Zerstörung der demokratischen Ordnung und der Einheit des Staates abzielen, werden selbstverständlich entsprechend bestraft; sie werden in der Sünde des Bluts, das sie vergießen lassen, ertrinken, indem sie – wie ähnliche in unserer Geschichte – unter den erschreckenden Faust des Militärs zerquetscht werden, und die große türkische Nation wird in der sicheren, *von ihrem treuherzigen Militär erschaffenen* Atmosphäre noch viele Festtage glücklich und zufrieden bis an die Ewigkeit feiern.¹

Interessanterweise musste die „große türkische Nation“ nach 26 Jahren am selben Tag durch die Siegesfestnachricht vom neuen Generalstabschef Yaşar Büyükanıt wiederholt gewarnt werden:

Die Türkei befindet sich momentan mitten in einer mit etlichen chaotischen Problemen belasteten, durchaus komplizierten geographischen Region. Unser Land, das im unmittelbaren Einflussbereich eines solchen Durcheinanders liegt, wird heute insbesondere

¹ Kültürel Yapılanma Grubu – *Yorumsuz 12 Eylül Belgeleri* (auf Deutsch: Kulturelle Strukturierungsgruppe - *Die Dokumente vom 12. September ohne Kommentar*), hrsg.: Ferruh Dinçkal. Quelle: <http://www.belgenet.com>. Diese Rede Evrens wurde im Nachhinein als „die letzte Warnung“ vor dem Putsch am 12. September 1980 interpretiert.

mit zwei Herausforderungen konfrontiert: nämlich, dem Separatismus, der uns durch die Zerstörung der Einheit und Entität unserer Nation *von innen* zu vernichten beabsichtigt, und der die Auflösung der laizistischen und demokratischen Republik erstrebenden Fortschrittsfeindlichkeit. Ich denke, dass wir über das notwendige Selbstvertrauen gegen beide Bedrohungen verfügen. Der atatürkistische² Nationalismus und Laizismus sind die grundlegenden Stützen der glänzenden Zukunft der türkischen Republik. Diejenigen, die unser Land von der Helle des atatürkistischen Paradigmas in die Dunkelheit der Unmoderne zurückziehen wollen und das Land durch Bruderkrieg zu spalten versuchen, werden in ihren eigenen Illusionen ertrinken, denn die türkische Nation wird das nicht zulassen.³

Für die Menschen, die ihr Leben nicht in einem Land verbracht haben, das angeblich „das meist bedrohte Land der Welt“ ist, den sechstgrößten Platz der Welt bei Militärkosten und den ersten Platz beim Militärkosten-Nationaleinkommen-Verhältnis besitzt (Gürkan 2003, S. 246); das drei Militärputsche und einen *postmodernen* Putsch⁴ in seiner 84jährigen Geschichte erlebt hat und in dem die Interventionen der Armee immer noch als eine mögliche politische Option angesehen werden, mögen die obigen Zitate wie Texte aus einem Kriegsfilm klingen. Sie könnten wahrscheinlich kaum verstehen, wie man von *unseren externen* und sogar *internen Feinden* sprechen kann, als wäre man im Ersten Weltkrieg;

² „Atatürkismus“ ist eine Reformulierung des Kemalismus, die besonders mit den 1980ern an Geltung zu gewinnen begann und sich teilweise wie in den 1930er Jahren fast nur über die Symbolik von Atatürk reproduziert. Diese „atatürkistische“ Rhetorik wird auch meistens mit einem systematischen Rekonstruktions- und Reformierungsprogramm mit dem „Staat“ als Hauptakteur in Verbindung gebracht. Siehe: Mesut Yeğen, „*Kemalizm ve Hegemonya*“ (auf Deutsch: „*Kemalismus und Hegemonie*“) in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: *Politisches Denken in der modernen Türkei*), Band 2: *Kemalizm*, hrsg.: Ahmet İnel (Istanbul: İletişim Verlag, 2001), 56-75.

³ Die Siegesfestnachricht vom Generalstabschef Yaşar Büyükanıt am 30. August 2006. Quelle: <http://www.ntvmsnbc.com/news/383633.asp>. Die Kursivschrift wurde von mir hinzugefügt.

⁴ In der Sitzung des Nationalen Sicherheitsrates vom 28. Februar 1997 wurden einige Maßnahmen zur Bekämpfung der „Fortschrittsfeindlichkeit“ von vier Armeegenerälen und dem damaligen Generalstabschef İsmail Hakkı Karadayı vorgeschlagen. Demnach wurden jegliche religiösen Aktivitäten offiziell als Bedrohung des Staates abgestempelt und strikter Überwachung unterworfen. Die von dem Militär eingerichtete „Westliche Arbeitsgruppe (Batı Çalışma Grubu)“ wurde mit der Beobachtung aller öffentlichen und privaten islamistischen Akteure beauftragt. Im Einklang mit den Anweisungen des Generalstabs an die Medien, Arbeiterorganisationen, Gewerkschaften, Berufsorganisationen und an das Justizpersonal wurde im Mai 1997 ein Manifest von einigen Zivileinrichtungen veröffentlicht, in dem die Gefahr der Fortschrittsfeindlichkeit noch mal betont und die Anbetung des heiligen Kemalismus und der Modernisierung wiederholt wurde. Folglich wurde die damalige Regierungspartei RP (Wohlfahrtspartei) zum Rücktritt gezwungen und am 16. Januar 1998 verbannt mit der Begründung, sie arbeite aktiv gegen die laizistischen Werte der türkischen Republik. Dieser „präventive“, angeblich warnende Eingriff des Militärs wurde retrospektiv in den Medien als „postmoderner Putsch“ bezeichnet. Siehe: M. Emin Köktaş, „*Religion and Politik als Problemfeld im sog. Demokratisierungsprozess der Türkei*“ in: *Journal of Religious Culture/ Journal für Religionskultur* Nr. 51b. (2002). Für eine Betrachtung des „28. Februar Prozesses“ als ein „Rekonstruktionsangriff auf die Rechtsparteien“, siehe auch: Ümit Cizre, „*Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz*“ (auf Deutsch: „*Die dominante Ideologie und das türkische Militär: eine begriffliche und relationale Analyse*“) in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: *Politisches Denken in der modernen Türkei*), Band 2: *Kemalizm*, hrsg.: Ahmet İnel. (Istanbul, İletişim Verlag: 2001), 156-180. Für eine Interpretation des „post-modernen“ Putsches als die Institutionalisierung der Paranoia des internen Verrats und als die Abgrenzung der „islamischen Sichtbarkeit“ von der Öffentlichkeit, siehe: Zeynep Şarlak, „*Atatürkçülükten Milli Güvenlik Rejimine: 1990ların Türkiye’sine bir bakış*“ (auf Deutsch: „*Vom Atatürkismus zum nationalen Sicherheitsregime: ein Blick auf die Türkei der 1990er*“) in *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye’de Ordu* (auf Deutsch: *Eine Schicht, eine Partei: das Militär in der Türkei*), hrsg.: Ahmet İnel & Ali Bayramoğlu, (Istanbul: Birikim Verlag, 2004), 290-291.

warum Kinder und Jugendliche während der ganzen Schulzeit jeden Montag und Freitag an der Flaggenparade teilnehmen, dabei strammstehend die Nationalhymne singen müssen und ihnen in jedem einzelnen Geschichtsunterricht – egal in welcher Stufe – immer wieder gelehrt wird, die Freiheit dieses Landes sei dem Genie *eines einzigen Mannes* zu verdanken und es sei die größte *Ehre*, sagen zu können, man gehöre zu dieser Nation. Aber in der Türkei ist es üblich, auf der Heiligkeit des Kemalismus beruhende Warnungen hinsichtlich der „unzertrennlichen Einheit der Armee mit *ihrem* Staat und *ihrer* Nation“ bzw. Drohungen vom Militär manifestiert zu bekommen. Auffallenderweise bleiben deren Inhalte im Laufe der Geschichte nahezu unverändert und auf diese frustrierende *Sèvres-Rhetorik* kann seit Jahrzehnten nicht verzichtet werden. In diesen Kundgebungen gibt sich zu verstehen, wie ein Land 84 Jahre lang in stetigem „Alarmzustand“ – manche Orte sogar von 1984 bis 2002 tatsächlich im Ausnahmezustand⁵ – gehalten und wie jegliche Opposition als gleichbedeutend mit Verrat verurteilt werden konnte. Hinter den Worten der Militärangehörigen steckt die Strategie des Kemalismus, durch den künstlichen Ausnahmezustand den Fortbestand des Monopols der militär- und zivilbürokratischen Eliten in der Politik zu sichern. In diesen Äußerungen des Militärs entfaltet sich die *chronische Krise* der Türkei, deren Verantwortung hauptsächlich den so genannten Gründern und Beschützern dieses Regimes zuzuschreiben ist, und deren Wurzeln auf die Entstehungsgeschichte des Regimes und dessen *offizielle* Ideologie⁶ zurückzuführen sind (Insel 2005, S.180-182).

Diese Arbeit zielt darauf ab, die seiner Entwicklung innewohnende ideologische Schwäche des Kemalismus in der Türkei, der zufolge die gegenwärtige Situation manchen Theoretikern wie eine konjunkturelle „Autoritätskrise“ *aufgrund* der islamistischen Kritik erscheint (Sayyid 1997, S. 66), erkennen zu lassen. Meines Erachtens bedarf die krisenähnliche Situation der Türkei einer komplexeren Analyse, die über herkömmliche Begriffe wie „nicht etablierte Zivilgesellschaft“ oder „Repräsentationskrise“ etc. hinausgeht. Dementsprechend lautet die Hauptprämisse, dass die immanenten Dilemmata des Kemalismus auf ein *Erzhegemoniedefizit* hindeuten. Ich beabsichtige, diese verschleierte *Abwesenheit der*

⁵ Zwischen 1984 und 2002 befanden sich offiziell 13 Städte im Osten der Türkei im Ausnahmezustand. Während dieser Zeit wurden nach offiziellen Angaben 380000, laut Menschenrechtsorganisationen mindestens 500000 Bürger zur Migration gezwungen. Für detaillierte Angaben bezüglich des Ausnahmezustands und der von dem türkischen Staat verbrannten Dörfer, siehe: Emrah Gürkan, *Ne Kadar Muasırlaşabildik? 80. yılında Cumhuriyet* (auf Deutsch: *Inwieweit entsprechen wir dem Zeitgeist? Die Republik in ihrem 80. Jahr*), (Istanbul: Güncel Verlag, 2003), 284-290.

⁶ Die Ernennung des nationalen Modernisationsideals zur offiziellen Ideologie erfolgte 1937, als die „6 Pfeile“ im Parteiprogramm der Republikanischen Volkspartei, nämlich Republikanismus, Laizismus, Nationalismus, Etatismus, Populismus und Reformismus in der Verfassung verankert wurden.

Hegemonie unter anderem anhand der Einbeziehung der Kontinuität zwischen den Staatskonzeptionen des Osmanischen Reiches und der türkischen Republik aufzudecken.

Im türkischen Diskurs des Kemalismus wird die Hegemonie-Problematik zwar kontrovers diskutiert, dennoch besteht mehr oder weniger eine Übereinstimmung hinsichtlich der Rolle des Militärs und des Personenkults um Atatürk. Laut der sozio-psychologischen Perspektive liege der „Reiz“ von Militarismus in der autoritären *Mentalität*, die ihn hervorbringe und anhand der Symbolik der Waffe, Uniform, Disziplin und des Drucks die Homogenität, Harmonie, Rationalität und Macht impliziere (Maḩıpyan, ebd., S. 120-121). Die Gesellschaft, die nicht imstande sei, ein *gesundes* kollektiv-diskursives Terrain zu etablieren, auf dem sie sich mit ihrer eigenen Geschichte und Identität auseinandersetzen kann, versuche dadurch ihre Willensschwäche zu überwinden, indem sie diese auf „konkrete“ Personen bzw. Institutionen widerspiegelt. Die Umwandlung dieser Subjekte in eine den kollektiven Willen repräsentierende symbolische Kraft wegen deren steigender Konkretisierung verursache simultan die allmähliche Eroberung der Gesellschaft durch deren Ideologie, und positioniere sie außer und über der Gesellschaft als „unantastbare Autorität“. Aus dieser Perspektive bilden die geschichtliche Gewichtigkeit von Militarismus und die ihm vorhergehende sozio-psychologische Schwäche keine lediglich als konjunkturell zu bezeichnende Situation, sondern deuten auf eine sich als *Mentalität* etablierte Willensschwäche der Gesellschaft hin. Insofern sei Militarismus eine ideologische Antwort auf diese gesellschaftliche Lethargie (S. 122). Jedoch, auch wenn die so genannte Lethargie und die Willensschwäche der Gesellschaft eine aussagekräftige Beschreibung der gegenwärtigen Situation anbieten mögen, bleibt die sozio-psychologische Perspektive Maḩıpyans indes weit hinter der diskursanalytischen Methode, eben weil sie die symbiotische Beziehung zwischen der autoritären *Mentalität* und der gesellschaftlichen Willensschwäche hauptsächlich dem Selbstreflexionsdefizit des letzteren aufbürdet, ohne die bereits existierende und den kollektiven Diskurs solch einer Gesellschaft abgrenzende Machtbeziehung zu berücksichtigen.

Wie Bobby Sayyid der strukturalistischen Linguistik Saussures und der darauf gebauten poststrukturalistischen Psychosemiotik von Lacan folgend den Islamismus als ein „Herrenschriftzeichen“ zu theoretisieren versucht (S. 41-44), gibt es auch Tendenzen im türkischen Diskurs, die Problematik der Hegemonie anhand der Darstellung des Kemalismus als ein „Herrenschriftzeichen“ zu erklären (Yeğen, in: İnsel et al., 2001, S. 63). Im Gegensatz zu Maḩıpyans Anspruch, anhand der oben erwähnten sozio-psychologischen Methodik dem

Kemalismus durch die Subjektivierung bestimmter Institutionen bzw. Personen eine wesentliche Autorität zuzutrauen, räumt Yeğen ein, dass der Kemalismus vornehmlich seit den 1950ern nicht als ein *Herrensignifikant* zu betrachten sei, zumal er aufgrund der konjunkturellen Veränderungen in den 1990er Jahren erst durch die Artikulation eines *Restaurationsprogramms* und die Betonung des *Personenkults* hegemonische Charakteristika noch nicht ausgereifter Art zeige. Nicht selten wird im türkischen Hegemoniediskurs auch versucht, eine ähnliche Methodik mit konstruktivistischen Elementen zu komplementieren und die Hegemonieproblematik als einen sich in Entwicklung befindenden Prozess in ihrem historischen Ablauf einzustufen. Laut dieser Perspektive sei der Kemalismus in seiner Entstehungsphase in dem Maße als „hegemonisch“ zu bewerten gewesen, dass er die damaligen gesellschaftlichen Ansprüche und Hoffnungen etc. habe artikulieren können. Er habe jedoch aufgrund des Versagens bei der geschichtspolitischen Verortung der eigenen Funktion auf der universellen Ebene diese „hegemonische“ Eigenschaft verloren (Çelik, in: Insel et al., 2001, S. 75). Dabei wird meistens die gemeinsame Ansicht vertreten, dass in den 1990ern eine zunehmende Unstimmigkeit gegen die Interventionen des Militärs (sei es explizite Eingriffe oder implizite Warnungen ultimativen Charakters) herrschte, welche die Weiterbestehung der von dem Putsch von 1980 geerbten politischen und gesellschaftlichen Struktur beabsichtigten. Der entscheidende Unterschied zwischen den 1990ern und den früheren Phasen liege dementsprechend in der Zunahme der politischen und gesellschaftlichen Identitätsansprüche und der darauf folgenden Übersetzung der Auflösung der traditionellen politischen Angelpunkte in eine akute *Repräsentationskrise* (Şarlak, ebd., S. 283-284), in der die Verbindung zwischen den Repräsentanten und den Repräsentierten schwächer wird und die Parteien angesichts ihrer unausweichlichen Anachronisierung nach und nach an Bedeutung verlieren.

Einer weiten Annahme zufolge sei der oben erwähnte „Restaurationsprozess“ in den 1990ern als eine „passive Revolution“ im Sinne von Gramsci zu bewerten. Was die Vertreter dieser Meinung – wie z.B. Necmi Erdoğan – nicht erkennen können, nicht zuletzt weil sie in reduktionistische Faulheit verfallend die westlichen Begriffe unüberlegt verwenden, ist, dass die kemalistische Elite in Wirklichkeit niemals auf eine legitime und gesellschaftlich fundierte Repräsentation abzielte. Wie kann eine Schicht ohne jegliche historisch-materialistische Basis, d.h. ohne in der Position zu sein, sich zu dem politischen Vertreter einer Klasse im ökonomischen Sinne zu bekennen, *hegemonisch* genannt werden? Geschweige denn, dass die Konzeption der „Krise als ein antreibender Faktor der relativ

zunehmenden Ermächtigung des Militärs“ (Gramsci zitiert in Erdoğan ebd.) von Gramsci für den türkischen Fall verwendet wird, ohne dabei zu bedenken, dass die unangemessene Macht des Militärs seit der Gründung der Republik einen konstanten Stützpunkt des Kemalismus darstellt. Ebenfalls versucht Necmi Erdoğan die aktuelle Situation in der Türkei zu erklären, indem er die „Beauftragung des Nationalen Sicherheitsrates mit der Erstellung und Sicherung der ideologisch-politischen Einheit des Staats angesichts der gegenwärtigen Abwesenheit eines zivilen, der Errichtung einer breiten Hegemonie fähigen Kollektivwillens“⁷ heranzieht (S. 585), wobei es äußerst zweifelhaft ist, dass es in der Türkei jemals einen derartigen Kollektivwillen gegeben hat⁸.

Die Aussage, dass „auf einer von einer unfruchtbaren Demokratieauffassung beherrschten gesellschaftlichen Ebene die erforderliche Unterstützung zum Großteil durch die Etablierung einer stetigen ‚Angstkultur‘ erreicht wird“ (Şarlak, in: İnel&Bayramoğlu et al., 2004, S. 293), deutet allerdings nicht auf die Anwesenheit der Hegemonie im Sinne von Gramsci hin; im Gegenteil, sie bestätigt, dass die nicht aus den historischen Bedürfnissen und Praktiken der Gesellschaft entstandenen autoritären Strukturen einigermaßen eine „Angstkultur“ bilden und den Konsens mit Zwang imitieren müssen. Auf der Handlungsebene besteht die *Pseudohegemonie* des Kemalismus lediglich aus dem „Prätorianismus“ des Militärs. Die aktive oder passive Einwilligung der Massen wurde mittels dieses Prätorianismus *a posteriori* gewährleistet, mit dessen allmählichen Auflösung auch die Hohlheit des Kemalismus – wenn auch ein wenig verspätet – ans Licht kommt. In dieser Hinsicht finde ich es adäquater, diese Auflösungsphase begrifflich als „Demystifikationsprozess“ zu fassen statt als „Autoritätskrise“.

⁷ Diskursanalytisch betrachtet kristallisiert sich die paternalistische Auffassung der kemalistischen Elite in diesen Worten: Noch heute ist die These gültig, dass die türkische Gesellschaft für die Demokratie im weiten Sinne noch nicht bereit (erwachsen) sei, und deswegen alles einschließlich der wirtschaftlichen Ressourcen von einem Zentrum („von oben“) reguliert werden sollte. In diesem Sinne ist der ökonomische Etatismus als ein Komplement des politischen Etatismus zu bewerten. Aber wichtiger als das ist: Diese These an sich ist die Deklaration der pathologischen Selbstreflexion der türkischen Gesellschaft und der bizarren Machtbeziehung zwischen Volk und Politik infolge des vom Osmanischen Reich geerbten Staatszentrismus.

⁸ Widersprüche in dem oben erwähnten Artikel Necmi Erdoğans kommen zu oft vor, als dass ich hier alle aufzählen könnte. Ich begnüge mich mit der Aussage, dass er seine Hypothese am auffälligsten negiert, wenn er bezüglich der seit Ende der 80er quantitativ gestiegenen kemalistischen Zivilgesellschaftseinrichtungen spekuliert, dass „der Neokemalismus als eine Zivilgesellschaftsinitiative die Konsenserlangung und dadurch das „hegemonisch Werden“ des auf atatürkistischem Nationalismus, Laizismus und der Modernisation beruhenden kemalistischen Restaurationsprozesses (beansprucht)“. Necmi Erdoğan, „Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya“ (auf Deutsch: „Neo-Kemalismus, organische Krise und Hegemonie“) in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: Politisches Denken in der modernen Türkei), Band 2: Kemalizm, hrsg.: Ahmet İnel (Istanbul: İletişim Verlag, 2001), S. 584-592.

In Wirklichkeit existierte „das komplizierte Gleichgewicht mit der Überwiegung der Gewaltverwendung“ schon immer⁹. Was jetzt, abgesehen von diesem bereits existierenden Hegemoniedefizit bezeugt wird, ist, dass dieses System in der Epoche nach dem Kalten Krieg sowohl in der Außen- als auch in der Innenpolitik graduell an Boden zu verlieren begann. Mit der sukzessiven Aufhebung des von den USA für die Nachkriegszeit konzipierten Sicherheitsstaatsmodells, das dem Prätorianismus in der Türkei wie angegossen passte, und den zunehmenden negativen Bewertungen seitens der EU und der USA bezüglich der übermäßigen Wichtigkeit des Militärs in der politischen Szene wurde die bekannte, diesmal mit *Anti-Globalisierungsnoten* geschmückte *Sèvres-Rhetorik* über die ewige „externe Verschwörung“ wieder en vogue¹⁰. Dadurch gelang es dem Militär, sich in diesem Prozess als der einzig nationale Freiheitskämpfer gegen die Satellisierung unter dem Diktat der „Imperialisten“ zu präsentieren (Uzgel, in: Insel&Bayramoğlu et al., 2004, S. 326-328)¹¹,

⁹ İlhan Uzgel führt die Herstellung der Sicherheitsregimes in den mit dem sozialistischen Block benachbarten Ländern wie der Türkei oder Südkorea auf die Kalter Kriegsstrategie der USA zurück und deutet auf deren zweierlei Funktionen hin: als Pufferzone gegen potentielle sozialistische Tendenzen und eventuell als Schutz gegen Regierungen, die von diesem „*american way*“ abweichen könnten. Jedoch bedeute die Anwesenheit eines Sicherheitsregimes nicht unbedingt eine direkte Militärjunta. Wichtig sei es gewesen, ein sich nach der Sicherheitsmentalität ausgerichtetes politisches Regime zu konzipieren, welches das komplette gesellschaftliche Gewebe –einschließlich der zivilgesellschaftlichen Aspekte- umringt. İlhan Uzgel, „*Ordu Dış Politikasının Neresinde?*“ (auf Deutsch: „*Wo befindet sich die Armee in der Außenpolitik?*“), in Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye’de Ordu (auf Deutsch: Eine Schicht, eine Partei: das Militär in der Türkei), hrsg.: Ahmet Insel&Ali Bayramoğlu, (Istanbul: Birikim Verlag, 2004).

¹⁰ Wie wir bei dem Beispiel des Sèvres Vertrags sehen, dient die ideologische (offizielle bzw. verfälschte) Version der Geschichte zur Beseitigung jeglicher vernünftigen Kritik am türkischen Militär: „...*Although Sevres is not remembered by many Europeans, Turks turned it into a major trauma and a living document to understand European policies toward Turkey. This preserved ‘chosen trauma’ is a powerful tool that has been used to delegitimize European criticism of Turkey’s human rights record*“. Zitat aus: M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (New York: Oxford University Press, 2003), S. 45.

¹¹ Fast genauso tragisch wie die in den 70er Jahren von Khomeini getäuschte Linke in Iran, lässt sich die türkische Linke seit Jahrzehnten von dem angeblich „anti-imperialistischen“ (und heutzutage „anti-globalistischen“) Schaufenster des Kemalismus irreführen. Leider gab es schon immer einen unbegreiflichen Glauben daran, dass Kemalismus ursprünglich eine links-tendierte Ideologie wäre und hauptsächlich den Imperialismus zu bekämpfen beabsichtigt hätte. Siehe zum Beispiel: Atilla İlhan, „*Kemalizm: Müdafaa-i Hukuk Doktrini*“ – auf Deutsch: „*Kemalismus: eine Landesverteidigungsdoktrin*“ in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: Politisches Denken in der modernen Türkei), Band 2: Kemalizm, hrsg.: Ahmet Insel (Istanbul: İletişim Verlag, 2001), S. 518-529. Es ist auch bedauerlich, dass sogar Gramsci selbst in die „Revolutionsstimmung“ seiner Zeit verfallend den türkischen sog. Freiheitskrieg als einen anti-imperialistischen Kampf gegen die Kolonisation ansieht: „...*Out of its defeat, Turkey itself is regaining prestige, and seems to be setting an example to the world*“. Antonio Gramsci, „*The war in the colonies*“, *L’Ordine Nuovo*, 1919, zitiert in David Forgacs, ebd., S. 113. In Wirklichkeit ist der Kemalismus während der ganzen republikanischen Geschichte weder anti-imperialistisch noch links gewesen, geschweige denn anti-globalistisch. Interessanterweise ist es auch sehr wenigen eingefallen, dass eigentlich die Gesellschaft schon immer der Satellisierung unter dem Diktat des Militärs unterworfen wurde. Eigentlich ist der Widerspruch an dieser Stelle zu auffällig, als dass man ihn übersehen könnte: das strukturelle Fundament der Unfähigkeit zum kapitalistischen Übergang und zur Überwindung der semi-kolonialen Situation ist eigentlich auf die Verhinderung einer Auseinandersetzung mit den grundlegenden Problemen und der eventuell darauf folgenden dialektischen Überwindung zurückzuführen. Diese Sackgasse erlaubt den Kemalisten seit Jahrzehnten, ihre arbiträren Politiken mit dem Vorwand der „Modernisierung“ und „Verwestlichung“ zu legitimieren. Paradoxerweise stellt sich das Militär einerseits als der Beschützer des Modernisierungsideals und der Vertreter der modernen westlichen Werte vor – öfters unterstützt durch das unter den

wobei die eigentliche Funktion des Atatürkismus während der Post-1980-Phase als „*ein schwarzes Loch, das jegliche Energien im türkischen politischen Leben absaugt und keine Energie im Gegenzug hergibt*“ zusammengefasst werden könnte (İnsel et al., 2001, S. 27).

Mit den 1980ern hat die genetische Verbindung zwischen dem Militär und dem Kemalismus angefangen, sich als ein Aspekt des Autoritarismus des Staates und der Machtbeziehung zwischen dem Volk und der Politik zu kristallisieren. Die *Apolitisierung der Politik* in der Türkei wurde in dieser Phase verstärkt durchgeführt, indem der Atatürkismus als die einzig legale und legitime Ideologie (und die staatliche Autorität als die einzig legale und legitime Autorität) eingeführt wurde. Das ist eigentlich als ein erneuter Ausdruck des Autoritarismus des türkischen Staates und des veränderten Charakters des Kemalismus nach 1980 zu betrachten, der fortan in Form eines lediglich mit Terror- und Fortschrittsfeindlichkeitsbekämpfung beschränkten Atatürkismus in die Defensive gerät. Indessen sehen wir, dass die Istanbul-zentrische Bourgeoisie (insbesondere TÜSIAD, Verband der Unternehmer und Geschäftsleute in der Türkei) mit dem neoliberalen Restaurationsprozess in den 1980er und 1990er Jahren angefangen hat, sich als ein alternativer Verbündeter der USA sowie als ein Gegengewicht in der Innenpolitik zu behaupten, was eigentlich die Eroberung der zwei wichtigsten Burgen des Militärs, nämlich des Monopols auf Innenpolitik und der Allianz mit den USA bedeutet. In dieser Konstellation ist der kemalistische Diskurs auf die Aktivitäten der Armee angewiesen, wenn es um die Sicherung des Weiterbestehens des Staates und der Reformen geht¹². Hieraus folgt, dass

Militärangehörigen sehr beliebten Argument, dass die Modernisationsbemühungen in der Geschichte im Militärbereich angefangen haben –; andererseits hält es die anti-westliche, europafeindliche Agitation stets parat, um seine erhebliche Position in der Politik bewahren zu können. Schwierig ist es beileibe nicht, die Rolle des Militärs geschichtlich zu positionieren, und es ist auch kein Zufall, dass die so genannten Modernisationsbemühungen im Osmanischen Reich mit der imperialistischen Phase im Westen einhergingen. Damals war es aus Sicht der westlichen Produktivkräfte nötig, die kapitalistischen Superstrukturen des Westens auch in den vorkapitalistischen Ländern zu reproduzieren und vorzugsweise Kollaborateure in den Bereichen Ökonomie, Politik usw. zu finden. Und im Osmanischen Reich waren solche sowohl unter der nicht-muslimischen Bevölkerung als auch unter den zivil- und militärbürokratischen Eliten genug zu finden. Also, soviel zum Thema „das türkische Militär als der Fahnenträger der westlichen Werte“! Siehe: İdris Küçükömer, ebd., S. 24-25.

¹² Eine ähnliche Sichtweise wird auch von Murat Belge vertreten: Belge erinnert uns daran, dass alle drei Putsche mit der Absicht der Rückkehr zu den von den damaligen Zivilregierungen verletzten Atatürk-Reformen begründet wurden. Diese Wiederholung der Motive habe im Kollektivgedächtnis zu einer Verknüpfung dieser Institution mit dem Atatürkismus beigetragen und darüber hinaus die Basis der Legitimation in zwei geteilt: das parlamentarische System und die durch demokratische Wahlen erhaltene Legitimation politischer Parteien auf der einen Seite und die Legitimation der Intervention einer angeblich mit der Überwachung des Landes (oder besser: des Staates) beauftragten Institution auf der anderen. In letzterem Falle sei die Rechtfertigung durch die Identifizierung dieser Legitimation mit Atatürkismus aufrechtzuerhalten gewesen. Murat Belge, „*Mustafa Kemal ve Kemalizm*“, in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: Politisches Denken in der modernen Türkei), Band 2: Kemalizm, hrsg.: Ahmet İnsel (Istanbul: İletişim Verlag, 2001), S. 30-44.

Kemalismus als eine auf der Verleugnung der gesellschaftlichen Konflikte beruhende Ideologie dem Militär die Rolle des Wächters der Reformen zuteilt.

Die externe Kritik seitens der USA und der EU gegen die unangemessene Gewichtigkeit des Militärs auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene und die gewissermaßen simultan zu Wort gekommenen internen Herausforderungen, nämlich Islamismus, kurdischer Nationalismus und die Istanbul-zentrische neoliberale Bourgeoisie, stellen mithin eine gravierende Säule der Enthüllung der ideologischen Unzulänglichkeit des Kemalismus. In Anbetracht der weltsystemischen Tendenzen in den 1980er Jahren lässt es sich einräumen, dass das türkische Militär selbst die Opposition gegen seine politische Macht angetrieben hat: Die von dem Militär im Einklang mit der *Green-Belt Doktrin* des Kalten Kriegs abgearbeitete *Türkisch-Islamische Synthese* und das neoliberale Kapitalakkumulationsmodell in den 1980ern sind in der Tat dem längerfristigen Ziel des Militärs, eine sich zum Großteil „Mitte-Rechts“ anschließende, homogene Basis und ein nach möglichst wenigen Parteien ausgerichtetes politisches System zu konfigurieren, zuwidergelaufen (Şarlak ebd., S. 285-288). Gleichwohl wäre es meiner Meinung nach unsachgemäß, der während der Militärjunta von 1980 als „Atatürkismus“ rekonstruierten kemalistischen Rhetorik *Hegemonie* beizumessen. Diese sei angeblich erst durch die Identitätsansprüche der ursprünglich von dem politischen System ausgeschlossenen Gruppen wie der islamistischen Akteure oder der Kurden angefochten worden, wodurch sie ihre Rolle als *gesellschaftlicher Mörtel* zu verlieren begonnen habe. Zeynep Şarlak geht von einer ohnehin „gegebenen“ Hegemonie aus, indem sie die gegenwärtige Situation als einen Moment des Rückschlags an Hegemonie betrachtet und diese auf die konjunkturellen Schwankungen bedingt durch die internationale politische Ökonomie zurückführt. Andererseits fällt sie in Widerspruch mit ihrer eigenen Aussage, wenn sie erörtert, dass die zu moderatem Konservatismus tendierten Maßnahmen der 1990er Jahren eher als die „Institutionalisierung des *nationalen Sicherheitsregimes*“ angesehen werden sollten statt eine „kemalistische Restauration“; denn wenn wir davon ausgehen, dass dieser „militaristische Ruck“ einen Schritt für die Institutionalisierung des Sicherheitsregimes darstellt, müssen wir auch akzeptieren, dass die gegenwärtige so genannte *Krise* auch keine konjunkturelle „Autoritätskrise“ darstellt, sondern eine *strukturelle Krise der türkischen politischen Mentalität*¹³ schildert. Der Widerspruch in Şarlaks Analyse liegt darin, dass sie

¹³ Mit der „strukturellen Krise der türkischen politischen Mentalität“ ist gemeint, dass die (zum Großteil absichtlichen) „Fehlentscheidungen“ in der ersten (oder besser: Strukturierungs-)Phase der Republik wie die Verleugnung des osmanischen Erbes, die fiktive Geschichtsschreibung und die willkürlichen Reformpolitiken von Mustafa Kemal und Gleichgesinnten (d.h. hauptsächlich von der Militärbürokratie) nun eine verfestigte

ursprünglich von einer strukturalistischen Analyse ausgeht und sich dann mit einer Kehrtwende, deren Gründe sie jedenfalls nicht explizit genug erläutert, einer schlechthin konstruktivistischen Perspektive anschließt. Ohne es zu merken hat sie indessen dennoch einen wichtigen Punkt erkannt: Die Krise des türkischen Systems ist immanent und die kemalistische Fraktion versucht seit der Gründung der Republik – und besonders auffälligerweise seit den 1990er Jahren – dauernd, zahlreiche Maßnahmen für die Weiterbestehung dieses Systems zu ergreifen. Konterschläge wie der Islamismus oder der kurdische Nationalismus lassen diese Dilemmata des Kemalismus nur sichtbar werden, indem sie die Stimmen bisheriger Randgruppen erheben. Kurz gesagt ist das, was die türkische Gesellschaft momentan durchmacht, eher die Entschleierung der *bereits existierenden Krisen* statt eine plötzliche Krisensituation. Ist der Kemalismus eine unausgereifte Reproduktion der Modernität, d.h. der historisch-organischen Realität des Westen, im semi-kolonisierten Bereich, so sind Bewegungen wie der Islamismus, kurdischer Nationalismus usw., welche die Hauptrolle bei dessen Bloßstellung spielen, aus der Weltsystemperspektive betrachtet auch konjunkturelle Bewegungen¹⁴, obwohl sie kontext-spezifisch angesehen historisch-organische Reaktionen *per se* sind. In dieser Hinsicht ist es möglich, eine strukturalistische Analyse der religiös bzw. ethnisch motivierten Bewegungen zusätzlich mit einem konstruktivistischen Blick zu bereichern. Aber sollte diese auf die Hegemonieproblematik des Kemalismus appliziert werden, müssten wir unsere eigene Hypothese negieren, indem wir erstmal von der Prämisse ausgehen, der Kemalismus verfüge über Hegemonie, und dann paradoxerweise zu der Schlussfolgerung kommen, dass nicht nur eine derartige Hegemonie abwesend, sondern auch deren Etablierung auf ständige Eingriffe „von oben“ angewiesen ist.

pathologische Gesellschaftsform hervorgebracht haben, welche das „Volk“ von der Politik ausschließt und die Wege der gesellschaftlichen Selbstreflexion versperrt. Die Frage von Cemil Meriç, einem der wenigen wahren Philosophen in der Türkei, drückt meiner Meinung nach die Auswegslosigkeit dieser Mentalität perfekt aus: „Ist es überhaupt möglich, mit diesem kastrierten Bewusstsein, mit dieser ‘erlaubten’ Freiheit voranzukommen?“

¹⁴ An diesem Punkt halte ich mich an der Unterscheidung von Gramsci zwischen den sog. konjunkturellen und organischen Bewegungen: „...it is necessary to distinguish organic movements (relatively permanent) from movements which may be termed ‚conjunctural‘ (and which appear as occasional, immediate, almost accidental). Conjunctural phenomena too depend on organic movements to be sure, but they do not have any far reaching historical significance; they give rise to political criticism of a minor, day-to-day character, which has its subject small ruling groups and personalities with direct governmental responsibilities. Organic phenomena on the other hand give rise to socio-historical criticism, whose subject is wider social groupings – beyond the people with immediate responsibilities and beyond the ruling personnel“. *The Antonio Gramsci Reader: selected writings, 1916-1935*, hrsg. : David Forgacs, (New York: New York University Press, 2000), S. 201.

Die Auffassung, dass der Kemalismus infolge der Abnahme seiner bürokratischen Macht mit der Özal-Phase in den 1980ern und der darauf folgenden Herausforderung der Identitätsbewegungen in den 1990ern allmählich an Hegemonie eingebüßt hat, spricht von den Erlebnissen am 12. September 1980 oder 28. Februar 1997 als ausschlaggebende Schritte des „Restaurationsprozesses der Hegemonie“ (Sayyid ebd., 1997; Erdoğan, in: Insel et al., 2001, S. 584). Hieraus folgt wiederum die bekannte These, dass der Kemalismus mit einer *Autoritätskrise* konfrontiert wird, deren Schlüsselpunkt die *Repräsentationskrise* darstellt. Genau an diesem Punkt sollten wir äußerst vorsichtig sein, denn diese Stellungnahme wiederholt den *chronischen Fehler* der türkischen Intelligenzija, welche die Termini Gramscis (oder auch westlicher Philosophen im Allgemeinen) wie eine oberflächliche und unbearbeitete Schablone auf den türkischen Kontext anwendet, ohne die von dem Osmanenreich geerbte organische, strukturelle Depression der türkischen Gesellschaft in Erwägung zu ziehen¹⁵, wobei „man nicht ein bisschen, sondern sehr viel nachdenken (müsste), bevor man voreilige Rezepte für die Türkei empfiehlt“ (Küçükömer ebd., S. 158).

Die „überparteiliche“ Position des Militärs in der Innen- sowie in der Außenpolitik beruht meines Erachtens unter anderem auf der Prämisse, dass insbesondere die Außenpolitik eine *außerpolitische Sphäre* sei, welcher die „vorübergehenden“ Regierungen nicht gerecht werden können und deswegen das Militär darauf die Handhabe haben soll. In Anbetracht der Auffassung einer *außerpolitischen* und *überparteilichen Staatspolitik* erscheinen Fakten wie „Wahlen“ oder „Regierungstausch“ sowieso bedeutungslos, und gerade das eliminiert die Möglichkeit einer Reduzierung der heutigen Situation auf eine bloße *Repräsentationskrise*. Wo es keine faktische Repräsentation gibt, kann es eigentlich auch nicht mehr möglich sein, von einer Hegemonie im Sinne von Gramsci zu reden. Und so wie es aussieht, war (ist) eine faktische Repräsentation in der Türkei nie anwesend (und eigentlich aus Sicht des Militärs auch kaum erwünscht).¹⁶

¹⁵ Hier kommen wieder die Worte von Cemil Meriç in Erinnerung: „Unsere Situation gegenüber dem Westen ist die des Dieners, der die Medikamente seines Herren stiehlt und schluckt“. Zitat aus: Cemil Meriç, *Mağaradakiler* (auf Deutsch: *Diejenigen in der Höhle*), (Istanbul: İletişim Verlag, 2000).

¹⁶ Laut Laclau ist die Repräsentation (die ich durch das Konzept „faktische Repräsentation“ zu betonen versucht habe) hauptsächlich als die Grundlage der Subjektivierung einer „universellen Klasse“ und als die Überwindung der Entfremdung der Superstrukturen gegenüber der Struktur zu verstehen: „...wie sowohl Hegel als auch Marx genau wussten, stellt eine soziale Totalität, der der Spiegel der eigenen Repräsentation fehlt, eine unvollständige soziale Totalität und folgerichtig überhaupt keine soziale Totalität dar. Nur eine vollständige Versöhnung zwischen Substanz und Subjekt, zwischen Sein und Wissen, kann den Abstand zwischen dem Rationalen und dem Realen aufheben. Doch in diesem Fall ist die Repräsentation ein notwendiges Moment bei der Selbsterrichtung der Totalität, und diese wird nur verwirklicht, wenn der Abstand zwischen Handeln und Repräsentation abgeschafft wird. Nur ein grenzenloser historischer Akteur - eine „universelle Klasse“ - kann diese Abschaffung tatsächlich zustande bringen“. Ernesto Laclau, „Macht

Dabei setzt die Erklärung der gesellschaftlichen Bodenlosigkeit der willkürlichen offiziellen Ideologie in der Türkei meiner Meinung nach vor allem eine historisch-materialistische Auswertung der Abwesenheit der Produktivkräfte im türkischen historischen Kontext voraus, die allerdings keineswegs auf einen groben Strukturalismus reduziert werden darf. Jedoch ist es nötig, die Entwicklung der „historischen Blöcke“ wie Islamisten, Bürokraten etc. einerseits anhand der Produktionsbeziehungen in der Türkei sowie im Osmanischen Reich, andererseits als organisch-historische Formationen der türkischen Gesellschaft zu betrachten, um erkennen zu können, wie sie sich von „Fronten“ in embryonale „Klassen“ und folglich in „historische Blöcke“ umgeformt haben. Der islamistische Block ist in dieser Hinsicht nichts Neues, das auf einmal aus dem Nichts zum „Problem“ wurde: Die gesellschaftliche Frontlinie zwischen den so genannten regressiven und progressiven Kräften hat tiefe Wurzeln in der Geschichte und ist stark verbunden mit der „historischen Falle“, die auf die superstrukturelle Dualität der osmanischen Gesellschaft angesichts der Abwesenheit der notwendigen Basis des Produktionsmodus zurückzuführen ist (Küçükömer, 1969, S. 72)¹⁷.

Dieser Ausgangspunkt bietet eine bereichernde Perspektive über den islamistischen und den kemalistischen Block als historische Akteure eines dialektischen Prozesses¹⁸. Dadurch werde ich versuchen, die Problematik der Hegemonie des Kemalismus im Lichte der

und Repräsentation“, übersetzt aus dem Englischen von Michael Heister und Richard Schwarz. (Quelle: www.episteme.de). Da von der kemalistischen Fraktion nie behauptet werden kann, dass sie jemals die Rolle solch einer „universellen Klasse“ übernommen hat, kann man auch nicht erwarten, dass der Kemalismus die Einigkeit des Handelns und der Repräsentation dieser Klasse zum Ausdruck bringt.

¹⁷ Der Begriff „historische Falle“ wurde zum ersten Mal vom Wirtschaftshistoriker İdris Küçükömer in seinem ausgezeichneten Buch *Die Entfremdung der Ordnung* von 1969 ausformuliert, um die ewige „Sackgasse“ der türkischen (bzw. osmanischen) Gesellschaft zu erklären, die sich unter anderem durch die simultane kapitalistische Entwicklung und den Höhepunkt der imperialistischen Phase im Westen und den darauf folgenden Rückschritt der Industrie, des Logensystems und die Liquidation der (sowieso schwachen) Produktivkräfte im Osmanischen Reich geschlossen hat. Ihr zufolge haben die Modernisationsbemühungen seitens der staatlichen Elite reaktionäre Kräfte auf dem superstrukturellen Terrain hervorgerufen, welche die „Verwestlichung“ als Grund ihres Elends gesehen und sich *reflexiv* der islamistischen Kritik gegen die westlichen Institutionen angeschlossen haben.

¹⁸ Umgekehrt gelesen kann eine solche Betrachtungsweise andererseits auch eine konstruktivistische Analyse der islamistischen Bewegungen ermöglichen, wie bei M. Hakan Yavuz. M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (Oxford University Press: 2003). Yavuz nimmt zum Beispiel den Neoliberalismus Turgut Özals von 1983 als den Wendepunkt in der Umgestaltung der politischen und intellektuellen Kartographie in der Türkei an, und argumentiert, dass die islamistischen Bewegungen eher aus den „new opportunity spaces – social and economic networks and vehicles for activism and the dissemination of meaning, identity and cultural codes-“ resultierten als aus dem Scheitern des Kemalismus. Unsere Meinungen stimmen in dem Sinne überein, dass wir beide die Beziehung zwischen dem Islamismus und dem Kemalismus als widersprüchlich (contradictory) statt antagonistisch beschreiben. Ich stimme Yavuz auch dabei zu, dass Turgut Özal als eine weitsichtige und schlaue politische Gestalt diesen Widerspruch erfolgreich jonglieren konnte, wobei ich mich eher auf die immanente Krise des Kemalismus und die funktionelle Rolle des Islamismus bei der Bloßstellung dieser „Krise“ konzentriere, als auf den positiven Effekt der Özal-Periode bei der Entwicklung der islamistischen Kritik am Kemalismus.

„offensichtlichsten“ gesellschaftlichen Reaktion religiös-symbolistischen Charakters darzustellen. Der Anspruch, die „Krise“ des Kemalismus anhand der islamistischen Kritik zu analysieren, deutet nicht auf eine Islam-zentrische Betrachtungsweise hin. Die islamistische Bewegung ist im Rahmen dieser Arbeit in dem Maße bedeutsam, dass sie eine Wende in der staatlich orientierten politischen Kultur der Türkei repräsentiert. Andererseits ist mein Ziel auch weit davon entfernt, eine pro-staatliche Perspektive zu vertreten, oder gar Rezepte für die Überwindung der gegenwärtigen Anomie auszuformulieren. Stattdessen werde ich versuchen, die Pathologie der staatszentrischen Konzeption der Gesellschaft am Beispiel der islamistischen Herausforderung gegen den Kemalismus deutlich zu machen. Dementsprechend ist die Rolle der islamistischen Bewegung bei der Aufdeckung der immanenten Dilemmata kemalistischer Staatspolitiken die kritische Drehachse dieser Studie.

Die verstümmelte, staatszentrische Kollektivimagination in der Türkei wird anhand der Asymmetrie von Gewalt und Konsens bei den kemalistischen Politiken belegt, wobei der theoretische Schwerpunkt bei der erkenntnistheoretischen Kategorisierung von Hegemonie Antonio Gramscis, der die marxistische Tradition mit der Diskursanalyse verbinden und den Reduktionismus des ökonomischen Determinismus überwinden konnte (Holz, 1993, S.19), liegen wird¹⁹. *Hegemonie* im epistemologischen Diskurs Gramscis bedeutet in erster Linie „die Erstellung des Konsenses“, wonach sie sich in die „private“ bzw. zivilgesellschaftliche, d.h. nicht dem Staat untergeordnete Sphäre der Superstrukturen eingliedert, und von Gewalt ausdrücklich differenziert. Ob sich die Problematik der kemalistischen Hegemonie anhand der Terminologie von Gramsci erklären lässt, ist eine methodologische Frage, die jedoch über eine Gramsci-Exegese hinaus einen analytisch-kritischen Ansatz über den spezifischen türkischen Kontext benötigt, der eine grobe Verwendung der Begriffe von Gramsci erschwert. Die praktische Nutzbarkeit des terminologischen Rahmens von Gramsci wird nicht ausgeschlossen, allerdings müssen wir inhaltliche Vereinfachungen – wie im Fall von Bobby Sayyid – möglichst vermeiden. Wir können weder einfach behaupten, Kemalismus sei in einer „Autoritätskrise“ im Sinne von Gramsci, und dabei das ganze Argumentationssystem

¹⁹ Laut David Forgacs sind „Hegemonie“ und „historischer Block“ eigentlich im Kontext der Überwindung des Vulgärmaterialismus zu verstehen: „...*changing socio-economic circumstances do not of themselves 'produce' political changes. They only set the conditions in which such changes become possible. What is crucial, in bringing about these changes, are the 'relations of force' obtaining at the political level, the degree of political organization and combativity of the opposing forces, the strength of the political alliances which they manage to bind together and their level of political consciousness, of preparation of the struggle on the ideological terrain. It is in the context of this discussion that two central concepts develop: 'hegemony' and 'historical bloc'*“. *The Antonio Gramsci Reader: selected writings, 1916-1935*, hrsg. : David Forgacs, (New York: New York University Press, 2000), S. 190.

Gramscis, das sich von der Rolle der Intellektuellen bis hin zu den abstraktesten Konzeptionen von Hegemonie ausstreckt, auf eine okkasionelle Kontinuitätstrennung der führenden Ideologie reduzieren; noch dürfen wir heucheln, dass Kemalismus jemals über eine ausgeglichene (d.h. gleichermaßen Einwilligung und Domination akquirierende) Hegemonie im Sinne von Gramsci verfügt hat, die angeblich erst durch den Aufstieg des Islamismus diese Balance zu verlieren begann. Es ist nicht wünschenswert, dem Kemalismus eine Qualität gutzuschreiben, die er nicht hat und nie hatte, um die komplexe gegenwärtige Situation einfacher beschreiben und dabei den islamistischen Akteuren eine erheblichere Rolle zuschneiden zu können. Noch weniger wird es beabsichtigt, die Termini Gramscis als Elemente eines oberflächlichen superstrukturellen Diskurses abzustempeln – wie es nicht selten im türkischen Diskurs der Zivilgesellschaft vorkommt, dass Gramsci als „ein ausschließender Theoretiker des Überbaus“ situiert wird (Çağlar, 2000, S. 315). Statt dessen wird versucht, zu demonstrieren, dass die Superstruktur in der Türkei – selbstverständlich als eine Reflektion der strukturellen Pathologie – keine „nicht dem Staat angehörende“ Ebene hat, und daher eine solch einer Superstruktur als Tarnung dienende Pseudoideologie nicht als „hegemonisch“ im Sinne von Gramsci bezeichnet werden kann.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit werden die Grundlagen der Hegemonietheorie von Antonio Gramsci untersucht. Der Schwerpunkt dieses theoretischen Denkansatzes wird im Grunde genommen an der dialektischen Beziehung zwischen Gewalt und Konsens als die unbehagliche Basis der Hegemonie liegen, wobei die intellektuellen und ethischen Dimensionen der Hegemonie auf Führung und Konsens (d.h. auf die zivilgesellschaftliche Ebene) und die politische Dimension auf Herrschaft und Gewalt (d.h. auf die Sphäre der Machtbeziehungen) referieren. Die organisatorische Rolle der Intellektuellen als Funktionäre und die Ausdehnung des Konzepts „Intellektuelle“ auf „*anyone whose function in society is primarily that of organizing, administering, directing, educating or leading others*“ bei Gramsci werden als notwendige Aspekte für die Auflösung der Trennung zwischen den Herrschern und den Beherrschten, welche Gramsci als „bürokratischer Zentralismus“ bezeichnet, angenommen (Forgacs, ebd., S. 300). Die Auflösung der Trennung zwischen den Herrschern und den Beherrschten deutet bei Gramsci auf die Überwindung der künstlichen und unproduktiven Separation zwischen den Repräsentanten und Repräsentierten (und im erweiterten Sinne zwischen der Superstruktur und Struktur) hin. Diese Einigung liegt der wahren Hegemonie zugrunde, die in der letzten Instanz als das höchste Moment der Machtbeziehungen bezeichnet werden kann. Sie kommt dadurch zustande, dass sich die

materiellen Produktionskräfte (durch die Erlangung des Selbstbewusstseins über ihre eigene Funktion) über die Produktionsbeziehungen hinaus auf die politische Ebene tragen und die Grenzen dieses ursprünglich ökonomischen Bewusstseins ins Politische transzendieren. Demnach wird die „Autoritätskrise“, in der „...*ruling class loses the consent of the masses, or when there is a mobilization of large subordinate classes...against ruling class*“ (Cuneo, n.d., 11), als ein Moment im Entwicklungsprozess der Kräfteverhältnisse betrachtet, bei dem die führenden Kader massiv eingreifen können, um sich weitere Geltung zu verschaffen. Dies verhindert allerdings die Hegemonieerosion nicht, eben weil die zunehmende Gewaltanwendung seitens der Herrschenden das komplizierte Gleichgewicht von Konsens und Gewalt nur noch mehr gefährden und das Repräsentationsdilemma zuungunsten der traditionellen führenden Schicht vertiefen würde.

In Anlehnung an die Unterscheidung von Gramsci zwischen den historisch-organischen Ideologien, die in dem Sinne historisch notwendig sind, dass sie die Massen „organisieren“, das Terrain bilden, auf dem sich die Menschen bewegen, Bewusstsein über die Position und den Konflikt usw. erlangen, und den „willkürlichen“ Ideologien, die willkürlich, rationalistisch und ‚gewollt‘ sind und lediglich „individuelle“ Bewegungen oder Polemik usw. ins Leben rufen (Gramsci zitiert in: Forgacs, 2000, S. 199), ist es notwendig, zu fragen, ob Kemalismus eine historisch-organische Ideologie²⁰ darstellt, die dem autoritären Regime zugrunde liegt, oder als „eine Bemühung, die pragmatischen Taten eines Diktators a posteriori in eine Ideologie umzuwandeln“ (Mahçupyan in Insel&Bayramoğlu et al., 2004, S. 128) anzusehen ist. Dafür müssen zunächst die praktische Funktion des Kemalismus bei der Fortbestehung des autoritären²¹ Regimes und die kemalistische Strategie der Konsenserlangung untersucht werden. Dementsprechend wird im zweiten Kapitel die Problematik der kemalistischen Autorität im Hinblick auf das *Ungleichgewicht* von Gewalt und Konsens im türkischen Kontext bearbeitet. Dabei werde ich mich hauptsächlich auf die Position des Militärs als eine „nicht-diskutable“ Institution und auf die „6 Prinzipien“ des

²⁰ Was ich mit einem „historischen System“ meine, wird am Besten in den Worten von Wallerstein reflektiert: „...*a historical system... (t)hat is to say, its description along its itinerary, while retaining some basic systemic features, was always changing or evolving*“. Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, (New York: The New Press, 2006), S. 53.

²¹ „Autoritär“ wird von Heinz Käufeler auf folgende Weise beschrieben: „*'Autoritär' ist ein Prädikat, welches in modernen Gesellschaften Legitimationsdefizite anachronistischer hierarchischer sozialer Beziehungen anzeigt. Das Wort wird einerseits zur Bezeichnung von Persönlichkeits- oder Charaktermerkmalen von Individuen verwendet..., insbesondere aber dient ‚autoritär‘ zur Beschreibung spezifischer problematischer Qualitäten von ‚politischer Kultur‘, die mit den Erfordernissen der Moderne konfliktieren*“. Für eine interessante Sichtweise über die Bedingungen, unter welchem „Autorität“ als autoritär bezeichnet werden kann, siehe: Heinz Käufeler, *Das anatolische Dilemma: weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei*, (Zürich: Chronos, 2002), 343.

Kemalismus als eine nahezu „transzendente“ Legitimationsquelle konzentrieren und versuchen, die Rolle der so genannten „Staatsintellektuellen“ bei der Sicherung und Rechtfertigung von deren Existenz kritisch zu betrachten.

Ich gehe davon aus, dass die Dialektik der „hegemonischen Kultur“ als ein unvernachlässigbarer Aspekt der türkischen Gesellschaftsformation stark mit der initialen Phase des türkischen Staats verbunden ist. Daher halte ich es an diesem Punkt für unentbehrlich, sie auf den „Bonapartismus“ des Kemalismus zu verweisen, der allerdings von den Bonapartismen der westlichen Geschichte unterschieden werden muss, weil jene entweder aus der Geburtskrise eines Regimes oder der Krise seines Niedergangs hervorgegangen sind. Laut Fikret Başkaya entstanden *„die bonapartistischen Regimes in den Ländern wie der Türkei, Ägypten oder Algerien nicht dadurch, dass der Klassenkampf zwischen den dominanten Klassen eskalierte. Der Bonapartismus in diesen Ländern kam nicht auf, um die konfligierenden Interessen unterschiedlicher Klassenfraktionen zu entschärfen, sondern vielmehr um diese Klassen zu stärken. Einer der wichtigsten Gründe, warum die bonapartistischen Unterdrückungsregimes in den unterentwickelten Ländern einen längeren Atem haben, liegt hierin“* (Başkaya, ebd., S. 169-173). In Anlehnung auf Başkayas Hinweisungen werde ich versuchen, die *nicht in einer Bourgeoisstaatsform erfolgten* Bonapartisierung des Kemalismus durch die Fragilität der türkischen Bourgeoisie darzustellen. Ferner wird im Rahmen dieses Teils die Hypothese belegt, dass sowohl die Schwäche der Bourgeoisie als auch die darauf folgende Unausgereiftheit der Arbeiterklasse auf die Problematik der Abwesenheit der Produktivkräfte zurückzuführen sind, indem demonstriert wird, dass der Kemalismus als eine künstliche Ideologie, welche die ideologische Lücke der Republik ausfüllen sollte, in Wirklichkeit keineswegs eine innovative, progressive Rolle übernehmen konnte. Dies lässt sich in Anlehnung an die Voraussetzung, dass die Macht einer Ideologie die Widerspiegelung der Macht der von ihr repräsentierten Klassen auf der superstrukturellen Ebene aufzeigt, erklären: Die Gründungskader der Republik stützten sich letztendlich auf historisch *nicht progressive* Sozialschichten wie Zivil- und Militärbükratie, Provinzfürsten (*Ayan*), Honoratioren (*Eşraf*), Großgrundbesitzer (*Ağa*), Scheichs und Komprador-Bourgeoisie, die in der imperialistischen Epoche keinerlei progressive Rolle spielen konnten (Başkaya ebd., S. 10).

Für die Analyse des *anti-populistischen* kemalistischen Programms finde ich die Frage wichtig, *für wen* eigentlich die Reformen konzipiert und durchgeführt worden sind und *gegen*

wen sie geschützt werden müssen. Kemalismus, der die dominante Position einer bestimmten Schicht, nämlich der zivil- und militärbürokratischen Elite, abschirmt und als einen je nach Umständen interpretierbaren ideologischen Schild für unterschiedliche politische Ansätze dient, besteht eigentlich nur aus einem *prinziplosen Pragmatismus in jeder Hinsicht*. Allerdings benötigt die Erklärung der Inkonsistenz der kemalistischen Prinzipien wiederum eine Auseinandersetzung mit deren historischer Quelle. Die politische Kultur, auf der die staatszentrische Gesellschaftskonzeption des Kemalismus beruht, ist auf die vorrepublikanischen Zeiten zurückzuführen. Eine der Hauptprämissen dieses Kapitels lautet, dass der so genannte kemalistische Reformismus mit all seinen Aspekten und Prinzipien ein Nachfolger von dem Ittihadismus der Jungtürken²² ist. Nicht nur weil die Populismusauffassung von Ziya Gökalp, einem der wichtigsten Vordenker der Jungtürkenbewegung mit seiner von Durkheim ausgeliehenen solidarischen Perspektive die kemalistische Konzeption des Volks stark beeinflusst hat (Karaömerlioğlu in Insel et al., 2001), sondern auch angesichts der elitären Rhetorik und des Dementis zur Erkennung des Klassenkampfes sowie der erbarmungslosen Unterdrückungsmethoden gegen Dissidenten, die sie mit den Jungtürken gemein haben, könnte man die Kemalisten „das Überbleibsel der Ittihadisten“ nennen (Başkaya ebd., S. 11). Jedoch wird im Rahmen dieser Arbeit hauptsächlich die logische und historische Verbindung zwischen den Tanzimat- und Atatürkreformen mit der Absicht berührt, jene These zu widerlegen, dass die Republik und ihre Pseudoideologie einen radikalen Bruch in der türkischen Modernisierungsgeschichte darstellen und die kemalistischen Reformen (einschließlich der laizistischen) ein moderner Schritt ohnegleichen sind, welche angeblich die „fortschrittsfeindlichen“ sozialen Gruppen beseitigt haben²³.

²² Dietrich Jung vertritt auch die Meinung, dass sowohl der Kemalismus als auch Mustafa Kemal selbst mit den Jungtürken historisch verbunden sind: „*In Mustafa Kemal, an almost classic representative of the late Ottoman modernisers came to the head of the National Movement. He belonged to the social stratum whose evolution is closely linked to the structural change of the Tanzimat and which broke away from the Ottoman dynasty in Hamidian times. In this respect, he stands for the continuity of self-bred opposition that leads from the Ottoman Constitutional Movement through the Young Turk revolution to the Kemalist republic... he was (in 1906)...a founding member in Salonika of the Committee of Union and Progress („İttihad ve Terakki“ - Anm. d. Verf.) like other Unionists („İttihadisten“ -Anm. d. Verf.), Atatürk represented perfectly the well-trained, knowledgeable military-bureaucratic elite of the late Ottoman Empire...The self-image of the officer corps as vanguard of a new enlightenment was based on the adoption of Western techniques and thoughts, and characterized by an almost complete identification of the army with the state...*“ Dietrich Jung, *Turkey at the crossroads: Ottoman legacies and a greater Middle East*, (London: Zed Books, 2001), S. 72-73.

²³ In diesem Punkt stimme ich Fikret Başkaya zu, wenn er diese „Fortschrittsfeindlichkeitsproblematik“ der Türkei in Frage stellt: „Kein Volk ist fortschrittsfeindlich oder Wohlfahrtsgegner. Sowa widerspricht der menschlichen Natur. Im Gegensatz zu der verbreiteten Annahme der offiziellen Ideologie (einschließlich seiner Links-Version) war das Volk eigentlich nicht fortschrittsfeindlich, sondern nur gegen diejenigen, die nicht wirklich, nicht genug progressiv waren, und gegen die zerstörerischen Ergebnisse der so genannten

Die Kontinuität der osmanischen politischen Kultur in der Republikphase stellt hauptsächlich in dem Maße einen wichtigen Aspekt meiner Arbeit dar, dass sie zusammen mit dem Ideal von einer „klassenlosen, homogenen Gesellschaft“ zu dem „Staatskonservatismus“ vom Kemalismus beigetragen hat. Diese wesentlich konservative Konzeption einer homogenen Nation ist in der Umlaufbahn internationaler politisch-ökonomischer Gedankensströme am allermeisten mit dem Korporatismus in Verbindung zu bringen. Der Blick auf den Korporatismus wird dazu dienen, die autarke ökonomische Struktur der türkischen Republik, die mit dem eigentlich *anti-populistischen* Charakter des Kemalismus einhergeht, zu verdeutlichen. In dieser Hinsicht stellt Taha Parlas Betrachtungsweise über den korporatistischen Denkansatz Ziya Gökalps als Nachfolger vom Positivismus Durkheims, der die Grundlagen der paradigmatischen Weltanschauung von türkischen politischen Kadern²⁴ ausdrückt, einen grundsätzlichen Aspekt bei der Enttarnung der „6 Prinzipien“ dar.

Die historische Fehlfunktion der Staatsintellektuellen führe ich ebenfalls auf die Umstände in der Entstehungsphase der Republik zurück. Bedauerlicherweise befand sich die türkische Intelligenzija besonders in den ersten Jahren der Republik in der unglücklichen Kreuzung des Osmanischen Reiches und der jungen türkischen Republik. Paradoxerweise wurden sie einerseits dazu gezwungen, den kemalistischen Diskurs mit der Verleugnung der historischen Verbindung zum Reich zu bedienen, andererseits wichen sie hinsichtlich ihres sozialen Ursprungs und ihrer Position in dem Staat sowie ihrer weltanschaulichen Referenzen kaum von dem Kurs der osmanischen Intellektuellen ab. In der Gründungsphase, in der es noch keine neuen kulturell-ideologischen Werte gab, welche die bereits gültigen ersetzen konnten, und in der die materiellen Umstände der Hegemonieausübung auf die Massen nicht gediehen waren, erfüllten die Intellektuellen die elende Funktion, dieses Hegemoniedefizit mit der

Fortschritte, welche die wahren Lösungswege versperrten“. Zitat aus: Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası* (auf Deutsch: *Der Zusammenbruch des Paradigmas*), (Ankara: Maki Verlag, 2005), S. 25.

²⁴ Laut Parla kann das idealistisch-positivistische Modell von Gökalp als eine Kodifikation des europäischen Korporatismus und der nationalistischen Politikauffassung vom Anfang 20. Jahrhunderts verstanden werden, und sowohl das „İttihat ve Terakki“ (Einheit und Fortschritt) Regime der Jungtürken als auch die Kemalisten, sei es in ihrer Form zwischen 1923-1950 oder in ihrer gegenwärtigen Form namens Atatürkismus, seien lediglich „programmatische Varianten“ dieses ausführlichen Denksystems von Gökalp. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm* (auf Deutsch: *Ziya Gökalp, Kemalismus und Korporatismus in der Türkei*), (Istanbul: İletişim Verlag, 2005). Eine ähnliche Sichtweise ist auch bei Erik-Jan Zürcher zu bemerken: Zürcher ist der Meinung, dass der kemalistische Nationalismus sich dem kulturalistischen Nationalismus Gökalps anschließt statt einem ethnischen Nationalismus. Was aber dem kemalistischen Nationalismus komplett fehlt, sei der Gedanke, der Islam sei auch ein Aspekt der nationalen Kultur und müsse daher als eine gesellschaftliche Binde substanz funktionieren. Erik-Jan Zürcher, „Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları“ (auf Deutsch: „Osmanische Quellen der kemalistischen Idee“) in *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: *Politisches Denken in der modernen Türkei*), Band 2: Kemalizm, hrsg.: Ahmet İnsel (Istanbul: İletişim, 2001), S. 44-55.

zwangsläufigen Herstellung einer künstlichen, offiziellen Ideologie zu kompensieren. Daraus wird ersichtlich, dass das Verhältnis der Intellektuellen zum Staat auch in der republikanischen Phase wie in den Reichszeiten verblieben ist, da sie weiterhin als Teil der Führungskoalition keine *außerstaatliche* Wissensproduktion leisten konnten (Başkaya, 2005, S. 34-35). Dementsprechend sind die *Staatsintellektuellen*, die laut Fikret Başkaya „keine von den führenden Kadern unabhängige *Couche*“ bilden können, noch heute nicht imstande, die Konsistenz der „6 Prinzipien“ des Kemalismus²⁵ zu bezweifeln und die enorme Kluft zwischen den autoritären Ansprüchen der zivil- und militärbürokratischen Elite und der historischen Realität der türkischen Gesellschaft zu begreifen.

Hieraus werde ich im letzten Kapitel versuchen, die religiös (bzw. ethnisch) motivierte Kritik am Kemalismus als eine historisch fundierte Reaktion unter anderem gegen dessen monolithisches Gesellschaftsideal zu analysieren. Dabei gehe ich davon aus, dass die öffentliche Debatte um religiöse Symbole wie das Kopftuch die Depression der türkischen Gesellschaft sichtbar macht, welche eigentlich auf die kemalistische ideologische Erzwingung eines monolithischen Gesellschaftsideals trotz des imperialen Erbes der Türkei zurückzuführen ist. Die Frage der islamistischen Bewegungen in der Türkei wird auch teilweise anhand der Termini Gramscis akzentuiert, indem dem Islamismus aufgrund seiner historischen Entwicklung ein organischer Charakter und die Fähigkeit der Artikulation breiter gesellschaftlicher Ansprüche zugetraut werden. Im Rahmen dieser Diskussion werde ich die Transformation der islamistischen Reaktion vom Bewegungs- zum Stellungskrieg anhand der spekulativen Hypothese abhandeln, dass dieser Strategiewechsel das Potential dieser Bewegungen, durch ihre flexiblen Strategien gleichzeitig auch die ursprünglich rigide Öffentlichkeit in der Türkei umzuformen, deutlich macht.

Anschließend plane ich, einen Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Dauerkrise des Kemalismus zu leisten und im Hinblick auf die Problematik von Gewalt und Konsens zumindest darüber Aufschluss zu geben, wie die jetzige Situation *nicht* bezeichnet werden kann: eine Autoritätskrise im Sinne von Gramsci.

²⁵ Wie ich vorhin erwähnt habe, besteht der Kemalismus aus sechs Prinzipien, welche zunächst 1931 im dritten Kongress der Republikanischen Volkspartei (*Cumhuriyetçi Halk Partisi –CHP*) als Parteiprogramm deklariert und dann 1937 in die türkische Verfassung aufgenommen wurden: Laizismus, Republikanismus, Nationalismus, Etatismus, Populismus und Reformismus. Noch heute ist es eine Verwirrung stiftende Überlegung, wie eben jene Punkte, die miteinander kaum vereinbar sind, als Elemente eines „logischen“ Programms angenommen werden konnten (und können). Für eine Interpretation der „6 Prinzipien“ als Zeichen der Kontinuität zwischen dem Osmanischen Reich und der türkischen Republik, siehe: Dietrich Jung, ebd., S. 75.

2. Die Grundlagen der Hegemonietheorie Gramscis

Die Ideen sind groß, sofern sie aktualisierbar sind, das heißt, sofern sie ein wirkliches Verhältnis klar werden lassen, das der Situation innewohnt.

Antonio Gramsci (Bd. 5, S. 1044)

Die folgenden Ausführungen dienen dem Zweck, die Grundlagen von Gramscis Theorie der Hegemonie herauszuarbeiten. Die textliche Grundlage werden selbstverständlich die relevanten Teile der *Gefängnishefte* bilden, aber unter anderem auch die komprimierten Nachbearbeitungen der Hegemonietheorie Gramscis insbesondere von Carl Cuneo und David Forgacs, die Überlegungen von Hans Heinz Holz über die aktuellen Perspektiven von Gramscis Philosophie (Holz, 1993) sowie Gazi Çağlar's Analyse von Gramscis Konzeption der Hegemonie in Bezug auf die türkische Zivilgesellschaft (Çağlar, 2000). Um eine erweiterte Perspektive von Gramscis Theorie bieten zu können, kann eventuell (jedoch in einem wesentlich kleineren Maße) der „transnationale historisch-materialistische“ Ansatz von Stephen Gill zur Diskussion kommen, der den gramscianischen Diskurs der Hegemonie auf die Weltsystem-Ebene überträgt und in Anlehnung an Gramscis Termini verschiedene Weltordnungsstrategien als „hegemonic“ and „supremacist“ klassifiziert (Gill, 2003).

In diesem Kapitel wird es hauptsächlich darum gehen, die substanzielle Theoretisierung der Hegemonie im Kontext der *Kräfteverhältnisse*, d.h. auf der niemals stabilen Umlaufbahn einer dialektischen Beziehung zwischen der Struktur und den Superstrukturen zu begreifen²⁶. Diese widersprüchliche Einheit der Struktur und Superstrukturen wird bei Gramsci als „historischer Block“ konzeptualisiert, in dem „the complex, contradictory and discordant ensemble of the superstructures is the reflection of the ensemble of the social relations of production (Forgacs, ebd., S. 424)“. In Anlehnung daran wird im ersten Teil das komplizierte Gleichgewicht von Gewalt und Konsens als das Fundament der Hegemonie thematisiert,

²⁶ Nach Gramscis geschichtlicher Auffassung bedeutet der Strukturbegriff „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die wirklichen Menschen sich bewegen und wirken“ (Gramsci, Bd. 6, S. 1241). Dadurch wird auch die Definition der Superstrukturen als „die Form..., in der die Menschen und die von ihnen gebildeten Kollektive sich zum gesellschaftlichen Handeln ermächtigen (Çağlar, ebd., S. 211)“ bedingt. Bei der relationalen Unterscheidung der Struktur und den Superstrukturen schließe ich mich der soliden Erklärung von Gazi Çağlar an: „...die kategorialen Dualismen im Denken Gramscis, sprich: Struktur und Superstrukturen, Bewegungs- und Stellungskrieg, Hegemonie und Zwang, aktive und passive Revolution, Freiheit und Notwendigkeit, erweisen sich also bei näherem Hinsehen und genauer Aufschlüsselung keineswegs als Dualismen, sondern als dialektische Widersprüche innerhalb eines geschichtlichen Blocks...“ Çağlar, ebd., 259.

indem die Hegemonieveranschaffung als ein überwiegend auf Konsenserlangung beruhender Prozess der „Hinaufarbeitung der Struktur zur Superstruktur im Bewusstsein der Menschen“²⁷ gefasst wird. Demnach wird die qualitative Aus Streckung der Hegemoniekonzeption auf intellektuelle, moralische und politische Dimensionen dargelegt, welche sich mit einer Menge von begrifflichen Widersprüchen wie z.B. „Zivilgesellschaft“ gegen „politische Gesellschaft“, „Konsens“ gegen „Zwang“, und „Führung“ gegen „Herrschaft“ assoziieren lässt²⁸.

Im zweiten Teil wird „Gramscis theoretische Reflexion, die den Intellektuellen die strategische Bedeutung der Schnittstelle zum Volk...einschärft...(Haug, 1992)“, hauptsächlich im Rahmen der revolutionären Strategie als „des Ringens um das Bewusstsein der Massen (Holz, 1993, S. 15)“, also des Kampfs um Kultur und um eine neue Weltanschauung, analysiert. Dabei gehe ich davon aus, dass die Rolle der Intellektuellen bei Gramsci sich nicht nur aus der notwendigen Organisierung der Massen (d.h. aus der Organisation der Klasse zu einer militanten Entität) ergibt, sondern vielmehr in der stets problematischen Konvergenz der Struktur und den Superstrukturen verankert ist. Einerseits sind sie Funktionäre des Stellungskriegs, der auf der zivilgesellschaftlichen Ebene (d.h. auf dem Terrain der Hegemonie, Einwilligung und Führung) geführt wird (im Gegensatz zu dem Bewegungskrieg, der auf der politischen Ebene des Zwangs, der Diktatur und der Herrschaft geführt wird). Andererseits darf man aber nicht übersehen, dass die Unterscheidung zwischen der Zivilgesellschaft und der politischen Gesellschaft bei Gramsci eigentlich keine „organische“, sondern eine „methodologische“ Kategorisierung ist (Forgacs, ebd., S. 224), was nicht weniger als die ständige Verflechtung dieser Ebenen bedeutet. In dieser Hinsicht erwerben die Intellektuellen über ihre funktionelle Rolle hinaus eine weitere Qualität: Sie werden von dem „Übersetzer“ diffuser gesellschaftlicher Interessen zunächst ins „ökonomische“ und dann ins „politische“ Bewusstsein zum Mitgestalter einer neuen Weltanschauung, also vom bloßen Vermittler zum direkten Akteur der Kräfteverhältnisse in der Gesellschaft, und agieren in der brisanten Zone zwischen der Struktur und den Superstrukturen, d.h. an dem Schnittpunkt der historischen Unterscheidung zwischen den

²⁷ Die so genannte „Hinaufarbeitung der Struktur zur Superstruktur im Bewusstsein der Menschen“ ist im Rahmen der oben erwähnten *Kräfteverhältnisse* zu verstehen, welche im Grunde genommen von der Frage der Beziehungen zwischen der Struktur und den Superstrukturen ausgehen (Gramsci in Forgacs, ebd., S. 200). Bei Gramsci kennzeichnen Kräfteverhältnisse, deren verschiedene Ebenen wir uns in den folgenden Teilen genauer anschauen werden, einen dynamischen dialektischen Prozess, der in Richtung des „Übergangs vom bloß ökonomischen Moment zum ethisch-politischen Moment (Gramsci zitiert in Çağlar, ebd., S. 212)“ evolviert.

²⁸ Wie ich vorhin erwähnte, beziehen sich die intellektuellen und moralischen Dimensionen der Hegemonie bei Gramsci auf die Zivilgesellschaft, in der es um *Führung* und *Konsens* geht, wobei die politische Dimension (und die Sphäre der politischen Gesellschaft) der Herrschaft und dem Zwang entspricht (Cuneo, ebd., ¶ 1).

Herrschern und Beherrschten, und notgedrungen auch zwischen den Intellektuellen und den Einfachen im konventionellen Sinne. Sie sind – in Anbetracht von Gramscis Suche nach den maximalen Grenzen der Kriterien eines akzeptablen Intellektuellenkonzepts – Laien und Elite zugleich; artikulieren (und dadurch transformieren) die „*Philosophie der Nichtphilosophen*“ (Gramsci, Bd. 6, S. 1393), von deren essentieller Position in den Produktionsbeziehungen sie stammen. Diese „organischen“ Intellektuellen funktionieren einerseits als „Organisatoren“ der Massen im Kampf um eine neue Ordnung (und um eine neue, daran gebundene Weltauffassung), kämpfen andererseits gegen von der vorhergehenden Struktur herstammende „traditionelle“ Elite. In letzterem Fall sind sie meiner Meinung nach selber als die Verkörperung der „Überwindung des *bürokratischen Zentralismus*“ anzusehen, der den hierarchischen Produktionsverhältnissen innewohnt. In diesem Sinne sind sie gleichzeitig die Funktionäre der Hegemonieerlangung und „*das Medium, in dem sich...die Hegemonie realisiert* (Holz, 1993, S. 22)“.

Im letzten Teil dieses Kapitels wird es sich um die Darlegung der Hegemoniekrise als die Diskrepanz zwischen Repräsentierten und Repräsentanten handeln, durch welche die führende Klasse den Konsens der Massen nach und nach verliert und sich zunehmend als „*Inhaberin der reinen Zwangsgewalt* (Gramsci zitiert in Çağlar, ebd., S. 313)“ exprimiert. Dieser „Zerfall des parlamentarischen Regimes“ ist nach Gramsci nicht unmittelbar von einer ökonomischen Krise abzuleiten und geht auch keineswegs „nach Plan“ vonstatten: Kleine Eingaben können am Ende in großen Ausgaben resultieren. Auch die allgemeinen Ursachen einer Autoritätskrise können von einer Fehlkalkulation seitens der führenden Schichten bis zu einem Übergang der Massen „von der politischen Passivität zu einer gewissen Aktivität“ variieren.

Erwartet wird anschließend von diesem nicht allzu detaillierten Vorblick auf Gramscis Theoretisierung der Hegemonie, dass er der Überprüfung der praktischen Anwendbarkeit von Gramscis Termini auf den türkischen Fall beiträgt, indem er die maßgeblichen Aspekte der Hegemonie bei Gramsci zur Sprache bringt.

2.1. Drei Dimensionen von Hegemonie als Theorie des Gleichgewichts von Gewalt und Konsens

Angesichts der zentralen Stellung des Hegemoniebegriffs im Denksystem von Gramsci, habe ich mir vorgenommen, ihn über die superstrukturelle Herrschaftssicherung einer bestimmten Klasse hinaus als Inhalt und Form einer Strategie und zugleich als geschichtlich-dialektischen Prozess im Rahmen der Kräfteverhältnisse zu belegen²⁹. Zu diesem Zweck werde ich versuchen, die Hegemoniekonzeption Gramscis einerseits revolutionsstrategisch, andererseits der historischen Entwicklung von Kräfteverhältnissen entsprechend neu einzuordnen. Auf diese Weise plane ich, die so genannten drei Dimensionen der Hegemonie, nämlich die intellektuelle, moralische und politische, über die schematische Trennung von politischer und Zivilgesellschaft hinaus als Elemente eines revolutionären Kontinuums herauszuheben.

Die revolutionsstrategische Klassifizierung der Hegemonie folgt meines Erachtens einer methodologischen Unterscheidung von Inhalt und Form. Demnach ist die kulturevolutionäre Dimension der Hegemonie, welche den Prozess der Hegemonieerlangung mit der führenden sowie mit der dominanten Rolle der Hegemonie mitreflektiert, dem inhaltlichen Bereich einzuverleiben, während die Strategieentwicklung des Emanzipationskampfes sich von der (wiederum methodologischen) Unterscheidung zwischen der Zivilgesellschaft und der politischen Gesellschaft ableiten und mithin mit der Formfrage verknüpfen lässt. Die taktische Unterscheidung zwischen dem Bewegungs- und dem Stellungskrieg ist diesem letzteren (formalen) Aspekt der Hegemonie anzueignen. Jedoch dürfen der Inhalt und die Form der Hegemonieerringung keineswegs als rigide Kategorien gegenübergestellt werden, die jeweils „voneinander unabhängigen“ Ebenen der Superstrukturen entsprechen, da eine derartige Vorgehensweise einen unproduktiven und unzuverlässigen Antagonismus von politischer und Zivilgesellschaft heraufbeschwören würde.

In diesem Sinne ist die Hegemonietheorie von Gramsci vorwiegend als eine neue Analyse des Politischen und des Ideologischen in der kapitalistischen Gesellschaft zu fassen, welche zugleich auf die Konzipierung einer neuen Revolutionsstrategie im Rahmen seiner

²⁹ Für eine Interpretation des Hegemonie-Konzepts als das Zentrum und der Schwerpunkt von Gramscis *Philosophie der Praxis*, siehe: Gazi Çağlar, *Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich*, (Hannover: Peter Lang Verlag, 2000), S. 292-293. Çağlar vertritt die Meinung, „dass die Hegemonietheorie Gramscis nicht eine einfache Fortentwicklung der Theorie des Klassenbündnisses darstellt, sondern primär ein radikal neues Denken der politischen Beziehungen überhaupt ermöglicht“.

*Philosophie der Praxis*³⁰ abzielt (Forgacs, ebd., S. 189). Für die revolutionsstrategische Auffassung der Hegemonie bilden die Struktur und die Superstrukturen einen „historischen Block“, in dem „die Struktur...als Bezugspunkt und Punkt dialektischer, nicht mechanischer ‚Verursachung‘ der Superstrukturen verstanden werden (kann und muss) (Gramsci, Bd. 3, S. 475)“. Hieraus folgt nach Gramsci die didaktische Unterscheidung, dass die materiellen Kräfte der Inhalt und die Ideologien die Form sind, wobei es in Wirklichkeit eine essentielle Verbindung zwischen den beiden gibt (Çağlar, ebd., S. 228). Für Gramsci sind die Ideologien keinerlei Illusionen; sie sind vielmehr „willentliche Täuschungen“ der Herrschenden, denen die Beherrschten unterliegen, und bilden in diesem Zusammenhang reale historische Fakten, die für die Beherrschten zu bekämpfen gelten (Forgacs, ebd., S. 196).

Der politische Kampf um eine neue Hegemonie, d.h. um die Befreiung der Beherrschten von den Herrschaftsinstrumenten muss daher einerseits als ein Kampf um eine neue Kultur und Weltanschauung auf dem superstrukturellen Terrain geführt werden, „auf dem die Menschen sich bewegen, Bewusstsein von ihrer Stellung erwerben, kämpfen (Gramsci, Bd. 4, S. 876)“. Dabei kann die Ideologie eventuell eine intermediäre Rolle zwischen Philosophie und dem Alltagspraxis der Massen spielen, indem die *Philosophie der Praxis* auf die Weiterentwicklung und Transformation des Alltagsbewusstseins hinzielt³¹ und die Organisation der herrschenden ideologischen Struktur dechiffriert³², welche aus einem „phantastischen Komplex von Schützengräben und Befestigungen der herrschenden Klasse“ besteht (Gramsci zitiert in Çağlar, ebd., S. 230). Alles, was auf die öffentliche Meinung direkten oder indirekten Einfluss ausüben kann (oder das Potential dazu in sich trägt) – einschließlich der Presse, Bibliotheken, Schulen, Verbände und Gemeinschaften aller Art und

³⁰ Hinsichtlich des Konzepts *Philosophie der Praxis* schliesse ich mich den undogmatischen Interpretationen von Haug, Çağlar und Forgacs an, welche jene über einen „Tarnbegriff für Marxismus“ hinaus als eine Weiterentwicklung der Marxschen Theorie auswerten. Denen zufolge ist die *Philosophie der Praxis* eine dialektische Fortentwicklung des Marxismus, oder besser: eine spezifische Konzeption des Marxismus als die Einheit der Theorie und Praxis. In diesem Sinne ist die Philosophie der Praxis das Bewusstsein der Massen über die historische Notwendigkeit und beinhaltet die Konzipierung des revolutionären Kollektivs, das dieser Notwendigkeit entsprechend agieren kann (Forgacs, ebd., S. 429). Für die kontroversen Interpretationen bezüglich der *Philosophie der Praxis* in der Gramsci-Rezeption, siehe: Çağlar, ebd., S. 175.

³¹ „Philosophie“ bei Gramsci bedeutet „die Weltauffassung, die das intellektuelle und moralische Leben...einer ganzen gesellschaftlichen Gruppe repräsentiert“, während „Ideologie“ als „...jede partikuläre Auffassung der inneren Gruppen der Klasse, die sich vornehmen, die Lösung unmittelbarer und umgrenzter Probleme zu unterstützen“ definiert wird (Gramsci, Bd. 6, 1246). Obwohl die Ideologie „die Massenseite jeder philosophischen Auffassung sein (kann)“, gilt für die *Philosophie der Praxis*, diese Massenseite in Grenzen zu halten, geschweige denn, selbst eine Ideologie zu konstituieren, da die *Philosophie der Praxis* eigentlich „das Ergebnis der Befreiung aus dem ‚Gefängnis der Ideologien‘“ ist (Çağlar, ebd., S. 229).

³² Bei Gramsci stellt dieser Versuch einen grundlegenden Aspekt der Revolutionsstrategie dar: Die Frage, „how the ideological structure of a dominant class is actually organized: namely the material organization aimed at maintaining, defending and developing the theoretical or ideological ‘front’“, ist unentbehrlich für eine behutsame Einschätzung der aktiven Kräfte in der Gesellschaft (Gramsci zitiert in Forgacs, ebd., S. 380-381).

der Architektur usw. –, gehört dieser ideologischen Struktur der herrschenden Klasse an (Gramsci, zitiert in Forgacs, ebd., S. 380). Die Ausfechtung dieser komplexen Gesellschaftsordnung fordert nicht weniger als einen Kampf für eine neue Kulturstufe, der hauptsächlich auf der zivilgesellschaftlichen Ebene geführt werden soll, weil gerade hier die Entwicklung der Massenkultur erfolgt und die herrschende Klasse ihre Hegemonie organisiert (Forgacs, S. 224). Der Prozess des Ringens um eine neue Hegemonie muss deswegen kategorisch als eine „intellektuelle und moralische Reformation“ konzipiert und folglich in Form eines Stellungskriegs³³ geführt werden. Eine derartige Reformation drückt sich im zweierlei dominanten Charakter der hegemonialen Klasse, nämlich im „herrschenden“ und „führenden“: „A social group can, and indeed must, already exercise ‚leadership‘ before winning governmental power (this indeed is one of the principal conditions for the winning of such power); it subsequently becomes dominant when it exercises power, but even if it holds it firmly in its grasp, it must continue to ‚lead‘ as well (Gramsci, zitiert in Cuneo, ebd., 4)“. Diese Interdependenz von Führung und Dominanz (und Gewalt und Konsens) konstatiert die kulturrevolutionäre Dimension der Hegemonie, in welcher der Akzent jedenfalls auf die Konsenserlangung gesetzt werden muss, da Herrschaft ohne „Führung“ nicht mehr als „Diktatur ohne Hegemonie“ bedeuten würde (6)³⁴.

Andererseits findet der konkrete historische Wert der Superstrukturen seinen Ausdruck in der notwendigen und entscheidenden Beziehung zwischen Struktur und Superstrukturen, d.h. in der reflektierenden Bearbeitung des Ensembles der materiellen Produktivkräfte im Bewusstsein der Menschen. In diesem Sinne ist „das Ensemble der materiellen

³³ Beachten, dass die Unterscheidung zwischen dem Stellungs- und dem Bewegungskrieg zu dem methodologischen Unterschied von politischer- und Zivilgesellschaft parallel verläuft. Revolutionsstrategisch sah Gramsci die Frage des Übergangs von dem Bewegungs- zum Stellungskrieg äußerst wichtig, da in der Nachkriegsperiode der Staat in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern über beträchtliche Reserven verfügte, die er z.B. in Russland nicht besaß. Die Ausfechtung solch eines beständigen Staatsapparats forderte selbstverständlich eine einschlägigere (und penetrantere) Strategie seitens der oppositionellen Kräfte.

³⁴ Für eine interpretative Anwendung von Gramscis Termini in der gegenwärtigen transnationalen Weltordnung, siehe: Stephen Gill, „*Grand Strategy and World Order: A Neo-Gramscian Perspective*“, Lecture delivered on April 20, 2000, at Yale University in ISS's Grand Strategy Lecture Series (revised for publication on December 10, 2003). Gill versucht, die neue Weltordnung im Rahmen des Hegemoniekonzepts von Gramsci zu erklären, die zu einer „mit der Herrschaft des Kapitals gekennzeichneten, unvollständigen und widersprüchlichen Hegemonie“ tendiert, und konstatiert, dass der dominante Aspekt dieser Ordnung eher aus Herrschaftspolitiken (*politics of supremacy*) besteht statt Politiken der Gerechtigkeit oder Hegemonie. Ausgehend von der Hegemoniekonzeption Gramscis, welche die Konstruktion eines auf Konsens beruhenden „historischen Blocks“ beinhaltet, entwickelt er den Begriff von *supremacist bloc* (insbesondere für die gegenwärtigen, nicht-hegemonialen Herrschaftspolitiken von den USA): „*Supremacy, on the other hand, involves rule by non-hegemonic forces that exercise dominance over apparently fragmented populations until a coherent form of opposition emerges. In the present era, a supremacist bloc can be conceptualised as commensurate with the emergence of a market-based transnational free enterprise system dependent for its conditions of existence on a range of civil society complexes, especially that of the USA....*“.

Produktivkräfte...zugleich eine Kristallisation der gesamten vergangenen Geschichte und die Basis der gegenwärtigen und künftigen Geschichte,...ein Dokument und zugleich eine aktuelle Antriebskraft (Gramsci, Bd. 6, S. 1436)“.

Die Aufwertung der Superstrukturen seitens der *Philosophie der Praxis* führt keineswegs zu einer Fehleinschätzung der Rolle der materiellen Basis: „Darauf hinzuweisen, dass ‚die Superstrukturen der Zivilgesellschaft...wie das Grabensystem im modernen Krieg‘ sind,..., bedeutet nicht, die Tatsache zu übersehen, dass die Hegemonie eine ‚politische, aber auch und besonders eine ökonomische‘ ist, die ‚ihre materielle Basis in der entscheidenden Funktion, welche die hegemoniale Gruppierung im entscheidenden Kern der ökonomischen Aktivität ausübt‘, hat (Gramsci zitiert in Çağlar, ebd., S. 213-214)“³⁵. Dies bringt uns zurück zu der Problematik der Beziehungen zwischen der Struktur und den Superstrukturen, deren exakte Zuordnung jedenfalls einer akkuraten Analyse der Kräfteverhältnisse bedarf.

So bildet den zweiten Gesichtspunkt der Hegemoniekategorisierung die Verankerung der vorhin erwähnten Strategie im Entwicklungsablauf der Kräfteverhältnisse. Hier wird die Hegemonieerlangung als dialektischer Prozess auf dem superstrukturellen Terrain verstanden, wonach sie die höchste und vollkommenste Entwicklungsstufe der Kräfteverhältnisse bildet. Hier ruft Gramsci folgende Prämissen von *Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy* ab: „1. that no society sets itself tasks for whose accomplishment the necessary and sufficient conditions do not either already exist or are not at least beginning to emerge and develop; 2. that no society breaks down and can be replaced until it has developed all the forms of life which are implicit in its internal relations“ (Forgacs, ebd., S. 200)³⁵. Allerdings konstatiert Gramsci, dass eine marxistische Analyse die organischen Phänomenen, die der Gesamtheit des Systems einzuverleiben sind, von den konjunkturellen Phänomenen, die für einen bestimmten Moment spezifisch sind, unterscheiden muss. Letzten Endes sei es aber erforderlich, beide Phänomene in konstanter Verbindung zu verstehen, in der die konjunkturellen – im Gegensatz zu der vulgärmaterialistischen Perspektive – auch ein gleichermaßen reales Terrain bilden, auf dem sich die Oppositionskräfte entwickeln³⁶.

³⁵ „...Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an der Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoss der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind“. Gramsci, Bd. 6, S. 1433.

³⁶ Obwohl Gramscis Einstellung bezüglich dieser kritischen Lesart der strukturellen und superstrukturellen Phänomene in erster Linie Verwirrung stiften kann, muss betont werden, dass sich seine Betrachtungsweise von der des Vulgärökonomismus ausdrücklich differenziert. Im Gegensatz zum dogmatischen Ökonomismus, für den die Superstrukturen lediglich „Schein“ sind, werden organische und konjunkturelle Phänomene bei

Hieraus ergibt sich, dass sozio-ökonomische Veränderungen alleine keine politischen Veränderungen auf den Weg bringen können; sie bringen lediglich die für derartige Transformationen günstigen Umstände hervor, d.h. die Umstände, in denen die „incurable structural contradictions have revealed themselves (reached maturity)“ (Gramsci, zitiert in Forgacs, S. 201). Es kommt aber auf die *Kräfteverhältnisse* an, wenn es darum geht, die gegnerischen Kräfte auf dem politischen Terrain zu organisieren und das notwendige Bewusstsein für den politischen Kampf zu erwecken (Gramsci, Bd. 6, S. 1432-1433).

Für Gramsci ist die ethisch-politische Geschichte die „Hypostase des hegemonischen Moments“, in der sich die politische Führung, der Konsens der Massen, und die Ebenen der Zivilgesellschaft und der Staatstätigkeit entfalten. Und in diesem Sinne ist sie für die *Philosophie der Praxis* als ein „empirisches Instrument“ der historischen Forschung anzuwenden, d.h. die historisch-politische Revolutionsformel muss im Rahmen des Entwicklungsprozesses der *Kräfteverhältnisse* rekonstruiert werden. Dementsprechend hält Gramsci bei der Analyse des „Kräfteverhältnisses“ verschiedene Stufen auf folgende Weise auseinander: 1. das objektive (und vom Willen der Menschen unabhängige), eng an die Struktur gebundene Kräfteverhältnis. Das ist die fundamentale Entwicklungsstufe des durch die materiellen Produktivkräfte bestimmten Kräfteverhältnisses, das die Untersuchung und Überprüfung des Vorhandenseins effizienter Umstände für die Transformation ermöglicht. Im Anschluss an dieses materielle Moment folgt: 2. das politische Moment des Kräfteverhältnisses, welches den von den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen erreichten Grad an Homogenität, Selbstbewusstsein und Organisation kenntlich macht. Das Moment des politischen Kräfteverhältnisses wird bei Gramsci dem erworbenen Niveau des Kollektivbewusstseins entsprechend wiederum in drei Momente untergliedert: Die Elementarphase konstituiert die „korporativ-ökonomische“ Ebene, in der „trade groups and professional groups identify with their own narrow self-interests, but they do not yet identify with their entire class“ (Gramsci, zitiert in Cuneo, 10). In der zweiten Phase wird das Bewusstsein der Interessensolidarität – jedoch noch immer „auf bloß ökonomischem Gebiet“ – erreicht (Cuneo, ebd.; Çağlar, ebd., S. 215). Im dritten (und nur im dritten) Moment kann von einem gesonderten Bewusstsein die Rede sein, in dem „one becomes aware that one’s own corporate interests, in their present and future development, transcend the corporate limits of the purely economic class, and can and must become the interests of other subordinate groups

Gramsci in stetiger Wechselwirkung erfasst. Für eine Kritik der Überbetonung sowohl des organischen als auch des konjunkturellen, siehe: Forgacs, S. 427.

too (Gramsci, zitiert in Cuneo, 10)”. Dies ist die reinste und vollkommendste politische Phase, welche den Übergang von der Struktur zu der superstrukturellen Ebene kennzeichnet, und in der die Ideologien als „Parteien” in Konflikt geraten, d.h. über ihre „metaphysische” Macht hinaus als reale „Fronten” auf die Realität zurückwirken³⁷.

Das dritte Moment der allgemeinen Kräfteverhältnisse ist das des „militärischen Kräfteverhältnisses, das jedesmal unmittelbar entscheidend ist (Gramsci, zitiert in Çağlar, S. 215)“³⁸. Auch hier unterscheidet Gramsci zwischen zwei Ebenen, nämlich der technisch-militärischen und der politisch-militärischen Ebene³⁹.

Für die *Philosophie der Praxis* ist der Prozess der unterschiedlichen Momente des Kräfteverhältnisses die Szene der „Hinaufarbeitung der Struktur zur Superstruktur im Bewusstsein der Menschen”, also des „kathartischen Moments”, in der die Hegemonie einer Klasse sich als der unerlässliche Zusammenhang zwischen Herrschaft und Kultur hypostasieren lässt. Es ist in diesem Kontext, dass die Hegemonie sich als das Gleichgewicht von Gewalt und Konsens ausdrückt und „das Minimum an Freiheit mit dem Minimum an Zwang (bringt)” (Etmann, zitiert in Çağlar, S. 260).

2.2. Intellektuelle als Funktionäre

Gramscis Perspektive über die Rolle der Intellektuellen lässt sich unmittelbar in seiner Vorstellung von der geistig-moralischen Revolution einbetten, in welcher der Erziehungsprozess der Massen *vor der Staatsmachtergreifung* erfolgen muss⁴⁰. In Anbetracht des Überwiegens der kulturellen Dominanz gegenüber der politischen Dominanz in Gramscis vielschichtiger Hegemoniekonzeption lässt es sich einräumen, dass es hier vielmehr um die Eroberung des Bewusstseins der Menschen geht. Dabei kommt es hauptsächlich darauf an,

³⁷ Allerdings hebt Gramsci die Reziprozität dieser verschiedenen Momente hervor, da diese in der realen Geschichte miteinander „horizontal (d.h. der sozio-ökonomischen Aktivität entsprechend)” und/oder „vertikal (d.h. je nach den Territorien)” verwoben sind (Gramsci, zitiert in Forgacs, S. 206).

³⁸ Gramsci zufolge schwankt die historische Entwicklung fortwährend zwischen dem ersten und diesem dritten Moment, mit der Vermittlung des zweiten (Gramsci, Bd. 7, 1562).

³⁹ Gramsci demonstriert die Differenz der militärisch-politischen Ebene im weiteren Sinn am Beispiel der militärischen Unterdrückung eines Staates „gegenüber einer Nation, die ihre staatliche Unabhängigkeit zu erlangen sucht“, und legt Gewicht auf den nicht nur rein militärischen Charakter dieses Verhältnisses, das auf jeden Fall auf der „sozialen Zersetzung des unterdrückten Volkes und (der) Passivität seiner Mehrheit“ fußt (Çağlar, S. 215-216).

⁴⁰ Für einen Vergleich zwischen Lenins Hegemoniebegriff, dem zufolge die Eroberung der Staatsmacht eine alles entscheidende primäre Rolle erhält, und dem von Gramsci, siehe: Gazi Çağlar, ebd., S. 295.

diesem *Stellungskrieg* (der „Normalform des Klassenkampfes“) entsprechende Hauptakteure und deren Funktionen im gesamtgesellschaftlichen Prozess zu bestimmen (Holz, ebd. S. 14).

Demgemäß eröffnet Gramsci seine klassenanalytische Systematik bezüglich der Rolle der Intellektuellen mit folgender Fragestellung: „Are intellectuals an autonomous and independent social group, or does every social group have its own particular specialized category of intellectuals?“ (Gramsci, zitiert in Forgacs, ebd. S. 301). Indem er behauptet, „jede soziale Gruppe bringe im Prozess ihrer Entstehung auf dem originären Boden einer wesentlichen Funktion in der Welt der ökonomischen Produktion zugleich organisch eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen hervor, deren Aufgabe darin bestehe, eben dieser sozialen Gruppe Homogenität und Bewusstheit der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich zu verleihen (Gramsci, zitiert in Çağlar, S. 303)“, begegnet er jedoch den Grenzen der Intellektuellenkonzeption bedingt durch ein „historisches Hindernis“ namens die *Arbeitsteilung* in der modernen Gesellschaft (Forgacs, S. 300), die er durch eine erkleckliche Erweiterung des Konzepts „Intellektuelle“ bewältigt. Gramsci überwindet die beschränkte, auf der Differenz zwischen Kopf- und Handarbeit beruhende Intellektuellenvorstellung anhand einer funktionellen Reklassifizierung: „All men are intellectuals, one could therefore say; but not all men have in society the function of intellectuals“ (Gramsci, in Forgacs, S. 304)⁴¹.

Einerseits ergibt sich diese Funktion aus der intellektuellen (und moralischen) Führung und Organisierung der Massen. Dies fußt auf dem Postulat, dass die Homogenisierung, Operationalisierung und Verselbständigung einer sozialen Gruppe niemals von selbst vonstatten geht, sondern mithilfe einer besonderen Gruppe von Menschen: der Intellektuellen (Holz, S. 24-25). In diesem Sinne sind die Intellektuellen „Funktionäre“ des Komplexes der Superstrukturen des bestehenden Systems. In den zwei wesentlichen Bereichen der Superstrukturen, nämlich den zivilgesellschaftlichen und politischen, erfüllen die Intellektuellen organisierende und verbindende Funktionen, indem sie laut Gramsci als „Vertreter“ der herrschenden Klasse bei der Ausübung der subalternen Funktionen der sozialen Hegemonie und der politischen Regierung mitwirken. Dabei steuern sie erstens den

⁴¹ Gramsci geht von der Frage der gemeinsamen Kriterien aus, welche die diversen Intellektuellenaktivitäten charakterisieren und zugleich im Wesentlichen von den Aktivitäten anderer sozialer Gruppierungen differenzieren können. Dabei greift er das Problem wiederum von dem analytischen Standpunkt des Ensembles der Sozialverhältnisse auf, was ihm ermöglicht, die Rolle der Intellektuellen im gesamtgesellschaftlichen System ausfindig zu machen.

„spontanen“ Konsens der Massen historisch bedingt durch das Prestige der herrschenden Klasse aufgrund deren Position und Funktion in der Produktionswelt. Zweitens sind sie dem staatlichen Zwangsapparat behilflich, indem sie die Disziplin der weder aktiv noch passiv einwilligenden Gruppen gewährleisten (Çağlar, S. 305; Forgacs, S. 307).

Andererseits ist diese Reklassifizierung der Intellektuellenkonzeption seitens Gramscis *Philosophie der Praxis* selbst der virtuelle Inbegriff der demokratischen Überwindung des bürokratischen Zentralismus, von dem sich die elitäre Unterscheidung zwischen den Herrschern und den Beherrschten (und der „höheren“ Philosophie und dem Alltagsverstand) ihre Geltung verschafft. Hier lautet die wichtigste Frage für die *Philosophie der Praxis*: „Ist eine philosophische Bewegung eine solche nur insofern, als sie sich daran macht, eine spezialisierte Kultur für begrenzte Intellektuellengruppen zu entwickeln, oder ist sie vielmehr eine solche nur insofern, als sie bei der Arbeit der Ausbildung eines dem Alltagsverstand überlegenen und wissenschaftlich kohärenten Denkens niemals vergisst, mit den »Einfachen« in Kontakt zu bleiben, und gerade in diesem Kontakt die Quelle der zu untersuchenden und zu lösenden Probleme entdeckt?“ (Gramsci, Bd. 6, S. 1381). Gramsci zufolge handelt es sich hier um ein Moment des Übergangs vom Alltagsverstand, bei dem „die verbreiteten und zusammenhangslosen Eigenschaften eines allgemeinen Denkens einer bestimmten Epoche in einem bestimmten Volksmilieu“ ausgeprägt sind, zu einer Philosophie, „die, indem sie bereits eine Verbreitung oder eine Verbreitungstendenz besitzt, weil sie mit dem praktischen Leben verbunden und ihm implizit ist, zu einem erneuerten Alltagsverstand wird“ (Gramsci, Bd. 6, S. 1382). So strebt die *Philosophie der Praxis* danach, die »Einfachen« „zu einer höheren Lebensauffassung zu führen“ und „einen moralisch-intellektuellen Block zu errichten, der einen massenhaften intellektuellen Fortschritt und nicht nur einen von spärlichen Intellektuellengruppen politisch möglich macht“ (Holz, ebd., S. 26): „Wenn ein Element der Masse individuell den Alltagsverstand kritisch überwindet, nimmt es durch eben dieses Faktum eine neue Philosophie an: daher also die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den traditionellen Philosophien in einer Darlegung der Philosophie der Praxis“ (Gramsci, Bd. 6, S. 1395).

Dabei spielt die Unterscheidung zwischen „organischen“ Intellektuellen, die eine soziale Gruppe in ihrem Entwicklungsprozess hervorbringt, und „traditionellen“ Intellektuellen, die von der vorhergehenden Struktur übriggeblieben sind und durch ein *esprit de corps* in

ununterbrochener geschichtlicher Kontinuität erscheinen⁴², eine Schlüsselrolle in der gramscianischen Theorie, zumal der Klassencharakter der Intellektuellen ihnen zweierlei Rollen verleiht: Aus dem Kriterium der sozialen Herkunft folgt die Differenziation zwischen den städtischen und den ländlichen Intellektuellen, von denen den Letzteren Gramsci eine zweifältige Bedeutung zuteilt, da diese abgesehen von ihrer *beruflichen Vermittlung* noch eine (von der beruflichen kaum zu trennende) *politische Vermittlung* übernehmen, weil sie für die ländliche Bevölkerung eine *soziale Figur* darstellen, „der (der Bauer) sowohl Neid als auch Bewunderung entgegenbringt“ (Çağlar, S. 303). Intellektuelle ländlichen Typus werden bei Gramsci zum Großteil den „traditionellen“ Intellektuellen zugeordnet, die mit einer Masse von ländlicher Bevölkerung und Kleinbürgertum in Verbindung stehen (Gramsci, zitiert in Forgacs, S. 308). Diese „traditionellen“ Intellektuellen gelten als „Träger und Verfechter der zu überwindenden Weltordnung“, während die Kritiker der bestehenden Strukturen als die „organischen“ Intellektuellen der benachteiligten Klassen hervortreten (Holz, ebd., S. 26).

Eins der grundlegenden Probleme hinsichtlich dieser Trennung zwischen den „organischen“ und den „traditionellen“ Intellektuellen sah Gramsci in der Partei-Frage, zumal die politische Partei die Aufgabe übernimmt, die organischen Intellektuelle bestimmter sozialen Gruppen, welche die Partei im Grunde genommen als einen spezifischen Weg für die Ausarbeitung ihrer eigenen organischen Intellektuellen auf dem politisch-philosophischen Terrain betrachten, und die traditionellen Intellektuellen zusammenschweißen. Was aber wichtig sei, dass die Elemente einer sozialen Gruppe in der politischen Partei über das Moment ihrer historischen Entwicklung hinaus gehen und sich zum „Agens allgemeiner Interessen und Aktivitäten nationalen und internationalen Charakters zugleich“ erheben (Gramsci, zitiert in Forgacs, S. 310 f.).

Die Hauptaufgabe der organischen Intellektuellen besteht demnach darin, die gesellschaftliche Position jener Klasse, die sie hervorgebracht hat, weltanschaulich zu verallgemeinern, sodass auch andere Klassen ihre eigenen Interessen in ihr zum Ausdruck kommen sehen. In diesem Sinne spielen die Intellektuellen eine unentbehrliche Rolle bei der Hegemonieerringung, da „es also nötig (ist), eine die Massen ergreifende und von ihnen als Ausdruck ihrer Erfahrungen und Interessen zu begreifende Weltanschauung zu entwickeln,

⁴² Laut Gramsci stellen die Kirchenggeistlichen das typischste Beispiel der traditionellen Intellektuellen dar, die sich mit der Landesaristokratie in organischer Verbindung befinden. Hieraus sei es auch möglich, die Formation von *noblesse de robe* mit ihren eigenen Privilegien, administrativen Schichten und Intellektuellen etc. zu verfolgen (Gramsci, zit. in Forgacs, S. 303).

die die vielen Lebensbeziehungen, in denen jeder einzelne steht, integrieren kann“, um die Hegemonie vollenden und sichern zu können (Holz, ebd., S. 22).

2.3. Autoritätskrise als ein Moment der Kräfteverhältnisse

Die Krisendefinition von Gramsci ist im Rahmen seiner Analyse der Kräfteverhältnisse zu orten, durch welche er die destruktive Krisenkonzeption des dogmatischen Ökonomismus überwindet, und sich auf die superstrukturelle (d.h. politische und zivilgesellschaftliche) Dynamiken konzentriert, statt jede spezifisch politische Krise voreilig auf die inhärenten Antagonismen des Kapitalismus zurückzuführen. Dementsprechend führt er die Diskussion wiederum innerhalb seines Hegemoniediskurses und der Sphäre der ethisch-politischen Verhältnisse fort.

Gramsci geht von der Dichotomie zwischen den Repräsentanten und den Repräsentierten aus, die sich mit der allmählichen Distanziertheit bestimmter sozialer Gruppen von ihren traditionellen Parteien verdeutlicht (Gramsci, zitiert in Forgacs, S. 218). Diese Aberkennung der Parteien seitens deren gesellschaftlicher Gruppe, findet hauptsächlich auf dem parlamentarischen Terrain statt, und deutet ausdrücklich auf eine Repräsentationskrise hin, wobei bei genauerer Betrachtung der Hegemonieverlust der herrschenden Klasse den eigentlich problematischen Inhalt darstellt, aufgrund dessen sie zu Gewaltlösungen greifen kann.

Sollte die Krise keine organische Lösung finden, kann die zunehmende Schwierigkeit der Wiederherstellung der Stabilität mit der Intervention eines charismatischen Führers enden, die entweder in Form einer personengebundenen Diktatur oder mittels einer parlamentarischen Notkoalition erfolgt. Im Falle dieses *cäsaristischen* Auswegs ist der Sieg keiner der konfligierenden Gruppen zuzuschreiben, da die Krisensituation am Ende zur korrelativen Zerstörung führen würde (Forgacs, ebd., S. 420; Çağlar, ebd., S. 313).

Die Hegemoniekrise der führenden Kader, in welcher deren Position als „nicht mehr führend, sondern einzig herrschend“ zusammengefasst werden kann, tritt im Allgemeinen entweder im Fall einer Fehlkalkulation der herrschenden Klasse in einem großen Vorhaben ein, das den breiten Massen eine gewaltsame Konsensforderung gegenübergestellt hat, oder wenn ein weitreichender Übergang von der Passivität zu einem bestimmten Moment der politischen

Aktivität seitens der Massen stattfindet, der im praktischen ein revolutionäres Bewusstsein erweckt. Unter diesen Umständen verfällt die politische Partei in einen unvermeidlichen Anachronismus, zumal sie mit den wechselnden Forderungen der Massen nicht Schritt halten kann. In diesen Momenten der akuten Krise büßt die Partei an ihren materiellen sozialen Inhalt ein und ihre bürokratische Struktur wird umso konservativer (Gramsci, zit. in Forgacs, S. 219).

Gramsci sieht den Weg aus der Krise in der notwendigen Befreiung der ökonomischen Schubkräfte von dem Leergewicht der traditionellen Methoden, d.h. in einer politischen Richtungsänderung, welche die Durchtränkung von bestimmten sozialen Kräfte in einem neuen, homogenen historischen Block ermöglichen würde. Die ethisch-politische Frage lautet allerdings, ob und inwieweit die Gewaltanwendung bei der Herausbildung eines derartigen Blocks denkbar wäre. Und diese Problematik zieht Gramsci sowohl im Rahmen des Möglichen als auch des Konsensprinzips seiner Hegemonietheorie in Erwägung:

...since two 'similar' forces can only be welded into a new organism either through a series of compromises or by force of arms, either by binding them to each other as allies or by forcibly subordinating one to the other, the question is whether one has the necessary force, and whether it is 'productive' to use it. If the union of two forces is necessary in order to defeat a third, a recourse to arms and coercion (even supposing that these are available) can be nothing more than a methodological hypothesis; the only concrete possibility is compromise. Force can be employed against enemies, but not against a part of one's own side which one wishes rapidly to assimilate, and whose 'good will' and enthusiasm one needs (Gramsci, zitiert in Forgacs, S. 221).

3. Die Kemalistische Autorität: Gewalt ohne Konsens oder „Diktatur ohne Hegemonie“

In diesem Kapitel werde ich das Hegemoniedefizit des Kemalismus durch die Ausarbeitung der historischen Grundlagen des türkischen Sicherheitsregimes⁴³ analysieren. Meine

⁴³ Gemäß dem Gesetz mit der Nummer 2945 über den Nationalen Sicherheitsrat und den Sicherheitsratsgeneralsekretär von 1983 wird der Begriff „nationale Sicherheit“ als die „Sicherung der rechtsstaatlichen Ordnung, der nationalen Einheit und Entität des Staates einschließlich seiner politischen, sozialen, kulturellen und ökonomischen Interessen auf der internationalen Ebene gegen jegliche externen und internen Drohungen“ beschrieben. Dabei wird das Recht/die Verantwortung der Bestimmung dieser

Hauptprämisse lautet, dass sich sowohl die superstrukturelle gesellschaftliche Dualität als auch die elitäre Staatstradition der Türkei in unmittelbarer Kontinuität mit dem Osmanischen Reich befinden, in der die Gründung der Republik weder die Weltanschauung der führenden Eliten noch die „historische Falle“ der türkischen Gesellschaft grundlegend verändert hat⁴⁴.

Wie ich vorhin erwähnt habe, war es in der Tat nicht möglich, dass der Kemalismus als eine sich auf die verknöcherten, anachronistischen Sozialschichten stützende Ideologie überhaupt eine „progressive“ Rolle übernahm. Von dieser Prämisse ausgehend lässt sich einräumen, dass diese ursprüngliche „ideologische Lücke“ *nach der* Republikgründung durch künstliche Maßnahmen wie die Entwicklung eines Personenkults um Mustafa Kemal, die Umschreibung der Geschichte nach den Wünschen der führenden Kader und die Verherrlichung der Reformen der Einparteienphase zwangsweise verdeckt wurde (Başkaya, ebd., S. 11). Daher halte ich es für äußerst wichtig, erstmal die vorsätzlich falschen Darstellungen, welche die offizielle Ideologie seit Jahrzehnten predigt, wegzuräumen, um uns ein klareres Bild von der fehlenden Hegemonie der kemalistischen Diktatur machen zu können.

Nach den rechtfertigenden Argumenten der militaristischen Willkür war es anfangs eine „konjunkturelle“ Notwendigkeit, dass das Militär angesichts der externen Angriffe und der internen Aufstände eine übergewichtige Rolle übernahm, in der die legislativen und exekutiven Funktionen fusionierten⁴⁵. Darüber hinaus seien auch die Konzipierung des Generalstabs als

„nationalen Interessen“ und deren Sicherung nicht der Regierung, sondern durch den Sicherheitsrat dem Militär verliehen. Zeynep Şarlak, „*Atatürkçülükten Milli Güvenlik Rejimine: 1990ların Türkiye’sine bir bakış*“ (auf Deutsch: „*Vom Atatürkismus zum nationalen Sicherheitsregime: ein Blick auf die Türkei der 1990er*“) in Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye’de Ordu (auf Deutsch: Eine Schicht, eine Partei: das Militär in der Türkei), hrsg.: Ahmet İnel&Ali Bayramoğlu, (Istanbul: Birikim Verlag, 2004), S. 287. Ich kann hier nicht anders als die Worte von İdris Küçükömer in Erinnerung zu bringen: „*Wann hat jemals ‚das Volk‘ eine Verfassung gemacht? Alle unsere Verfassungen wurden ‚von oben‘ diktiert. Und ihre Gemeinsamkeit liegt darin, dass sie von einer anachronistischen Minderheit vorbereitet und ‚bestellt‘ wurden*“. İdris Küçükömer, *Sivil Toplum Yazıları* (auf Deutsch: *Zivilgesellschaftsschriften*), (Istanbul: Bağlam Verlag, 1994), S. 201. Diese Tatsache lässt uns natürlich die Legitimität der politischen und juristischen Institutionen in der Türkei in Frage stellen (sie lässt gleichzeitig auch das berühmte kemalistische Credo „die Souveränität gehört der Nation“ erleichen).

⁴⁴ Fikret Başkaya vertritt auch die Meinung, dass der so genannte Modernisierungsprozess der Türkei eine historische Kontinuität zeigt, welche in den letzten ca. 200 Jahren kaum von ihrem ursprünglichen Kurs abgewichen ist. Laut Başkaya repräsentiere das republikanische Regime im Grunde genommen auch keine radikale Veränderung in den Beziehungen zwischen der Türkei und dem „imperialistischen Westen“. Dementsprechend sieht er diesen Prozess als „nichts anderes als Kolonisierung“ (Başkaya, ebd., S. 10). Ich stimme seinen Hypothesen bezüglich der historischen Sackgasse der Türkei und der Missfunktion der offiziellen Ideologie zum größten Teil zu, wobei ich es adäquater fände, mit den Begriffen wie der „Kolonisierung“ oder dem „westlichen Imperialismus“ ein bisschen vorsichtiger umzugehen, weil ich in erster Linie kein Ideologe bin, und vor allem weil eben jene Begriffe nicht selten auch der ultranationalistischen Rhetorik nützen.

⁴⁵ Die Gewaltentrennung als eine *Conditio sine qua non* der modernen Demokratien wird in der staatszentrischen Tradition der Türkei pejorativ als die Zerstückelung des Staates interpretiert. Für eine

ein Ministerium und die Umwandlung der Verteidigungs- und Generalstabsministerien in *Hauptquartiere des Oberbefehls* in diesem Kontext vonnöten gewesen. Seltsam ist aber hier, dass dieses Modell sich nicht mit der Kriegsphase zwischen 1920 und 1923 einschränken ließ, sondern noch heute valid ist⁴⁶ (Mahçupyan, ebd., S.131). Wie die Hauptlinien dieses Kriegsmodells im Laufe der 84jährigen Republiksgeschichte systematisch institutionalisiert wurden, ist die frustrierende Geschichte einer betäubten Gesellschaft⁴⁷. Und als Betäubungsmittel wirkten (und wirken immer noch) die kemalistischen Mythen wie der so genannte türkische „Freiheitskrieg“, die angeblich unikalen Reformen, welche durch die Beseitigung der „fortschrittsfeindlichen“ Elemente des Osmanischen Reiches ein „neues Kapitel“ aufgeschlagen haben, und das Ideal der „klassenlosen“ Gesellschaft.

Eine Wiederlesung der Geschichte reicht für die Widerlegung dieser Mythen. Zunächst müssen wir uns die Frage stellen, *von wem, gegen wen und zu welchem Zweck* überhaupt der türkische Freiheitskrieg geführt wurde. Die offizielle Version der Geschichte ignoriert wissentlich die Tatsache, dass das Osmanische Reich im ersten imperialistischen Verteilungskrieg *als Partei* teilgenommen hat, und versucht, den nationalen Kampf von 1920 bis 1923 als einen anti-imperialistischen Krieg darzustellen, als wäre das Osmanische Reich eine direkte Kolonie gewesen. Jedenfalls kommt die Nichtigkeit dieser Behauptung sogleich ans Licht, wenn wir die Frage stellen, ob es überhaupt sinnvoll sei, einer ökonomisch-diplomatischen Semi-Kolonie⁴⁸,

komparative Analyse der auf der Gewaltenteilung beruhenden westlichen Laizismuskonzeption und der Verwechslung der „Autorität“ mit dem „Staat“ in der Türkei, siehe: İdris Küçükömer, *Halk Demokrasi İstiyor Mu?* (auf Deutsch: *Will das Volk Demokratie?*), (Istanbul: Bağlam Verlag, 1994), S. 295-298.

⁴⁶ In Anbetracht der Tatsache, dass die Türkei heutzutage der einzige NATO-Mitglied ist, in dem der Verteidigungsminister im Protokoll einen niedrigeren Rang als der Generalstabschef hat, stellt der Ökonom Mehmet Altan die kritische Frage, ob die Türkei vom Parlament oder vom Generalstab regiert wird. Meiner Meinung nach fasst diese rhetorische Frage die Demokratieproblematik der Türkei ganz plastisch zusammen. Mehmet Altan, *Kırık Düşler Ülkesi* (auf Deutsch: *Das Land der gebrochenen Träume*), (Istanbul: Can Verlag, 2004), S. 107.

⁴⁷ Ausgehend von der Definition der Diktatur als die „Handhabe einer Person auf die gesellschaftlichen Entscheidungsmechanismen“ können wir diese Geschichte auch als die Geschichte „des Übergangs von der reinen Diktatur zur Oligarchie“ lesen. Dabei traue ich dem türkischen Militär eine oligarchische Dominanz zu, da es jegliche Entscheidungsmechanismen im Griff hat. Allerdings können wir auch dieser oligarchischen Struktur keine gramscianische Hegemonie beimessen, da die Legitimität einer nicht auf das Wohl des Volks abzielenden Autorität durchaus zweifelhaft erscheint. Für eine detaillierte und staatstheoretische Erklärung der Legitimitätsfrage, siehe: İdris Küçükömer, *Cuntacıktan Sivil Toplumla* (auf Deutsch: *Von der Junta zur Zivilgesellschaft*), (Istanbul: Bağlam Verlag, 1994), S. 77-85.

⁴⁸ Polanyi legt den halbkolonialen Charakter des Osmanischen Reiches im Laufe des ganzen 19. Jahrhunderts im Rahmen der Aufrechterhaltung des „100jährigen Friedens“ dar: „*In 1856 the integrity of the Ottoman Empire was declared essential to the equilibrium of Europe, and the Concert of Europe endeavored to maintain that empire; after 1878, when its disintegration was deemed essential to that equilibrium, its dismemberment was provided for in a similarly orderly manner, though in both cases the decision meant life and death to several small peoples*“. In dem „balance-of-power-system“, wie Polanyi das nennt, wurden die (im diplomatischen Sinne) kleineren Staaten stets dazu gezwungen, mit dem feinen internationalen Gleichgewicht konform zu gehen. Die osmanische Diplomatie im 19. Jahrhundert, welche in der Tat auf der

die sich selbst auf die Seite der Mittelmächte im imperialistischen Krieg gestellt hat, einen anti-imperialistischen nationalen Freiheitskrieg zuzuschreiben (Başkaya, 2005, S. 44-49).

In Wirklichkeit sahen die historischen Umstände, die Küçükömer „das internationale Umfeld des politischen Kompromisses“ nennt (Küçükömer, 1994d, S. 299), anders aus: Angesichts der konfligierenden Interessen der Imperialisten am Ende des Ersten Weltkrieges wurde die Vereinbarung mit der Türkei notwendigerweise aufgeschoben. Dabei waren die Oktoberrevolution in Russland, der Regierungstausch in Griechenland⁴⁹ und vor allem die innerlichen Widersprüche von England von größter Bedeutung, da der so genannte Freiheitskrieg eigentlich im Kontext der Milderung der Russland-England-Beziehungen und der *partiellen Einsamkeit von Griechenland* erfolgte (Küçükömer, 1994d; 1994e). Daraus folgt, dass die Anpassung der imperialistischen Ambitionen an die neue Konjunktur nach 1917 die Weiterführung des Krieges hauptsächlich zwischen dem Osmanenreich und Griechenland voraussetzte, während Englands Politik nunmehr auf die Bremsung des bolschewistischen Einflusses im Osten abzielte, und deswegen der Kapital- und der Rüstungsstrom nach Griechenland suspendiert wurden:

In der Tat war der „Befreiungskampf“ keineswegs auch ein anti-imperialistischer Krieg oder eine „konsequent antiimperialistische Tat...(gegen) den wahren Feind, den „Imperialismus“,..., sondern vor allem ein Krieg gegen die Armenier und die Griechen. Der Imperialismus zog seine Interventionstruppen praktisch ohne einen Schuss ab und überließ den türkischen Kräften gar die Waffen, mit denen ein Sieg gegen die Griechen leichter errungen werden sollte (Çağlar, 2000, S. 505).

Unter diesen Umständen sei es selbstverständlich gewesen, dass die Griechen als Verlierer aus diesem Krieg hervorgingen, dessen Verlauf der jeweilige Standpunkt Englands bestimmte, und der nicht so wichtig gewesen sei, wie es von den Kemalisten stets übertrieben wird, so Fikret Başkaya (S. 49)⁵⁰.

Profitierung vom Konflikt unterschiedlicher imperialistischer Interessen beruhte, ist eigentlich auch in diesem Kontext zu verstehen. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, (Boston: Beacon Press, 1957), S. 8.

⁴⁹ İdris Küçükömer behauptet, dass die Wiederausrufung von pro-deutschem Constantine zum König von der Entente nicht gut geheißen wurde. Dies zufolge sei Griechenland in Anatolien finanziell und rüstungstechnisch im Stich gelassen worden. İdris Küçükömer, *Halk Demokراسi İstiyor Mu?* (auf Deutsch: *Will das Volk Demokratie?*), (Ankara: Bağlam Verlag, 1994), S. 300.

⁵⁰ Başkaya disputiert die Aussage, dass der nationale Kampf gegen die ganzen Ententemächten einschließlich England geführt wurde: Es sei überhaupt nicht nachvollziehbar, wie dem Osmanischen Reich, das die Entente nicht mal an der Seite des mächtigen deutschen Staates bewältigen konnte, der alleinige Sieg über diese zugetraut werden kann.

Ebenfalls macht die von den Kemalisten geprägte Szenerie des sich solidarisch den „revolutionären“ Kräften angeschlossenen „türkischen“ Volkes, das „mit Leib und Seele“ gegen die Imperialisten sowie gegen den „verräterischen“ Sultan/Kalif gekämpft hat, ein verfälschtes Bild von dem, was in Wirklichkeit zwischen 1920 und 1923 stattgefunden hat. Erstens war das Volk wegen der dauernden Kriegssituation seit mindestens 1912 derart erschöpft, dass es sich keineswegs für einen weiteren Krieg *freiwillig* melden konnte⁵¹. Die notwendige Teilnahme des Volkes wurde durch das Prestige der traditionellen Schichten wie der Provinzfürsten, Honoratioren, Scheichs, Großgrundbesitzer, Sektenführer und Geistlichen, aber auch und zuallererst mit Zwang gewährleistet. Gemäß dem *Landesverratsgesetz* vom 11. Dezember 1920 des Nationalrats in Ankara wurden die Kriegsdienstverweigerer und deren Unterstützer mit der Beschlagnahmung von ihrem Hab und Gut, der Verbrennung ihrer Häuser, der Deportation ihrer Familien und im Falle der weiteren Verweigerung mit der Hinrichtung bestraft (Uzun in Başkaya et al., 2006, S. 46)⁵². Dies schließt meiner Meinung nach die Möglichkeit aus, den Kemalisten eine auf Konsens beruhende Hegemonie zuzutrauen, da die Zwangsgewalt in der Militärdiktatur ozeanische Dimensionen nahm. Dabei kann selbstverständlich auch nicht von einem solidarischen *Volkskampf* die Rede sein, denn „dass das Volk die Humanressourcen in einem Krieg darstellt, zeigt nicht unbedingt, dass es eine Volksbewegung ist... Was einer Bewegung den *Volkscharakter* verleiht, ist die Entschlossenheit und das Bewusstseinsniveau des Volkes hinsichtlich der Bestimmung seines eigenen Schicksals...“ (Başkaya, 2005, S. 69). Die Kemalisten leisteten auch keinerlei führende Funktionen, welche zu der Erzeugung eines solchen Bewusstseins beitragen konnten. In der Tat wurde dem Volk, das an die Rettung des Kalifs durch den Krieg glaubte⁵³, nicht

⁵¹ Zwischen 1914 und 1923 nahm der muslimische Anteil der Reichsbevölkerung, welche ohnehin von Armut und Seuche geplagt war, sowohl wegen der dauernden Kriege als auch durch hohe Steuern und das Joch der Provinzfürsten und der Banditen um 18 % ab. Darüber hinaus machten die zusätzlichen materiellen Belastungen des Volkes durch Steuererhöhungen zu Anfang des Krieges die Konsenserreichung durchaus schwierig (Başkaya, ebd., S. 68-72).

⁵² Cem Uzun weist darauf hin, dass die Anzahl der Toten durch kemalistische Maßnahmen wie Deportationen und Hinrichtungen wesentlich mehr als die der Kriegsgefallenen ist. Einem offiziellen Report über die Aktivitäten des Hauptheers zwischen Januar 1921 und Februar 1922 zufolge wurden 3262 Menschen liquidiert, 231 Menschen gerichtlich hingerichtet, 24511 Menschen deportiert, 6809 muslimische Deserteure verhaftet, wobei nur 80 Menschen tatsächlich im Krieg fielen. In Anbetracht der Tatsache, dass der Großteil der Deportierten aus der Schwarzmeerbevölkerung griechischer Herkunft bestand, bezeichnet Uzun dieses Ereignis als „ethnische Säuberung“. Cem Uzun, „*Yedi Dövele Karşı Mücadele*“ (auf Deutsch: „*der Kampf gegen alle Welt*“), in *Resmi Tarih Tartışmaları-II* (auf Deutsch: *Diskussionen über die offizielle Geschichte-II*), hrsg.: Fikret Başkaya, (Ankara: Maki Verlag, 2006), S. 46.

⁵³ Obwohl das Kalifat im Osmanischen Reich bis zum 19. Jahrhundert keine wesentliche Machtquelle darstellte, spielte das Motiv der Rettung des Kalifats (und des Sultanats) eine nicht allzu nebensächliche Rolle bei der Mobilisierung der Massen im sog. „Freiheitskrieg“. Eigentlich gewann das Kalifat im Osmanischen Reich – im Gegensatz zu der weiten Annahme- erst am Ende des 18. Jahrhunderts an Geltung, und das nicht zuletzt wegen der zunehmenden islamistischen bzw. osmanistischen Stimmung angesichts des Verlusts der mitteleuropäischen Provinzen mit dem Frieden von Karlowitz 1699 und dem Frieden von Passarowitz 1718

einmal das eigentliche Ziel des Kriegs vermittelt. Die von Ankara gesteuerte „National“⁵⁴-Bewegung zielte einerseits auf eine Wiederanpassung an das internationale Weltsystem durch das Gegenspiel imperialistischer Ambitionen, andererseits auf die Etablierung ihrer eigenen zivil- und militärbürokratischen Macht mithilfe der archaischen, volks- und im wahrensten Sinne des Wortes *fortschrittsfeindlichen* Schichten⁵⁵.

Die zweite Frage lautet: Inwieweit repräsentiert die Republik einen modernen und radikalen Bruch mit dem Osmanischen Reich? Was sind die wesentlichen Charakteristika der kemalistischen Reformen und *für wen* wurden sie gemacht bzw. zu welchem Preis durchgesetzt? Die offizielle Ideologie wirbt seit der Gründung der Republik für die Einzigartigkeit der kemalistischen Reformen. Dabei wird der vorrepublikanischen Zeit komplette Rückständigkeit vorgeworfen, um dadurch die Überlegenheit des „modernen“ und angeblich „demokratischen“ Regimes der neuen türkischen Republik zu unterstreichen. Dieser Vorwurf beruht auf der absichtlichen Vernachlässigung des historischen Faktums, dass sowohl die Basis der anatolischen Widerstandsorganisation als auch die Grundlagen der gesellschaftlichen Modernisierung bereits von der „İttihat ve Terakki (Einheit und Fortschritt)“-Regierung geschaffen worden waren⁵⁶. In Wirklichkeit mussten die Bürokraten nach dem „Freiheitskrieg“ das für sie vorteilhafte Regime hinsichtlich der Konsolidierung ihrer Position zur Geltung bringen, das die kapitalistische Entwicklung (allerdings im Sinne einer etatistischen primitiven Akkumulation) fördern, dennoch auf der Hierarchie der

und der darauf folgenden Europafeindlichkeit der muslimischen Bevölkerung. Siehe: İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (auf Deutsch: *Das längste Jahrhundert des Reiches*), (Istanbul: İletişim Verlag, 1999), S. 52 und S. 78-79. (Siehe auch: Hamza Alavi, „Ironies of History: Contradictions of the *Khilafat Movement*“, Quelle: forums.understanding-islam.org)

⁵⁴ Die „Nationalität“ der kemalistischen Bewegung ist auch äußerst fraglich: Zu Anfang des 20. Jahrhunderts war noch kein nationalistisches Bewusstsein unter der türkischen Bevölkerung vorhanden. Auch die Tatsache, dass die Kurden (trotz der schon damaligen massiven Angriffen der Kemalisten sowohl auf der kulturellen als auch auf der ökonomischen Ebene gegen deren Identität) ein Viertel der anatolischen Bevölkerung in den 1920ern bildeten, lässt uns die „reintürkische“ Identität dieser Bewegung bezweifeln.

⁵⁵ Fikret Başkaya behauptet, dass der Übergang vom Reich zur Republik in der Tat als ein *Coup d'Etat* statt eine Revolution angesehen werden sollte, weil die gesellschaftliche Struktur indessen nahezu unverändert blieb (Başkaya, 2005, S. 76). Dieses Argument spricht mir auch mehr zu als jene Beschreibung der kemalistischen Revolte als eine *passive Revolution* im Sinne von Gramsci. Für die Bezeichnung der kemalistischen Reformen als eine passive Revolution: Necmi Erdoğan, ebd., S. 585. Ironischerweise scheint sogar diese Putschtradition des Kemalismus, dank welcher die Kemalisten ihre Republik gegründet und später mehrmals ihre ungerechte Macht verfestigt haben, mit den fast regelmäßigen Aufständen der Janitscharen in der osmanischen Geschichte im Einklang zu stehen. Für eine vergleichende Analyse der historischen Grundlagen der Militärautonomie in der Türkei und im Osmanischen Reich: Dietrich Jung, ebd., S. 86.

⁵⁶ Laut Cem Uzun wird die Kontinuität zwischen den İttihadisten und den Kemalisten im Hinblick auf die Führungskader der Republik evident: „*Nach der Republikgründung bestand 85 % der staatlichen Bürokratie und 93 % des Offizierskorps aus den ehemaligen Kadern von İttihat&Terakki...Nahezu alle gesellschaftliche Veränderungen, die den Kemalisten gutgeschrieben werden, sind von İttihat&Terakki initiiert worden. Die Ausführungen der Einparteienregierung nach 1923 gingen im Rahmen des Programms vom İttihat&Terakki Regime vonstatten*“. Uzun, ebd., S. 71-72.

Staatsbürokratie beruhen würde (Küçükömer, 1994e, S. 107). Dabei sehen wir, dass das staatszentrische Paradigma sogar den „Freiheitskrieg“ überlebt hat:

...die Modernisierung, welche durch die Republik erreicht werden sollte, wurde stets als ein *Mittel* der Wiederbelebung der angesichts der Schwächung des Reiches verlorenen Autorität in den Händen des Staates angesehen, statt ein *Ziel*. Modernisierung, d.h. die Delegitimierung der ethnischen Differenzen und die kompromisslose Einstellung zu der Religion, beansprucht, die durch das jähe „Ausradieren“ der traditionellen Werte entstandene Lücke mit neuen Werten auszufüllen, welche die Macht der zentralen Autorität bekräftigen würden. Aus dieser Perspektive wird die gewisse Kontinuität zwischen den Reformen des 19. Jahrhunderts und den Republikreformen klar (Insel, 2005, S. 45).

Diese zweckrationale Reformkonzeption, der zufolge die Modernisierungsmaßnahmen zu einem willkürlichen Unterdrückungsmittel in den Händen des Staates wurden, ist stark mit der „Elitenskepsis“ der Tanzimat-Intellektuellen gegenüber dem Volk verbunden. Allerdings hat sich die „Bürokrateneinsamkeit“, so wie Küçükömer das ausdrückt (1969, S. 98), während der republikanischen Phase graduell und ernsthaft vertieft⁵⁷, weil auch das neue System in der Tat keine grundlegenden Veränderungen hinsichtlich der Produktions und Eigentumsbeziehungen hervorgebracht hat. Was mit der Republikgründung institutionalisiert wurde, war lediglich – neben den ehemaligen Privilegierten wie den Großgrundbesitzern, Provinzfürsten und Honoratioren – die zusätzliche Teilnahme der Bürokraten an der Aufteilung der Staatseigentümer zuungunsten des Volkes. So wurde „das Reich nicht nur *von außen*, sondern auch *von innen* aufgeteilt“ (Küçükömer, S. 100). Die augenscheinlich radikalen Reformen wie die Abschaffung des Kalifats und Sultanats und die Deportation der Reichsfamilie (März 1924), die Abschaffung der religiösen Institutionen in den Bildungs- und Justizbereichen (1924), das Fez- und Schleierverbot im Zuge der Kleiderreform (1925)⁵⁸, die Ersetzung der Arabischen Schrift durch die Lateinische und die Ausrufung der Säkularisierung (1928) vertreten dabei nichts anderes als eine Zwangsrekonstruktion und -homogenisierung der

⁵⁷ M. Hakan Yavuz erklärt diese inhärente Volksfeindlichkeit des Kemalismus folgendermaßen: „*Since its inception the kemalist military-bureaucratic establishment has viewed large sections of its own society, rather than foreign countries, as its main threat. Kemalism, like other ideologies generally, serves as a means for the acquisition and maintenance of its own power...Kemalism, in the manner of other radical revolutionary movements, defined itself in obsessive antagonism to the ancien regime, in this case the Ottoman Muslim state and society. Kemalist „secularism“ was meant to represent „progress“ and „civilization“ against alleged Islamic „backwardness“ and „Oriental barbarism“.* M. Hakan Yavuz, ebd., S. 46.

⁵⁸ Die Kleiderreform als ein diktatorischer Angriff des Staates auf die Identität und das Aussehen der Menschen wurde zum Großteil durch Abschreckungsmaßnahmen durchgesetzt: Diejenigen, die sich nicht der Kleiderreform entsprechend anzogen, d.h. Fez oder Schleier trugen, wurden in den „İstiklal Mahkemeleri“ (außerordentliche Gerichte zu den Zeiten des Freiheitskrieg und in der Gründungsphase der Republik) angeklagt und mit dem Todesurteil bestraft.

Gesellschaft nach den jakobinischen Intentionen der zivil- und militärbürokratischen Eliten, welche auf den latenten *Anti-Populismus* des Kemalismus zurückgeführt werden können:

Die Republik von 1923 hat die „Souveränität“ nicht dem Volk verliehen. Diese Republik war keine „demokratische Republik“, die es ermöglichen würde, dass unsere Menschen ihre Gedanken und die Parteien, die sie wollen, an die Macht bringen. Sie war eher ein auf die Entmachtung der osmanischen Dynastie abgezielte Manöver und eine „politische Republik“. Die Republik von 1923 hat es geschafft, der osmanischen Dynastie die Macht zu rauben. Aber sie hat die Macht auch nicht dem Volk gegeben. Sie hat sie einer militärischen Einparteiendiktatur erteilt (Altan, 2004a, S. 120).

In gewissem Sinne funktionier(t)en die kemalistische Zwangsrekonstruktion der Gesellschaft und die zentrale Rolle des Militärs bei der darauf folgenden Institutionalisierung eines Sicherheitsregimes als superstrukturelle Instrumente der Verleugnung der gesellschaftlichen Pluralität. Allerdings beabsichtige ich mit dieser Aussage keineswegs eine Geringschätzung dieser Faktoren in meiner Analyse: Obgleich das Problem der Türkei geschichtlich auf die Abwesenheit der Produktivkräfte zurückzuführen ist, müssen wir die *Vertiefung* der inhärenten Krise den so genannten „Superstrukturen“⁵⁹ zuschreiben, weil eben diese die „Ideologie“ zum Unterdrückungsmittel gemacht und dadurch die strukturelle Komplexität zu verschleiern versucht haben. Deshalb argumentiere ich für eine Bloßstellung der offiziellen Ideologie und für eine dialektisch-materialistische Überwindung der „historischen Falle“ seitens der Produktivkräfte zugleich⁶⁰.

Das Ziel dieser Analyse ist, die von dem Osmanischen Reich geerbten ökonomischen Umstände in einer dialektischen Wechselwirkung mit den politisch-ideologischen Verbindungsstücken offen zu legen. Ich gehe davon aus, dass die Zwangsmodernifizierung durch die Reformen „von oben“ und die bedauerliche Rolle der türkischen Intellektuellen in diesem Modernisationsprozess die verschiedenen Facetten der inhärenten Krise der türkischen Gesellschaft darstellen, welche sich in der spezifischen Bonapartisierung des Kemalismus (und in der von dem Osmanenreich geerbten Putschtradition) sowie in der historischen Entwicklung der so genannten „regressiven“ und „progressiven“ Blöcke entfaltet. Dementsprechend wird die Hegemonieproblematik des Kemalismus mit drei historisch bedingten Gesichtspunkten umrissen, nämlich der Unausgereiftheit der Bourgeoisie, der *anti-populistischen*

⁵⁹ Laut Küçükömer stellt die politische Struktur in der Türkei (bzw. in dem nicht-westlichen Raum im Allgemeinen) keine *Superstruktur*, sondern eine *Überbestimmungsstruktur* dar (1994d, S. 119).

⁶⁰ Ich sehe diese zweifältige Strategie (und nicht die grobe Schablonisierung der gramscianischen Terminologie) als die „wahre“ Anwendung der *Philosophie der Praxis* an.

(gewissermaßen *volksfeindlichen*) Reformkonzeption, die mit der elitären Staatstradition einhergeht, und der Inkompetenz der Intellektuellen in der Erzeugung einer kritischen Diskurs-Kultur⁶¹. Ich behaupte, dass sich die unangemessen erhebliche Rolle des Militärs hauptsächlich aus dem Zusammenwirken dieser hemmenden Faktoren ergeben hat. Dem türkischen Militär als „die Schlüsselinstitution, welche den autoritären, staatszentrischen und paternalistischen Geist des türkischen Modernisationsprozesses aufrechterhält (Jung, ebd., S. 100)“, traue ich das gewaltsame Ausfüllen des Vakuums zu, das durch die in ihrer historischen Entwicklung geradezu „eingefrorenen“ Verhältnisse dieser Trilektik zustande gekommen ist. Dass ich dabei nicht eine Erklärung der türkischen Gesellschaft durch eine Analogie mit den Kategorien des westlichen Kapitalismus vorhabe, sondern durch die Betonung der historischen Besonderheiten bzw. Unterschiede des türkischen Säkularisierungsprozesses in die Vorbedingungen der kemalistischen Diktatur eingehen möchte, versteht sich von selbst.

3.1. Die Dialektik der hegemonischen Kultur im türkischen Kontext: kemalistischer „Bonapartismus“ und die Bourgeoisie

Karl Marx fängt seine 1852 verfasste Schrift „Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte“ mit folgendem Satz an: „*Hegel bemerkte irgendwo, dass alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen, hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce*“ (MEW, Bd.8). Leider können wir nicht wissen, wie er die abermalige Wiederinszenierung der historischen Tragödien im türkischen Kontext interpretieren würde⁶². Aber wir wissen jedenfalls, dass die türkische Farce unter der

⁶¹ Hinsichtlich der Dekadenz der türkischen Intelligenzija folge ich vor allem den Überlegungen von Şerif Mardin. Mardin analysiert die historische „Missentwicklung“ der türkischen Intellektuellen vergleichend mit der westlichen Intellektuellenkonzeption und konstatiert, dass die türkischen „Gebildeten“ nicht als „Intellektuelle“, sondern als „Literati“ bezeichnet werden können. Dementsprechend seien die *Literati* mit den Aufgaben ausgestattet, zu „wissen“, die gesellschaftlichen Werte zu konstruieren und sie an die nächsten Generationen weiterzuleiten. Dabei löse sich die Persönlichkeit des *Literatus* in dieser kollektiven Arbeit ab, welche seine soziale Position bestimme. Im Vergleich zu seiner Funktion in dieser kollektiven Aktivität gelte der spezifisch-epistemologische Charakter seines Erzeugnisses als unerheblich. Die türkischen „Gebildeten“ – im Gegensatz zu den europäischen Intellektuellen, die sich individualisiert und einen kritischen Charakter bekommen haben- seien zumindest bis Ende des 19. Jahrhunderts nicht von *Literati* zu *Intellektuelle* aufgestiegen. Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (auf Deutsch: *Religion und Politik in der Türkei*), (Istanbul: İletişim Verlag, 2004), S. 251-283.

⁶² Marcuse schrieb 1960, dass das Grauen des zwanzigsten Jahrhunderts eine Korrektur der einleitenden Sätze des „18. Brumaire“ erfordert: „*die »weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen«, die sich »sozusagen zweimal« ereignen, ereignen sich das zweite Mal nicht mehr als »Farce«. Oder vielmehr: die Farce ist furchtbarer als die Tragödie, auf die sie folgt*“ (Marcuse im Nachwort zum „18. Brumaire“, Insel Verlag: 1965, S. 143). Obwohl Marcuse sich hier hauptsächlich auf das Grauen der faschistischen und nachfaschistischen Periode bezog, finde ich seine Worte auch im Allgemeinen Sinne bedeutsam. Die Ironie der sich wiederholenden Geschichte kann den Schrecken des Geschehens nur schlecht maskieren, selbst wenn wir ihn durch das Karikieren der weltgeschichtlichen Figuren zu mildern versuchen.

Leitung der kemalistischen Generalintendanten – trotz ihrer unübersehbaren Besonderheiten – teils tragikomische, teils rein tragische Ähnlichkeiten mit dem, was Marx über das Regime von Louis Bonaparte feststellte, aufweist, und unter keinen Umständen eine *sub specie rei publicae* darbietet, wie die *Staatsintellektuellen* (die offiziellen Ideologen) uns seit Jahrzehnten vorzugaukeln versuchen.

In diesem Teil werde ich mich mit der Frage auseinandersetzen, in welchen politiktheoretischen Rahmen sich der Kemalismus als ein autoritäres Regime einordnen lässt, und durch welche materiellen Umstände er vorbedingt wurde. Dementsprechend werde ich in der ersten Analyse die Hintergrundparadigmen des Kemalismus genauer betrachten, durch welche wir ihn in der Gesamtansicht auf die bonapartistische Schema beziehen können. Der Esprit des „kemalistischen“ Bonapartismus liegt aber eigentlich in der zweiten Analyse, in der ich die originale Bonapartistisierung des Kemalismus in seiner dialektischen Beziehung mit der historischen Untüchtigkeit der türkischen Bourgeoisie bearbeiten werde. Auf diese Weise werde ich die Frage der bonapartistischen Charakteristika des Kemalismus unter zwei Gesichtspunkten abhandeln, nämlich hinsichtlich der allgemeinen Merkmale des bonapartistischen Regimes und des kemalistischen Regimes beziehungsweise im Zusammenhang der geschichtlichen Umstände, unter denen sie zum Vorschein kamen.

Wie Trotzki zurecht bemerkte, „lassen sich [geschichtliche Analogien] verschiedenartig interpretieren und daher auch missbrauchen“ (Trotzki, 1935). Berücksichtigen wir nur die Funktionsweise der Staatsmaschinerie, so könnten wir möglicherweise zwischen zahlreichen Regierungsformen, von Cäsarismus bis zu Bonapartismus und Faschismus einschließlich des Kemalismus und Stalinismus, Analogieschlüsse ziehen. Allerdings zeichnet sich der Bonapartismus als ein relativ auf Konsens fußendes autoritäres Regime (und nicht zuletzt durch seinen zusehends distinktiven historischen Kontext) aus, indem er als *letzter Ausweg* für die Bourgeoisie in politischen Ungleichgewichtssituationen auftritt (Miliband, zit. in Gevgilili in Insel et al., 2004, S.194).

Marx schrieb bezüglich des Regimes von Louis Bonaparte folgendes:

Indem also die Bourgeoisie, was sie früher als „*liberal*“ gefeiert, jetzt als „*sozialistisch*“ verketzert, gesteht sie ein, dass ihr eignes Interesse gebietet, sie der Gefahr des *Selbstregierens* zu überheben, dass, um die Ruhe im Lande herzustellen, vor allem ihr Bourgeoisparlament zur Ruhe gebracht, um ihre gesellschaftliche Macht unversehrt zu erhalten, ihre politische Macht gebrochen werden müsse; dass die Privatbourgeois nur fortfahren können, die andern Klassen zu exploitiern und sich ungetrübt des Eigentums, der

Familie, der Religion und der Ordnung zu erfreuen, unter der Bedingung, dass ihre Klasse neben den andern Klassen zu gleicher politischer Nichtigkeit verdammt werde; dass um ihren Beutel zu retten, die Krone ihr abgeschlagen und das Schwert, das sie beschützen solle, zugleich als Damoklesschwert über ihr eignes Haupt gehängt werden müsse (MEW, Bd. 8).

Die Verwandlung der parlamentarischen Republik in eine politisch-militärische Diktatur unter der Führung einer „charismatischen“ Gestalt deutet auf eine Verfallsform des bürgerlichen Systems hin, in der die Bourgeoisie zwischen Baum und Borke steckt: Der anwachsende Konflikt zwischen den *liberalen* Prinzipien, die sie vorgeblich predigt, und ihren wahren Interessen konfrontiert die Bourgeoisgesellschaft mit der erzwungenen Wahl des kleineren Übels, d.h. der Diktatur gegenüber der Anarchie.

In diesem Sinne ist der Bonapartismus eine „historische Auswegslosigkeit“ (Gevgilili, in Insel et al., 2004, S.194). Sie ergibt sich daraus, dass die Bourgeoisie zu der Einsicht gelangt, ihre Herrschaftsform als parlamentarische Republik, welche „in der Aufstiegsphase und im regulären Ablauf der kapitalistischen Entwicklung den historischen Interessen der Bourgeoisie entspricht (Başkaya, 2005, S.172)“, könne längerfristig nur in der politischen Umwälzung der konservativen Bourgeoislebensform auslauten. In den Depressionsphasen dagegen wird die Rettung der bürgerlichen Gesellschaft von einer autoritären Herrschaft bzw. von dem Militär erhofft, während aber selbst die bürgerlichen Institutionen nicht unangetastet und heil rauskommen:

Die herrschende Klasse mobilisiert, nicht nur zur Liquidierung der sozialistischen Bewegung, sondern auch ihrer eigenen Institutionen, die in Widerspruch mit dem Interesse des Eigentums und des Geschäfts geraten sind: die bürgerlichen Rechte, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, das allgemeine Wahlrecht werden diesem Interesse geopfert, damit die Bourgeoisie »nun unter dem Schutze einer starken und uneingeschränkten Regierung ihren Privatgeschäften nachgehen könne. Sie erklärte unzweideutig, dass sie ihre eigene politische Herrschaft loszuwerden schmachte, um die Mühen und Gefahren der Herrschaft loszuwerden« (Marcuse, in Marx, 1965, S.145).

Unter diesen Umständen wird die „besondere Balance“ zwischen den verschiedenen Klassen durch eine zur selbständigen Gewalt erhobene Exekutive aufrechterhalten. Diese Gewalt findet ihre Legitimierung jedoch in erster Linie in der sog. Massenbasis, gegen die sie sich sodann durch die Aufhebung des allgemeinen Wahlrechts wendet. Auf diese Weise wird „das allgemeine Wahlrecht, das von der Bourgeoisie de facto und dann auch de jure negiert wird,

zur Waffe der autoritären Exekutive gegen die widerspenstigen Gruppen der Bourgeoisie” (Marcuse, ebd., S.146).

Allerdings ist es in hochkapitalistischen Ländern mit entwickelter Klassenbildung unvorstellbar, dass die Bourgeoisie auf lange Sicht auf das Selbstregieren verzichtet, wobei die bonapartistischen Regimes in vorkapitalistischen Ländern mit kümmerlicher Bourgeoisie (wie z.B. in der Türkei, in Ägypten oder Algerien) von relativ längerer Dauer sind (Başkaya, 2005, S.173). Dies hängt von der Entstehungsart und -ratio dieser Regimes ab, denen zufolge die vorkapitalistischen Bonapartismen als nicht auf die *Rettung*, sondern zunächst auf die *Errichtung* der Bourgeoisiklasse abzielende autoritäre Regierungsformen in Erscheinung treten.

In den bonapartistischen Regimes übernimmt der „Bonaparte” die Rolle des *patriarchalen Retters* der gesamten Gesellschaft, indem er sich als eine „unparteiische” und von jeglichen Sozialschichten „unabhängige” Macht präsentiert. Diese Schiedsrichterrolle zwischen verschiedenen, eigentlich unversöhnlichen Klasseninteressen beruht auf der Predigt einer klassenlosen, monolithischen Gesellschaft, in der angeblich Solidarität statt Konflikt zwischen den Sozialschichten herrscht. In dieser Hinsicht befand sich die kemalistische Diktatur im Eintracht mit dem Bonapartismus, da sie unter dem Deckmantel der Repräsentation des ganzen Volkes eigentlich die Interessen der historisch schwachen Bourgeoisie und der parasitären Bürokratie durchsetzen wollte. Einerseits beruhte die Diktatur auf der „demokratischen” Bourgeoisieverfassung und einem parlamentarischen System, andererseits verkörperte sie ein willkürliches Regime, das dem Diktator ermöglichte, gegebenenfalls sogar das Parlament und die Verfassung seinen eigenen Entscheidungen zu unterwerfen (Başkaya, 2005, S.175). Die Einparteienregierung zwischen 1925 und 1945 erfolgte in einem scheinbar verfassungsrechtlichen System. Die von einem Einparteienparlament abgestimmte Verfassung von 1924 sah immerhin ein parlamentarisches Regime vor, d.h. „das Einparteienparlament bedeutete nicht unbedingt ein Einparteienregime” (Koçak in Insel et al., 2004, S.119). Jedoch hatte der türkische Staat während der Einparteienphase zwei unterschiedliche Regierungsformen, nämlich einerseits formell gemäß der Verfassung von 1924, andererseits informell dem in der Vorschrift der Republikanischen Volkspartei (CHP) von 1931 enthaltenen Chef-System entsprechend, das in Wirklichkeit die Oberhand hatte. Das sog. Chef-System der CHP beruhte darauf, dass die Abgeordneten vom Parteivorsitzenden aufgestellt wurden. Darüber hinaus wurde bereits 1927 dem Parteivorsitzenden der Status des „dauernden Parteichefs” verliehen. Da der Parteivorsitzende zugleich der Staatspräsident war, hieß es in

der Tat, dass die Abgeordneten eigentlich vom Staatspräsident auserwählt wurden, obgleich er das nicht als der Staatspräsident, sondern durch seinen Status als Parteivorsitzenden bewirkte. Auf diese Weise erlangte der Staatspräsident über seine bereits in der Verfassung vorgesehene Exekutivkompetenz hinaus einen sehr weitreichenden Zuständigkeitsbereich, durch den das Parlament als Entscheidungsmechanismus faktisch ausgeschaltet wurde⁶³. In diesem System war das Parlament „lediglich eine Institution, in der die Entscheidungen eines exklusiven Kaders legitimiert und legalisiert wurden“ (Koçak, ebd., S.122).

Trotz alledem differenziert sich der Kemalismus von anderen Bonapartismen, indem er nicht in einer Bourgeoisstaatsform bonapartistisch wurde. In erster Linie spielten die geschichtlichen Gründe hinein: Angesichts der historischen Entwicklung der Klassenstruktur, d.h. der Abwesenheit einer kapitalistischen Klasse und der relativ starken sozialen Position der Großgrundbesitzer bekam die bürokratische Klasse im Osmanischen Reich einen privilegierten Status (Başkaya, 2005, S. 176). Die Grundlagen der symbiotischen Beziehung zwischen dem kemalistischen Etatismus und der Privatwirtschaft sind im Rahmen der Wechselwirkung von internen und externen Faktoren zu verstehen, die in unterschiedlichen Maßen zu der Unausgereiftheit der Produktivkräfte im Osmanenreich beitrugen. Jedoch waren im Endeffekt die innerlichen Dynamiken ausschlaggebend (Küçükömer, 1969).

İdris Küçükömer analysiert die Abwesenheit einer kapitalistischen Entwicklung westlicher Art im Osmanischen Reich durch die Abwesenheit a) der dreiseitigen Arbeitsteilung, welche im Westen durch die Reziprozität des ländlichen, Fern- und internationalen Handels vollendet wurde, und b) der darauf folgenden Kapitalakkumulation, die als Überführung des Privateigentums an Produktionsmitteln erfolgte (ebd., S. 28). Die strukturellen Gründe dafür seien mannigfaltig gewesen: die Unterentwicklung der Bewässerungs- und Bebauungsmethoden und die Primitivität der Produktionsmitteln im Handwerkerlogensystem und in der Manufaktur seien grundlegend gewesen. Aber auch die Tatsache, dass die Bauern (*reaya* – die Untertanen) keine Leibeigenen waren, habe die spätere Proletarisierung (und

⁶³ Fikret Başkaya bemerkt, dass die von den Kemalisten (und natürlich auch von Kemal selbst) stets wiederholten (und dadurch abgenutzten) Begriffe wie die „Volkssouveränität“ oder „freie Wahlen“ eigentlich nur das wahre Gesicht der Diktatur zu verstecken beabsichtigten. In der Tat verblieb die Verfassung von 1924 ein tot geborener Text, an dessen Stelle die Parteivorschrift der CHP trat, so Başkaya (2005, S. 185). Für eine Interpretation des kemalistischen Chef-Systems als eine degenerierte Version vom Gewaltverbindungsprinzip im Denksystem Ziya Gökalp: Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, (Istanbul: İletişim Verlag, 2005), S. 173.

selbstverständlich auch die Vollendung des Kapitalismus) verhindert⁶⁴. Darüber hinaus seien die Unbenutzbarkeit der Minen von der zweiten Hälfte des 16. bis Ende des 17. Jahrhunderts, das Problem der Nahrungsmittelversorgung in den Städten infolge der zunehmenden Landflucht und die Förderung des Imports, um dieses Problem zu überwinden und um von den merkantilistischen Ländern Industrieprodukte sowie Zollsteuern zu bekommen, entscheidend gewesen. Zu den superstrukturellen Faktoren zählt Küçükömer grundsätzlich die steigenden Staatskosten⁶⁵, die der Staat durch die Erhöhung seiner internen und externen Einkommen zu überdecken versuchte (ebd., S. 28-43). Indessen sei die Entwicklung der Produktivkräfte insbesondere im Industriesektor durch die Abnahme des landwirtschaftlichen Einkommens aufgrund der beständigen territorialen Ausdehnung des Reiches und der darauf folgenden Zunahme der Militärkosten, das massive Bevölkerungswachstum und die den Import zuungunsten des Exports befördernden Maßnahmen verhindert worden. Auf diese Weise sei die teufelskreisartige „historische Falle“ entstanden (ebd., S. 57).

Unter diesen Umständen fingen die Modernisierungsversuche vornehmlich im Militärbereich an. Diese Modernisationsbewegung, die ohne eine entsprechende kapitalistische Klassenbildung ausgesprochen „von oben“ diktiert wurde, rief gleichzeitig die Reaktion der davon direkt betroffenen, traditionellen Schichten, nämlich die der Janitscharen, der Handwerker und der *Ulema* (der Religionsgelehrten im Islam) hervor⁶⁶. Für die Janitscharen

⁶⁴ Im osmanischen Timar-System wurden den höheren Staatsbediensteten anstatt eines geldlichen Arbeitsentgelts Ländereien verteilt. Jedoch hatten diese lediglich das nicht vererbare Nutzungsrecht dieser Ländereien (Timare), die sie dann meistens an Bauern verpachteten. Diese besondere Organisation der osmanischen Landwirtschaft und Eigentumsbeziehungen verhinderte die Degradierung der Bauern zur Leibeigenschaft, aber zugleich nicht allzu indirekt auch eine solche kapitalistische Entwicklung, der wir in der europäischen Geschichte begegnen.

⁶⁵ Küçükömer erklärt die Zunahme der Staatskosten mit dem militärstaatlichen Charakter des osmanischen Staates. Dementsprechend sei der osmanische Staat ein Militärstaat gewesen, der den Mehrwert konfiszierte, ohne im Produktionsprozess teilzunehmen. Laut Küçükömer befand sich das Reich mit seinen *Sipahi* (Persisch für „Soldat“), die sich als Inhaber der Militärlehen durch die vom Sultan verliehenen Ländereien (Timaren) bewirtschafteten und somit an die Spitze der Produktionsorganisation drängten, stets in einer „Quasi-Mobilmachung“. Andererseits sei das Reich wegen seiner beständigen Expansion in ein „Hegemonie-Paradox“ verfallen, dem zufolge „die quantitative Ausdehnung sich als qualitative Schwäche erwies“, die der Staat dann durch die Modernisierung des Militärs zu überwinden versuchte (Küçükömer, 1969, S. 57). Eine ähnliche Perspektive sehen wir auch bei Şerif Mardin, wobei sich Mardin auf die Auswirkungen der Modernisierungsversuche und der folgenden Übernahme des westlichen Konsumverhaltens auf die *gemeinschaftliche* Gesellschaftsstruktur des Osmanischen Reiches konzentriert. Laut Mardin sei die Zunahme der Staatskosten hauptsächlich durch die Modernisierung und das entsprechende Konsumverhalten verursacht worden, also „wir können die Steigung der Staatskosten insbesondere ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur auf das ‘Verschwenderischsein’ zurückführen“. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (auf Deutsch: *die türkische Modernisierung*), (Istanbul: İletişim Verlag, 2006), S. 50-51.

⁶⁶ Diese Dreierkoalition bildete eigentlich den „Kern der proöstlich-islamischen Volksfront“, so Küçükömer (1969, S. 51). Darin sei „ein von dem Imperialismus hervorgebrachtes Dilemma statt ein religiöser Grund“ zu sehen. Fikret Başkaya interpretiert diese Tendenz auf die gleiche Weise und führt die Missachtung des islamischen Blocks seitens der angeblich „progressiven Klassen“ auf das imperialistische Entwicklungsparadigma zurück (2005, S. 160). Şerif Mardin geht von der Zerstörung der osmanischen

bedeutete die Modernisierung des Militärs faktisch das Ende ihrer mittlerweile zum Banditentum geglichenen Macht, was folglich den Handwerkern und den Derwischklöstern, mit denen sie ökonomische beziehungsweise soziale Verbindungen hatten, auch Schäden zufügte. Indessen entwickelte sich eine andere Koalition zwischen der prowestlichen Bürokratenklasse und den Provinzfürsten, welche die durch Tanzimat (1839) durchgesetzten westlichen Institutionen wie die Privateigentumsrechte ihren de facto Besitz auf dem Land auch de jure anerkennen zu lassen beanspruchten. Jedoch gerieten diese Klassen allmählich in Konflikt, weil eben die Stärkung der Provinzfürsten mit der simultanen Schwächung der zentralen Macht des Sultans einhergingen. In dieser Situation isolierten sich die Bürokraten als eine sich der partiellen Autonomie des Staates anschließende, parasitäre Schicht⁶⁷, während die Provinzfürsten sich langsam als eine Klasse kristallisierten (Küçükömer, ebd., S. 57-60).

Die superstrukturelle Dualität, welche die Türkei vom Osmanischen Reich geerbt hat, macht sich sowohl bei der Gegenüberstellung der so genannten regressiven und progressiven Kräfte, als auch im Schmarotzertum der Zivil- und Militärbürokratie deutlich. Die *Machtergreifungstradition* der staatlichen Elite hat ihr ideologisches Fundament in dieser Dualität: Die islamistische Volksfront ist eine historisch verwurzelte Antwort auf die Entfremdung der Bürokraten gegenüber dem Volk. Jeder bonapartistische Versuch seitens der osmanischen bzw. türkischen Elite hat diese Distanzierung nur noch mehr vertieft, weil eben die Staatsmachtergreifung dem „Erringen des Bewusstseins der Massen“ nicht gleichkommt (Gevgilili in Insel et al., 2004, S. 195). Obschon die zentralistische Staatstradition und die Abwesenheit einer starken Widerstandstradition die Machtusurpation erleichtert haben, deutet die elitäre Einstellung, welche die Reformen „für das Volk, trotz des Volkes“ durchzuführen beansprucht, auf ein wesentliches Hegemoniedefizit.

Allerdings war diese Reformrhetorik längerfristig betrachtet nichts anderes als eine Art Realitätsflucht seitens der bürokratischen Eliten, da das Anatolien, dessen so genannte Modernisierung die Republikgründer 1923 erwarben, mit seiner jahrhundertelangen Trägheit

Gesellschaftsnormen aus, denen zufolge der Kapitalstrom in sozialen Beziehungen nicht gut angesehen wurde. Dementsprechend traut er den Reaktionen gegen den Verfall dieser Normen einen *Volkscharakter* zu (Mardin, 2006, S. 54-55).

⁶⁷ Küçükömer konstatiert, dass die Bürokraten auf diese Weise ihre parasitäre Handhabe auf einen Teil des Mehrwerts bis zu den 1960ern bewahrt haben (ebd., S. 60). Dabei ist zu beachten, dass diese Aussage mit 1969 datiert ist. Könnte İdris Küçükömer die Gegenwart miterleben, würde er meiner Meinung nach diese Phrase mit „bis heute“ ersetzen. Einen anderen Aspekt der Isolation der bürokratischen Schicht stellt die von Küçükömer benannte „Bükrateneinsamkeit“ dar, der zufolge die osmanischen bzw. türkischen Eliten das Volk als gefährliche, ignorante Massen angesehen und zu „dominieren“ statt zu „führen“ versucht haben.

und seinen versteinerten strukturellen Problemen in Wirklichkeit keineswegs (und schon gar nicht „von oben“) „modernisierbar“ war, zumal die modernisierenden Eliten dem Volk gegenüber derart verfremdet waren, dass sie die Probleme durch die *Zwangsaufsetzung eines Huts europäischer Art* zu lösen glaubten. Die Erweckung und Förderung der Produktivkräfte dagegen erforderte vielmehr. Aber der ausschließenden Elitenratio zufolge wurde der Wirtschaftsbereich als ein Feld der Ungewissheiten mit hohem Konfliktpotential aufgrund der Zentrifugalkräfte angesehen (İnsel, 2005, S. 50). Für die Staatseliten, die in der organischen Entwicklung der Produktivkräfte eine Bedrohung der zentralen Staatsmacht empfinden, bot sich deshalb einzig die etatistische Rekonstruktion der Ökonomie und die stetige Staatskontrolle über die ökonomischen Aktivitäten⁶⁸. Auf diese Weise wurde eine symbiotische Beziehung zwischen Staat und Bourgeoisie erstellt: Die in der Produktionswelt nicht teilnehmende bürokratische Schicht war auf die ökonomischen Aktivitäten dieser „Staatsbourgeoisie“ angewiesen, während die Bourgeoisie sich auf die Staatszuschüsse und die staatlichen Schutzmechanismen gegen die als potentielle Gefahr angesehene, embryonale Arbeiterklasse stützte⁶⁹. Jedoch erwies sich diese patrimoniale Ankurbelung der Wirtschaft und die zweckrationale Koalition zwischen dem Staat und der Schmarotzerbourgeoisie langfristig als aushöhlend für die bürokratische Macht bzw. unvorteilhaft für die allmählich konsolidierte Bourgeoisie.

Der relativ anhaltende bonapartistische Charakter des Kemalismus ist auf diesen künstlichen Entwicklungsprozess der Bourgeoisie zurückzuführen. In dieser Hinsicht stellt der kemalistische Bonapartismus kein „vorübergehendes Ausgleichsregime“ dar (Başkaya, 2005, S.177), sondern manifestiert die Problematik der zentralistischen Staatstradition und der Abwesenheit der Produktivkräfte zugleich. Auf diese Weise spiegelt er die konfliktreiche Konvergenz der verwickelten Struktur und Superstrukturen wider, die sich in diesem autoritären Regime und in den widerspenstigen Volksreaktionen entfaltet.

⁶⁸ Ahmet Insel argumentiert, die „Nationalökonomie“ sei lediglich ein meisterhafter Tarnbegriff für die „ferngesteuerte“ Ökonomie. Ahmet Insel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (auf Deutsch: *die Depression der türkischen Gesellschaft*), (Istanbul: Birikim Verlag, 2005), S. 50.

⁶⁹ Für die Erstellung und Aufrechterhaltung der türkischen „Nationalbourgeoisie“ teilweise auch durch die gewaltige Beschlagnahme von Hab und Gut und des Grundbesitzes der nicht-muslimischen Bevölkerung während der Jungtürkenregierung, des Ersten Weltkriegs und des kemalistischen Regimes bis zu den 1950ern: Sait Çetinoğlu, „*Sermayenin ‘Türk’leştirilmesi*“ (auf Deutsch: „*die Türkisierung des Kapitals*“), in *Resmî Tarih Tartışmaları-II* (auf Deutsch: *Diskussionen über die offizielle Geschichte-Bd. 2*), (hrsg.) Fikret Başkaya, (Istanbul: Maki Verlag, 2006), S. 79-152.

3.2. Die Inkonsistenz der „6 Prinzipien“ und kemalistischer Populismus als anti-populistisches Programm

Die von den Kemalisten zum theoretischen Standbein des Kemalismus erhobenen „6 Pfeile“, welche 1931 in der Parteitagung der Republikanischen Volkspartei (CHP) abgestimmt und 1937 in der Verfassung verankert worden waren, spielten eine große Rolle bei der Institutionalisierung des kemalistischen Bonapartismus. Einerseits dienten sie dazu, die willkürlichen Taten der Kemalisten a posteriori zu rechtfertigen, indem sie diese als die Umsetzung einer systematischen Ideologie vortäuschten und dadurch die doktrinäre Nichtigkeit des Kemalismus verhehlten. In diesem Sinne kreierten sie sozusagen vom eigenmächtig handelnden „Kemal“ einen vorgeblich programmatischen „-ismus“. Andererseits verliehen diese „Prinzipien“ der kemalistischen Diktatur gewissermaßen eine „Authentizität“, deren Grundstein vorwiegend der Aberglauben an die komplette Rückständigkeit des Osmanischen Reiches und an die Einzigartigkeit der kemalistischen *Modernifizierung*⁷⁰ der Gesellschaft legte (und noch immer legt).

In diesem Teil werde ich argumentieren, dass sich das so genannte kemalistische Denksystem bei näherer Betrachtung der ideologischen sowie historischen Quellen seiner Prinzipien als ein ungereimtes Flickwerk vorhergehender Gedankenschemata erweist. Ferner werde ich die These belegen, dass der Kemalismus mit all seinen Pseudoprinzipien auch in der Praxis lediglich ein Nachgänger des Ittihadismus ist, von dem jener dessen pragmatischen Zwangssäkularisierungsprozess übernommen hat. Auf diese Weise beabsichtige ich, offen zu legen, dass die kemalistische Gesellschaftsmodernifizierung weder revolutionär noch progressiv gewesen ist, da die grundlegenden Prinzipien des Kemalismus formal und inhaltlich in unmittelbarer Konformität mit der genetischen *Elitenparanoia* der osmanischen Bürokraten stehen, deren anti-populistischer Charakter sich in den jakobinischen Ausführungen der Kemalisten entfaltet.

In Anlehnung an Zürchers Kategorisierung der politisch-instrumentellen und ideologisch-substanziellen Elemente der „6 Prinzipien“ betrachte ich *Republikanismus* und *Etatismus* als

⁷⁰ Ich habe mir erlaubt, mich des Begriffs „Modernifizierung“ von Heinz Käufeler zu bedienen. Käufeler verwendet diesen Neologismus „für verordnete Prozesse des soziokulturellen Wandels, die sich an einem externen Modell orientieren..., um Akkulturation bzw. Verwestlichung oder Modernisierung als Oktroi zu bezeichnen“. Demzufolge sei der Kemalismus ein geradezu paradigmatisches Beispiel für einen Versuch der Modernifizierung, da „im kemalistischen Programm der Modernisierung die Aspekte der Akkulturation und des fremden Modells, aber auch der Oktroi-Charakter ausserordentlich deutlich und explizit (sind)“. Heinz Käufeler, *Das Anatolische Dilemma*, (Zürich: Chronos Verlag, 2002), S. 270.

die dem instrumentellen Aspekt der Politik entsprechende Punkte, während ich *Laizismus*, *Nationalismus*, *Reformismus* und *Populismus* auf den ideologischen Inhalt beziehe (Zürcher in Insel et al., 2004, S. 44). Hierzu begnüge ich mich zunächst mit einem komprimierten Hinweis darauf, dass der instrumentelle Aspekt des Kemalismus auf die Konsolidierung der Macht der Bürokratie und auf die Etablierung einer staatlich unterstützten und kontrollierten Bourgeoisie abzielte, und seine ideologische Basis die volksfremde und –feindliche Elitenskepsis der osmanischen Bürokratenschicht widerspiegelte. Bevor ich aber diese Diskussion fortführe, möchte ich zunächst in die Einzelheiten der paradigmatischen und historischen Quellen des Kemalismus gehen.

Die Grundlagen der zur offiziellen Ideologie ernannten „6 Prinzipien“ sind hauptsächlich im Denksystem Ziya Gökalps (1876-1924) enthalten (Parla, 2005, S. 146). Gökalps solidaristischer Korporatismus fußt methodologisch auf dem Positivismus Durkheims, während seine normative Theorie sich als Kontrahent des marxschen Sozialismus und des *liberalen* Kapitalismus dem korporatistischen Kapitalismus untergliedern lässt. Anhand seines umfangreichen korporatistischen Modells entwarf Gökalp eine protektionistische Modernisierungstheorie, indem er den wissenschaftlich-technologischen Aspekt der kapitalistischen westlichen Zivilisation von seiner analytisch-philosophischen liberalen Ratio zu trennen versuchte⁷¹. Hieraus behauptete er, dass Türkismus, Islamismus und Modernismus eigentlich nicht im Widerspruch stehen, sondern jeweils verschiedene Bedürfnisse befriedigen (Parla, ebd., S. 58).

Gökalps Gleichberechtigungs- und Freiheitskonzept, das im Gegensatz zu dem klassischen Liberalismus die Verschmelzung der gesellschaftlichen Widersprüche im Rahmen eines linearen Evolutionsprozesses befürwortet, ist von erheblichem Einfluss auf die Denkweise der Jungtürken sowie der Kemalisten gewesen. Als Verfechter eines seiner eigenen Definition nach *populistischen* Regimes, war er indes für eine Regierung seitens der Nation, ja der nationalen Eliten, und keineswegs seitens der „ignoranten“ Volksmassen. In dieser Hinsicht umfasste seine Definition hauptsächlich „diejenigen, die das Volk konstituieren, weil sie sich eben als Volk erklären“. Jedoch sieht Taha Parla in dieser subjektiven Identifikation der sich zum Volk ernannten Gruppe und dem Regieren keine elitäre Begrenzung zugunsten der Intellektuellen, sondern eine zweideutige Volkskonzeption, die einerseits im Unterschied zu dem

⁷¹ In dieser Hinsicht positioniert Taha Parla das Modell von Gökalp nebst zahlreichen europäischen Denkern, die eine neue, in Form eines solidaristischen Faschismus oder des Protofaschismus erscheinende Ratio für die kapitalistische Zivilisation zu konzipieren versucht haben (Parla, ebd., S. 57).

Mittelschichtpopulismus eine organische und umfassende soziale Entität darbiere, andererseits „Demokratie“ bzw. „Volksregierung“ impliziere (ebd., S. 149). Demnach bedeutet das „Volk“ in Gökalps Denken die „Gesamtheit der gleichberechtigten Staatsbürger“, wobei die „Demokratie“ der „politischen und gesetzlichen Gleichheit“ entspricht. Dies liegt meiner Meinung nach der problematischen Volkskonzeption der Kemalisten zugrunde, zumal Gökalp das Volk – abgesehen von unterschiedlichen Klassen im rein ökonomischen Sinne – als einen *harmonischen Körper* sieht⁷². In Anlehnung an Durkheim vertritt Gökalp die Meinung, dass die Vertiefung der kapitalistischen Arbeitsteilung nicht unbedingt gesellschaftliche Polarisierung und Klassenkampf verursachen muss, solange sich die nationale Solidarität durch Berufsethik und korporative Organisation im Kollektivgedächtnis festsetzt. Ausgehend von dieser Hypothese hat er indirekt die kemalistische Illusion einer „klassenlosen Gesellschaft“⁷³ bekräftigt – obwohl er selber die Anwesenheit unterscheidlicher Klassen in der Gesellschaft nicht verleugnet –, indem er den angeblich „unparteiischen“ türkischen Staat nicht als das Machtmittel einer gewissen Klasse, sondern als ein neutrales, der gesamten Nation angehörendes Allgemeines beschreibt (ebd., S. 151-152).

In Bezug auf die Gesellschaftstransformation lehnt Gökalp die Idee der Revolution kategorisch ab. Soziale und politische Veränderungen und Fortschritte malt er sich im Wertebereich von „Ordnung und Einheit“ aus. Die jungtürkischen und kemalistischen Reformisten (*İnkılâpçı*) folgten in dem Maße dieser Einstellung Gökalps, dass sie im Gegensatz zu einer radikalen Revolutionsidee, welche angesichts der unvermeidlichen Verschärfung der Klassenkonflikte den Kollaps der traditionellen sozialen und ökonomischen Beziehungen und Institutionen vorsieht, auf die Erstellung einer „nationalen Bourgeoisie“ hinzielten (ebd., S. 154-156). In diesem Sinne vertraten sie eine anti-liberale korporatistisch-kapitalistische Ideologie, deren so genannten „Populismus“ wir stark bezweifeln müssten, da ihre Vorstellung der gesellschaftlichen Transformation die konservativ-positivistische Allergie von Comte, Durkheim und Gökalp gegen jeglichen gewaltigen Aufstand und gegen die Revolution „von unten“ teilte.

⁷² Laut Parla gehe dabei Ziya Gökalp von der subjektiven Selbstwahrnehmung der einzelnen Elemente als unzertrennliche Teile dieser sozialen Entität aus (Parla, ebd. S. 151). Dies erinnert mich allerdings sehr stark an die faschistische Denkweise, der zufolge das Individuum sich durch die Abfeilung seiner Individualität in der Gesamtgesellschaft auflöst. Parla bemerkt auch, dass Solidarismus und Faschismus auf einer weiteren Abstraktionsebene eigentlich die Unterarten desselben Denksystems seien (Parla, ebd., S. 220).

⁷³ Für eine semiotische Lesung der republikanischen Zeremonien an offiziellen Festtagen hinsichtlich deren korporatistischer und homogenisierender Elemente: İlker Çayla, *Kamusal Bir Din Yaratmak: Milliyetçilik* (auf Deutsch: *die Kreierung einer öffentlichen Religion: Nationalismus*), (hrsg.) Fikret Başkaya, *Resmi Tarih Tartışmaları-I* (auf Deutsch: *Diskussionen über die offizielle Geschichte –Bd. 1*), (Ankara: Maki Verlag, 2005), S. 85-133.

Der kemalistische Republikanismus und Nationalismus, in deren Konvergenz wir auch den Grundlagen des kemalistischen Etatismus und des Anti-Populismus begegnen, stimmen auch zum Großteil mit der Denkweise Gökals überein. Die Identifikation der Demokratie mit dem republikanischen Regime bei Gökalp spiegelt sich in der kemalistischen Rhetorik wider, welche die Demokratie nicht komplett ausmustert, jedoch auf Populismus reduziert und mit den Grundsätzen der laizistischen Republik eingrenzt (İnsel et al., 2004, S. 21). Hier sehen wir, dass der populistische Ton des Kemalismus lediglich dazu diente, die Abwesenheit einer legitimen Autoritätsquelle (zumal die osmanische Dynastie und der Islam als solche negiert wurden) durch die vagen Konzepte „Volk“ und „Nation“ zu ersetzen. Asim Karaömerlioğlu erklärt dies auf folgende Weise:

Die offensichtlich von Rousseau beeinflusste politische Demokratieauffassung [der Kemalisten – Anm. d. Verf.] verstärkte die Position der Eliten, die das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen, den Staat gegenüber dem Individuum oder das Volk gegenüber der Massen zu verteidigen behaupteten, indem jene das „Volk“ und die „Nation“ möglichst abstrakt...einheitlich und unzertrennlich definierte. Wenn das Konzept „Volk“ ein für allemal so definiert wurde, wurde es ermöglicht, dass sowohl im Staat als auch in der Zivilgesellschaft jegliche potentielle partikularistische Machtszentren oder Oppositionen notgedrungen als volks- oder gemeinwohlfeindlich abgestempelt werden (Karaömerlioğlu, in Insel et al., 2004, S. 278).

Die Beschränkung der Demokratie mit der Begründung, das Volk sei (noch) nicht imstande, die Demokratie vollends zu verwirklichen, ohne wegen seiner „Ignoranz“ und „Fortschrittsfeindlichkeit“ ins *Demokratieparadox* zu verfallen, wurde in der Gründungsphase der Republik auch durch den ökonomischen Etatismus bekräftigt. So stellte der Wirtschaftsetatismus ein Komplement des von der patrimonialen Staatskonzeption zehrenden politischen Etatismus dar⁷⁴. In diesem Sinne wurde „der Solidarismus, dessen gesellschaftlicher Aspekt bei den spätosmanischen Intellektuellen deutlicher ausgeprägt war, in der Türkei der 1930er in ein Harmonie-Projekt umgewandelt, das sich im Staat als Gewährsmann der gesellschaftlichen Harmonie und darüber hinaus im charismatischen Chef verkörperlichte“ (Karaömerlioğlu, ebd., S. 282).

In der kemalistischen Auffassung der autoritären Demokratie geht es hauptsächlich um das reibungslose Funktionieren des Staatsapparats durch die Bewahrung der Hierarchie zwischen

⁷⁴ Allerdings betont Parla ausdrücklich, dass Gökals ökonomischer Etatismus und nicht-elitärer Populismus von den Kemalisten verdreht und in einen „administrativen Etatismus“ beziehungsweise in einen „vormundschaftlichen Populismus“ umgewandelt worden sind (Parla, ebd., S. 209).

Staat und Volk. Deswegen wird der Pluralismus mit Anarchie und Disziplinlosigkeit in Verbindung gebracht und als eine Gefahr angesehen (İnsel et al., 2004, S. 24). Der angeblich populistische Aspekt des Kemalismus nimmt das Volk nicht als gesellschaftlichen Akteur, und schon gar nicht als Individuum, sondern als den „authentischen Träger des nationalen Charakters“ an (Karaömerlioğlu, in İnsel et al., 2004, S. 275). Die kritische Frage, was dieser „nationale Charakter“ eigentlich ist, lässt vor allem die Inkonsistenz des kemalistischen Laizismus und Nationalismus ans Licht kommen. Obwohl unterschiedliche Versionen des Kemalismus den Korporatismus von Gökalp durch die Emphase der ethnischen Homogenität (die allerdings in einem Land mit einem multiethnischen, imperialen Erbe keineswegs zu finden ist) in Richtung faschistische Deklinationen dräng(t)en, setzte der kemalistische Nationalismus den Akzent theoretisch auf den „Kulturnationalismus“ Gökalps⁷⁵. Dies ermöglichte den Kemalisten, hauptsächlich zwei problematische Denkrahmen zu entkommen, die längerfristig für den kemalistischen Staat gefährlich hätten werden können: einerseits dem osmanischen Nationsbegriff, der explizit den unterschiedlichen Religionsgemeinden korrespondierte, andererseits dem ethnischen Nationalismus, der die von den Kemalisten selbst erfundene türkische Nationalität⁷⁶ bloßgestellt hätte. Ironischerweise war aber der kemalistische Nationalismus teilweise auf die muslimische Identität angewiesen, da die türkische Nationalität mit all ihren fiktiven „vorosmanischen“ historischen Quellen und mit der Zwangstürkisierung der osmanischen Sprache für den Großteil der ehemaligen Reichsbevölkerung nicht bindend genug war. Demzufolge musste sich der eigentlich

⁷⁵ Gökalps Kulturnationalismus ist im Rahmen seiner protektionistischen Modernisierungsauffassung zu verstehen. Anhand dieses Begriffs erlaubt das Denksystem von Gökalp, die dem westlichen Vorbild entsprechende Modernisierung und zugleich die Belebung der türkischen Kultur zu unterstützen (Zürcher, in İnsel et al., 2004, S. 50).

⁷⁶ Die Geschichte bestätigt diese Aussage über das „Türkentum“: „Das Osmanische Reich war am Ende des 15. Jahrhunderts ein balkanisches Imperium... (D)ie christliche Bevölkerung stellte einen erheblichen Teil der Untertanen dar. Das Osmanische Reich war -wie die beiden Römischen Reiche (das alte Römische Reich und Byzanz)- ein kosmopolitisches Imperium... Es gab eine Qualität namens Osmanentum sowie eine Gruppe namens „die Osmanen“... Dieser osmanische Typus war mit seinem Lebensstil, seiner verbalen Kultur, seinem Architektur- und Kunstgeschmack und mit seiner Weltanschauung, ein Mitglied bzw. ein Kandidat der führenden Kader der Gesellschaft... Das Türkentum war objektiv (en soi) herrschend, aber kognitiv (pour soi) im Hintergrund. Osmanische Autoren betonten ausdrücklich, dass das türkische Element nicht zu den administrativen Gremien zugelassen werden sollte. Der Begriff „Türke“ wurde sowohl unter den osmanischen Eliten als auch manchmal unter der Istanbuler Bevölkerung als Schimpfwort verwendet...“ Zitat aus: İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (auf Deutsch: *Das längste Jahrhundert des Reiches*), (Istanbul: İletişim Yay., 1999), S. 59-60. Ortaylı erzählt in seinem Buch, wie die anatolischen Türken erst durch den administrativen Zerfall des Reiches angesichts des Rückgangs in Europa nach der (unerfolgreichen) zweiten Belagerung Wiens Anfang des 18. Jahrhunderts in unterschiedlichen Regionen an die Macht kamen, und wie das Regime dann nach und nach in Dekadenz verfiel. Jedoch existierte -trotz der zunehmenden Geltung des türkischen Elements auf den administrativen und militärischen Ebenen- kein türkisches nationales Bewusstsein bis Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts (Ortaylı, ebd., S. 69-73).

unmittelbar der jakobinischen Tradition folgende kemalistische Laizismus⁷⁷ irgendwie damit abfinden, dass er den Islam als gesellschaftliche Binde substanz und als einen Teil der türkischen Identität stets parat halten musste. Dieser notgedrungene Frieden wurde wiederum durch Fiktionen seitens der Staatsintellektuellen, deren Fehlfunktion wir uns im nächsten Teil genauer angucken werden, aufrechterhalten, welche dem Kemalismus die „Reinigung des Islam von den fortschrittsfeindlichen osmanischen Elementen“ durch Säkularisierung zutrauten. Dabei wurde selbstverständlich der ganze Säkularisierungs- und Modernisierungsprozess den Kemalisten gutgeschrieben, während das Osmanische Reich schlichtweg als ein stockdunkles Kapitel der *türkischen* Geschichte verscharrt wurde.

In Wirklichkeit wurde die Säkularisierung bereits Anfang des 19. Jahrhunderts vornehmlich im Staatswesen begonnen. Die Tanzimat-Phase bezeugte vor allem eine Zurückdrängung des traditionellen *Ulemas* zugunsten der professionellen Bürokraten, die in modernen Instituten ausgebildet wurden (Zürcher, in Insel et al., 2004, S. 45):

Die Umsetzung der Bildungsinstitutionen und der dem europäischen Modell folgenden Legislation unter Staatskontrolle bedeutete einen Angriff auf die Rolle des *Ulema* in seinen primären Betätigungsfeldern, d.h. in der Bildung und Legislation. Die jungtürkischen Reformen, insbesondere diejenigen von 1916 und 1917, denen zufolge der Scheichulislam (der Obermufti) als die oberste religiöse Autorität im Land vom Kabinett entfernt und die Handhabe auf die Medressen (islamische Hochschule – Anm. d. Verf.) und Wohltätigkeitsstiftungen den laizistischen Ministerien verliehen wurde, waren die letzten Schritte des osmanischen Laizismusprozesses. Die Veränderungen in den noch auf der Scharia beruhenden zivilrechtlichen Teilen der Legislation näherten diese 1917 auch dem europäischen Modell an (Zürcher, ebd. S. 46).

So lässt sich einräumen, dass die Kemalisten nur die Fortsetzung dieses von den Ittihadisten initiierten Vorgangs übernahmen⁷⁸. Dabei gingen ihre praktischen Ausführungen mit der

⁷⁷ Heinz Käufeler schreibt über den autoritären und intransigenten Charakter des kemalistischen Laizismus folgendes: „Die kemalistische Republik hatte durch ihren ‘jakobinischen’ Umgang mit der Religion einen Säkularismus besonderer Prägung geschaffen, der darauf basierte, dass die osmanischen Institutionen im Bereich der Religion mit radikal gestutzten Funktionen dem republikanischen Staatsapparat eingegliedert wurden und dass die Religion aus dem öffentlichen Leben weitgehend ausgeklammert wurde. Grundprinzip dieses Säkularismus war also nicht die ‘Trennung von Kirche und Staat’ und auch nicht die Schaffung von Bedingungen für die Freiheit diversifizierter Religionspraxis, sondern die Unterstellung des religiösen Bereiches unter staatliche Kontrolle zur ‘Entschärfung’ der Religion als soziale Kraft“ (Käufeler, 2002, S. 280).

⁷⁸ In der Tat waren die Kemalisten selbst ein Produkt des neuen Schulsystems der Tanzimat-Periode, die von Abdülhamid II auf den Weg gebracht wurde: „During his [Abdülhamids – Anm. d. Verf.] rule, 10.000 new semi-religious elementary (sıbyan) schools opened, while the numbers of ibtidai (more secular elementary) schools increased from 200 to 4000, rüştiye (mid-level high schools) from 250 to 600, idadi (middle schools) from 5 to 104, and teachers’ colleges from 4 to 32. The founders of the modern Republic in fact were

jungtürkischen elitären Reformidee konform. Ähnlich wie die spätosmanischen Reformisten befürworteten die Kemalisten eine „von oben“ gesteuerte, planmäßige Transformation, um das Regime ohne Revolution verändern zu können. Tatsächlich wurde das nach der Proklamation der Republik geschafft: Das Sultanat wurde durch die kemalistische Republik (also die osmanische Monarchie durch die bürokratische Oligarchie) ersetzt, aber eine Revolution bezüglich der superstrukturellen Dualität bzw. der vorsintflutlichen Strukturen wie der Bodenbesitzverhältnisse blieb aus.

In der Tat waren weder die Prinzipien des Kemalismus auf irgendeine Weise populistisch, noch waren die kemalistischen Reformen wirklich progressiv. Beide lagen auf gleicher Linie mit den Theorien sowie Praktiken der spätosmanischen Eliten. Das Hauptmotiv in der republikanischen Phase bestand alleine darin, die den Mehrwert usurpierende Klassenkoalition so umzugestalten, dass die Zivil- und Militärbükratie ihre Position darin stärken und festigen konnte.

Die Argumentation über die Unterscheidung der formalen und inhaltlichen Elemente der Prinzipien, die ich am Anfang dieses Teils absichtlich unvollendet gelassen habe, kann ich hierbei wiederaufnehmen. Die Funktion der Prinzipien bei der Legitimierung dieser heillosen Struktur lässt den reinen Pragmatismus hinter der bizarren Sammlung dieser inkonsistenten Konzepte ans Licht kommen: Der Republikanismus gewährte dem Regime den formalen Deckmantel eines parlamentarischen, angeblich demokratischen Systems, während der Etatismus den instrumentellen Rahmen für die staatliche Regie der Wirtschaft und für die Stärkung der paternalistischen Macht der Bürokraten gegen die islamistische Volksfront konstruierte (Küçükömer, 1969, S. 105). Der kemalistische Laizismus als eine Art Staatskontrolle über die Religion reflektierte die Elitenphobie vor den „ignoranten“ und „regressiven“ islamistischen Kräften. Dabei instrumentalisierte der Nationalismus indes zum Großteil auch die muslimische Identität, um den „türkischen“ Charakter der Republik zu betonen und dadurch das schlechte Kollektivgewissen wegen der *Raubmorde* während und nach dem Ersten Weltkrieg an der nicht-muslimischen Bevölkerung des Reiches zu

educated in these very schools. Abdülhamid II also brought the German General Colmar von der Goltz to train new military cadets. During a twelve year period (1883-1895), von der Goltz formed a new cadre of army officers in accord with the Prussian model, and this cadre would play a major role in the formation of the secular nation-state beginning in 1923.“. Zitat aus: M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (NY: Oxford University Press, 2003), S. 44-45.

beruhigen⁷⁹. Und letztlich negierte der Reformismus in der Praxis die populistische Rhetorik, da die kemalistischen Reformen hinsichtlich der Existenzbedingungen des Volkes nichts weiteres hervorbrachten, als den Besitzer des sozialen Mehrwerts diesmal zugunsten der Dreier-Koalition der Bürokraten, der Großgrundbesitzer und der embryonalen Wucherbourgeoisie zu wechseln (Zürcher, ebd., S. 51).

Dadurch sehen wir, dass die kemalistischen Prinzipien in ihrem instrumentellen Aspekt auf die Durchsetzung einer solidaristisch-kapitalistischen Bürokratendiktatur abzielten, während deren ideologischer Inhalt die „Bürokratenensamkeit“ und die „Elitenparanoia“ der Ittihadisten ausdrückte.

3.3. Zum Konzept „Staatsintellektuelle“

Tabus, Tabus... Bei jedem Schritt ein Gendarm, der dem Bewusstsein einen Haltebefehl gibt. Hinter jeder Tür ein Obereunuch mit einem Messer in der Hand. Denk nicht! Nachdem wir den Denker in der Kloake der Verleumdung und des Elends erwürgt haben, die Hände zu waschen und zu seufzen: „Bei uns wachsen keine Philosophen“... Meine armseligen Leute, die jede Helle mit dem Feuer verwechseln und zum Löschen eilen: Ihr seid so sehr an die Dunkelheit gewöhnt, dass sogar die Sterne euch stören. Wie kann in diesem Land, wo die Gedanken wie ein tollwütiger Hund verfolgt werden, ein Denker aufkommen?

Cemil Meriç⁸⁰

In diesem Teil werde ich versuchen, die unglückliche Rolle der türkischen Schwindlerintellektuellen bei der Institutionalisierung der offiziellen Ideologie zu erläutern. Meine Hauptprämisse lautet, dass die republikanischen Intellektuellen unmittelbare Nachfolger der spätosmanischen Intelligenzija gewesen sind und daher (als „Staatsangestellte“ wie ihre Vorgänger) keine autonome Wissenschaftsproduktion leisten konnten. Ich werde ihre Funktion in zwei Schritten offenlegen: Erstens werde ich ihre historische Loyalität zum (und Abhängigkeit vom) Staat und ihren kontinuierlichen Verrat am Volk in Erwägung ziehen und dadurch ihr „Intellektuellendasein“ in Frage stellen. Zweitens werde ich in Anbetracht deren aktiver Teilnahme an der Geschichtsverfälschung in der Republik-Ära die Hypothese unter

⁷⁹ Sait Çetinoğlu zufolge kostete die Türkisierung Anatoliens (und des Kapitals in Anatolien) das Leben von etwa 450.000 christlichen Arabern, 700.000 Griechen und 1,5 Millionen Armeniern. Siehe: Sait Çetinoğlu, „Sermayenin ‘Türk’leştirilmesi“ (auf Deutsch: „die Türkisierung des Kapitals“), in *Resmî Tarih Tartışmaları-II (auf Deutsch: Diskussionen über die offizielle Geschichte-Bd. 2)*, (hrsg.) Fikret Başkaya, (Ankara: Maki Verlag, 2006), S. 151.

⁸⁰ Zitat aus: Cemil Meriç, *Jurnal II* (auf Deutsch: *Journal Bd. 2*), S. 141-142. Quelle: www.cemilmeric.net

Beweis stellen, dass sie wissentlich zu der Entwicklung eines heuchlerischen und verleugnenden Kollektivbewusstseins beigetragen, und somit der produktiven Gesellschaftskritik den Weg versperrt haben.

Wie ich vorhin erwähnt habe, trat mit dem Säkularisierungsprozess (insb. in der Tanzimat Periode) im Osmanischen Reich ein neuer Intellektuellentypus anstelle des traditionellen *Ulemas* auf. Besonders in der Phase zwischen der ersten konstitutionellen Monarchie (*I.Meşrutiyet*-1876) und der zweiten konstitutionellen Monarchie (*II.Meşrutiyet*-1908) wurde die Entwicklung einer relativ beständigen osmanischen Intellektuellengruppe bezeugt, die zuweilen den politischen Gezeiten unterworfen war und ihre Aktivitäten z.T. insgeheim weiterführte (Mardin, 2004, S. 281)⁸¹. Allerdings wurde hinsichtlich der Beziehung zwischen der neuen, in den „modernen“ Instituten gebildeten Intellektuellenschicht und dem Volk keine grundlegende Veränderung im Vergleich zu der vorhergehenden Phase bezeugt (Başkaya, 2005, S. 23). Mehr noch: Diese neue „Kaste“, welche ein Modernisierungsprojekt in den Administrativ-, Justiz- und Militärbereichen, jedoch ohne die Berücksichtigung der Abwesenheit einer entsprechenden Klassenstruktur, zu unternehmen versuchte, distanzierte sich mithin als Träger einer der osmanischen gesellschaftlichen Realität fremden Ideologie zusehends mehr von den Massen. Es war selbstverständlich, dass die *Volksfront*, die einerseits die Last der „von oben“ gelenkten *Modernifizierung*, andererseits die Verachtung seitens der neuen Eliten gegen ihre traditionelle Lebensweise verspürte, sich nahezu instinktiv gegen die „Zwangsaufklärung“ weigerte:

Es war nicht möglich, dass die Ideologie der innovativen Kaste, welche ihrer eigenen Interessen entsprechend die Verwestlichung befürwortete und dadurch die zunehmende Kolonisierung und die Schwächung der Produktionsbasis verursachte, von den Massen übernommen wurde. Solange die im Westen durch die Intellektuellen einer neuen Klasse (Bourgeoisie) organisch produzierte Ideologie der osmanischen Gesellschaft übertragen wurde, in der eine derartige Transformation nie zustande kam, konnte die „Aufklärung“ außerhalb eines engen administrativen Kreises nicht verwirklicht werden (Başkaya, 2005, S. 27).

⁸¹ Şerif Mardin geht davon aus, dass der Intellektuellentypus im osmanischen Reich während des 19. Jahrhunderts eine kumulative Veränderung zeigt. Diese Veränderung sei einerseits mit einem neuen „Denkstil“ und mit der Entwicklung einer kritischen Diskurskultur, andererseits mit dem verwandelten Inhalt der Ideen (d.h. mit dem Einfluss des französischen Positivismus) zu erklären. Des Weiteren seien ihren unterschiedlichen Funktionen entsprechend zwei Intellektuellenarten entstanden: „Geheimbündler-Intellektuelle“, die insbesondere nach 1905 im Untergrund arbeiteten und einen „revolutionären“ Ansatz hatten, und „Denker-Intellektuelle“. Laut Mardin bestehe Mustafa Kemals „Erfolg“ darin, dass er diese verschiedenen Gruppen unter einen Dach brachte. Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (auf Deutsch: *Religion und Politik in der Türkei*), (Istanbul: İletişim Verlag, 2004), S. 282-283.

Trotzdem gelang es dem Staat, die laizistischen Tendenzen relativ reibungslos durchzusetzen, weil eben der traditionelle osmanische *Ulema* aufgrund seines „Staatsbeamtenstatus“ einer wesentlich stärkeren Staatskontrolle als der in den anderen muslimischen Ländern unterworfen war (Mardin, 2004, S. 273)⁸². Interessant ist, dass die „modernen“ Tanzimat-Intellektuellen diesen „Beamtenstatus“ gänzlich bewahrten und sich weiterhin als „für das Weiterbestehen des Staates verantwortliche Staatsmänner“ ansahen (Mardin zit. in Gevgilili, 2004, S. 195). Diese Einstellung schloss eine *nicht-staatliche* Forschungs- und Wissenschaftsleistung kategorisch aus, da hinter jeder so genannten wissenschaftlichen Aktivität hauptsächlich das Motiv der Wiederherstellung der im 19. Jahrhundert wesentlich geschwächten Zentralmacht steckte.

Dementsprechend zielten die bürokratischen Intellektuellen auf die Staatsmachtergreifung ab, ohne zu begreifen, dass einer soliden Macht die Erringung des Kollektivbewusstseins zugrunde liegt. Jedoch wurde nach der Machtübernahme von der *İttihat&Terakki* (der Partei für Einheit und Fortschritt)⁸³ mit *II. Meşrutiyet* (konstitutionelle Monarchie) 1908 deutlich, dass die Usurpierung des Staates nicht mit der Ergreifung des Volkes gleichzusetzen war (Gevgilili, ebd., S. 195). Angesichts des Chauvinismus, des blinden Machteifers und der Brutalität gegenüber den Opponenten der Ittihadisten isolierten sich die von den Eliten als „ignorant und reaktionär“ etikettierten Volksmassen immer mehr.

Dieses „unvermeidliche superstrukturelle Spiel“, so İdris Küçükömer, ging auch in der republikanischen Phase weiter (1969, S. 82). Obwohl die republikanischen *Halbintellektuellen* andauernd die Intellektuellen der Meşrutiyet-Phase beschuldigten, lagen sie ideologisch zweifelsohne auf der gleichen Linie mit deren paradigmatischen Referenzen, und pflegten auch die jakobinisch-ittihadistische Reformauffassung nach dem selben Motto „für das Volk, trotz des Volkes“. Zudem waren sie meistens auch bezüglich ihrer akademischen Bildung und ihres beruflichen Ursprungs typische Vertreter der spätoosmanischen Bürokratie. Ironischerweise erbten die Intellektuellen der jungen Republik jedoch auch die eitle Tradition der geschichtsblinden Schuldzuweisung an die vorhergehenden Epochen und Gestalten, der zufolge sie ihre logische geschichtliche Verbindung mit den vorrepublikanischen Intellektuellen verleugneten⁸⁴.

⁸² Nach Mardins Ansicht war die negative Folge dieser „Unterworfenheit“ die Abwesenheit einer genuinen „islamistischen“ Kritik seitens des Ulemas gegen die laizistischen Tendenzen von Tanzimat.

⁸³ Ali Gevgilili bezeichnet die Ittihat&Terakki-Partei als die erste gut-strukturierte politische Organisation der bürokratischen Intellektuellentradition.

⁸⁴ Başkaya deutet darauf hin, dass interessanterweise die republikanischen Intellektuellen jene der Meşrutiyet-Ära, und die Meşrutiyet-Intellektuellen jene der Tanzimat-Phase als „rückständig“ beschuldigten. Die Fragen,

Tatsächlich befanden sich die republikanischen Intellektuellen sowohl durch ihre ideologische Funktion als auch mit ihrer Staatstreue und Volksfremdheit in einer ähnlichen Position wie die osmanischen Intellektuellen. Başkaya bemerkt, dass „die Intellektuellen der Tanzimat- (1839), Islahat- (1856), Meşrutiyet- (1908) und Cumhuriyet- (Republik von 1923)⁸⁵ Phase...die ‘organischen Intellektuellen’ der westlichen Bourgeoisie in der Türkei [waren]” (2005, S. 27). Allerdings erscheint die Situation der türkischen Intellektuellen während der Republik Ära elender, da sie ihre vorbestellten „wissenschaftlichen” Aktivitäten befehlsgemäß in einem wesentlich begrenzteren und „eckigeren” Rahmen leisten mussten. So wurden sie mit der Erzeugung und Verbreitung einer offiziellen Ideologie nach den Bedürfnissen der neuen Führungskoalition beauftragt (Başkaya, ebd., S. 11).

Die Geschichtsverfälschung oder die *Geschichtsproduktion*, so wie Gazi Çağlar das nennt, fing offiziell mit der staatlichen Einberufung der Historikerkommission 1930 an. Darauf folgte 1931 die „Gesellschaft zum Studium der türkischen Geschichte” und 1932 der erste „Türkische Geschichtskongress”, auf dem die „türkische Geschichtsthese” fingiert wurde (Çağlar, 2000, S. 521). Laut dieser absurden These sei Zentralasien die Wiege aller Zivilisationen und das ursprünglich aus diesem Gebiet stammende türkische Volk habe diese Zivilisation auf alle Kontinente verbreitet. Die türkische Geschichtsthese wurde durch die Gründung des „türkischen Sprachinstituts” und durch die „Theorie der Sonnensprache”, welche der türkischen Sprache die *Ursprache aller Völker* zu sein zusprach, komplementiert (Yıldız in Insel et al., S. 228-229)⁸⁶. Dabei wirkten Pseudointellektuelle wie z.B. Afet İnan, welche die türkische Nation als „die größte, älteste, reinste Nation in der Weltgeschichte” und die

die er diesbezüglich stellt, finde ich äußerst Besorgnis erregend für die türkische Gesellschaft, da die Antworten sich schon antizipieren lassen: „Wie kann ‘historische Kontinuität’ erfolgen, wenn eine Gesellschaft ihre eigene Kultur als ‘rückschrittlich’ abstempelt? Ist es überhaupt eine wissenschaftliche Einstellung, die Gesellschaft als ein Kind mit schlechtem Benehmen anzusehen? Kann man sich überhaupt eine Gesellschaft vorstellen, deren all ihre Elemente rückständig und fortschrittsfeindlich sind?” (Başkaya, 2005, S. 28).

⁸⁵ Die Daten in Klammern wurden von mir hinzugefügt. Die Tanzimatreformen umfassten die Periode von 1838 bis 1876 und ordneten hauptsächlich das Justiz-, Steuer- und Militärsystem um. Darüber hinaus stellten sie die nicht-muslimische Bevölkerung juristisch auf die gleiche Stufe wie die Moslems. Die Islahat 1856 war eine weitere Aufführung von komplementären Reformen auf Wunsch europäischer Mächte. Die erste Meşrutiyet-Phase fing mit der Verfassung von 1876 an; die zweite Meşrutiyet-Periode 1908 mit dem Wiederinkrafttreten der Verfassung. Und wofür die Republik (Cumhuriyet) steht und was sie hervorgebracht hat, diskutieren wir gerade im Rahmen dieser Arbeit.

⁸⁶ Taha Parla behauptet, dass der Kemalismus trotz teilweise faschistischer Abweichungen und Gezeiten wie der „Geschichtsthese“ oder der „Theorie der Sonnensprache“ im Grunde genommen innerhalb der Grenzen des solidarischen Korporatismus Gökals geblieben ist und die aggressiven, irrationalen und totalitären Merkmale des faschistischen Korporatismus nicht trug (2005, S. 220). Ich persönlich sehe jedoch ein Potential der Relativierung in seiner Aussage und distanziere mich davon.

türkische Sprache als „die schönste, reichste und am einfachsten erlernbare Sprache der Welt“ bezeichnete⁸⁷, aktiv in der Forcierung der grotesken Geschichtsauffassung und der pathologischen Selbstwahrnehmung der Türkei mit.

In Anlehnung an Gramsci nennt Çağlar die offizielle Version der Geschichte „Kitschgeschichte“ als Folge des „Geschichtsfetischismus“ und konstatiert, dass der Letztere mit dem „Staatsfetischismus“ einhergeht (ebd., S. 522). Begleitet vom Mythos der „Armee-Nation“ bildete der Aberglauben an die so genannte besondere „Staatsgründungsfähigkeit“ der Türken weitere Mythen wie „etatistische Nation“ oder gar „Türken als die Erfinder des ‚Nationalstaats‘ überhaupt“, so Çağlar.

Anhand dieser „Nicht-Theorien“⁸⁸ drückte der Kemalismus in den 1920ern und 1930ern dem Volk eine fanatische Verleugnung der osmanischen Vergangenheit auf. Zwecks Vollendung der entsprechenden gesellschaftlichen Amnesie übernahmen die Intellektuellen die „wissenschaftliche“ Aufgabe, das Osmanische Reich als eine nicht-türkische Abweichung zu präsentieren und die wesentlichen Grundlagen der türkischen Modernisierung in der spätosmanischen Phase zu eskamotieren. Das Dilemma der türkischen Intelligenzija bestand dabei einerseits in der Negierung jeglicher Wissenschaftsethik, welche die meisten von denen dennoch skrupellos und schamlos betrieben, andererseits in der darauf folgenden Orientierungslosigkeit, deren katastrophale Folgen wir seitdem bezeugen⁸⁹.

Sehr beachtenswert und ironisch ist, dass sich auch die historische Frontenbildung der Janitscharen zusammen mit dem Ulema in den späteren Jahren der Republik⁹⁰ als eine bizarre Beziehung zwischen dem Militär und den Staatsintellektuellen wiederholt zu haben scheint⁹¹.

⁸⁷ Dieses Zitat wurde aus ihrem 1930 erschienenen Werk herausgenommen, von dem einige Kapitel als Annex im von Ahmet İnel 2004 herausgegebenen zweiten Band der enzyklopädischen Bücherserie *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (auf Deutsch: *Politisches Denken in der modernen Türkei*) zwischen den Seiten 655 und 659 zu finden sind.

⁸⁸ Ich beschreibe diese oben erwähnten Thesen als „Nicht-Theorien“, weil ich ein schlechtes Gewissen hätte, wenn ich diese unbegründeten und krankhaften Aussagen als „Theorien“ annehmen sollte.

⁸⁹ Fikret Başkaya illustriert die gesellschaftlichen Folgen der geschichtlichen Kontinuitätstrennung durch das Beispiel der Zeremonien an den Jahrestagen der Eroberung von Istanbul. Er betont die Absurdität der gleichzeitigen Blamierung der osmanischen Vergangenheit und Prahlerei mit den osmanischen Errungenschaften und erörtert, dass es für die jungen Generationen Verwirrung stiftend ist (Başkaya, ebd., S. 29-31).

⁹⁰ Es wird stets diskutiert, ob man die republikanische Phase in die „erste“ (1923-1960), die „zweite“ (1960-1980) und die „dritte Republik“ (nach 1980) zeitlich und den verschiedenen Charakteristiken des Staatswesens entsprechend unterteilen sollte. Für eine explizite Verfechtung dieser Unterscheidung siehe unter anderem: Altan, 2004a - 2004b; Jung, 2001.

⁹¹ In den vorigen Teilen hatte ich in Anlehnung an Küçükömers These argumentiert, dass dieses „reaktionäre“ Bündnis der Janitscharen und des Ulemas den Kern der so genannten „proöstlich-islamischen Volksfront“

Die Armee und die Intelligenzija standen bei den Militärputschen vom 27. Mai 1960 und 12. September 1980 beisammen. Besonders bei dem Putsch von 1960 gelang es dem Militär, sich – neben seiner selbsternannten Rolle als „Wächter der kemalitischen Reformen“ – als „vanguard of the intelligentsia“ (Jung, 2001, S. 89) darzustellen. Und die türkische Intelligenzija unter militärischer Vormundschaft zeigte unverzüglich ihre Treue:

On the very same morning [27 May 1960 –Anm. d. Verf.], the military junta commissioned seven faculty members of the Istanbul School of Law to work on a new constitution. One day later, this group of law professors released a declaration that justified the coup on the grounds of unconstitutional acts having been committed by the former civilian government of the Democratic Party under Prime Minister Adnan Menderes (Jung, 2001, S. 83).

Durch die bereits 1960 vervollständigte Institutionalisierung des Nationalen Sicherheitsrates und die darauf folgende Forcierung eines den Wünschen des Sicherheitsrates korrespondierenden Intellektuellentypus⁹² erfolgte dann der Putsch von 1980 im Rahmen eines ausdrücklich „konservativeren“ Restaurationsprogramms, das die Liquidierung der systemkritischen Kräfte seitens der Armee erleichterte:

In addition to the NSC [National Security Council – Anm. d. Verf.], the new constitution [1961 Constitution – Anm. d. Verf.] granted authority to the president to make appointments to the Higher Education Council (YÖK: Yüksek Öğretim Kurumu), dissolve the Parliament, appoint justices to the Constitutional Court and the Military Court of Appeals, and appoint all members of the Supreme Council of Judges. The constitution also prohibited any connection among trade unions, professional associations, interest groups, and political parties. Furthermore, since much of the pre-1980 ideological violence had been centered around university campuses, the coup leaders created the YÖK with the goal of purging left-leaning professors and centralizing the curriculum and administration of the universities. The YÖK also had the power to hire and fire faculty, determine curriculum and research agendas, and set the dress code for faculty and students (Yavuz, 2003, S. 74).

Die Staatsuniversitäten arbeiteten dabei mindestens seit den 60er Jahren aktiv mit einem „vorbildlichen Pflichtbewusstsein“: Die Zurückstellung der Habilitationen der links-

bildete (S. 52 in diesem Kapitel). Nach der Eliminierung der Janitscharen als Militärkraft sehen wir aber im Nachhinein auch keine grundlegende Veränderung in der Mentalität des Militärs. Die „Putsch-Tradition“ der Armee und die Koalition des Militärs und der Universitäten gegen jede System-Kritik scheinen furchterregend ähnlich mit der historischen Verbindung der Janitscharen und des Ulemas. Unter diesen Umständen wird immer schwieriger zu unterscheiden, wer die „progressiven“ und wer die „fortschrittsfeindlichen“ Flügel in der Türkei repräsentiert. Deswegen argumentiere ich für eine sehr vorsichtige Umgehensweise mit den herkömmlichen Begriffen, da das grundsätzlich strukturelle Problem der Türkei meistens wegen dieser verwickelten Superstrukturen ausser Acht gelassen wird.

⁹² Nach dem Putsch von 1960 wurden 147 Universitätsprofessoren vom Dienst suspendiert (Yavuz, 2003, S. 63).

tendenzierten Lehrmitglieder und die Einschüchterung und Unterdrückung der linken Studenten gehörten dazu⁹³. So wurde für diejenigen, die dem erwünschten Intellektuellentypus nicht entsprachen, „meistens die Tür des Gefängnisses geöffnet, wenn die Türen der Universitäten geschlossen wurden“ (Başkaya, 2005, S. 168).

Obwohl die Staatsintellektuellen explizit für die offizielle Ideologie funktionierten, könnte man ihnen den Status der „organischen Intellektuellen“ nicht gewähren, weil sie letztendlich „käufliche“ Funktionäre waren. Die türkischen *Quasi-Intellektuellen* leisteten weder eine moralische und intellektuelle Führung, noch beabsichtigten sie die Erweckung und Erringung des Kollektivbewusstseins. Ganz im Gegenteil: Sie nahmen an der Betäubung der Gesellschaft teil. Auch wichtig ist, dass sie nicht als Akteure und Träger einer neuen Massenkultur in der Hegemonieerlangung wirkten, sondern als „Hofnarren“ lächerliche Theorien entwarfen, um das Hegemoniedefizit einer Pseudoideologie zu decken. In diesem Sinne standen (stehen) die Staatsintellektuellen genau in der ominösen Zone zwischen Konsens und Zwang, nämlich im Bereich der Korruption und des Betrugs (Gramsci zit. in Cuneo, 5).

4. Die islamistische Kritik am Kemalismus: „Autoritätskrise“ oder der Anfang der Demystifikation?

In diesem letzten Kapitel werden wir die Diskussion über die strukturelle Depression der türkischen Gesellschaft im Hinblick auf die unbehagliche Beziehung zwischen dem Kemalismus und dem Islamismus fortführen. Dabei wird weder die islamistische bzw. islamische Bewegung⁹⁴ als ein durch den globalen Aufstieg des radikalen Islamismus in der

⁹³ Diese Informationen basieren unter anderem auf meinen informellen Gesprächen mit Ömer Vatansever, dem Studentensprecher der Wirtschaftsfakultät an der Universität Istanbul in den Jahren 1964 und 1965. Nach seinen Angaben wurden er und seine Genossen als marxistische Studenten durchweg ihrer Studienzeit von der Polizei verfolgt und bedroht. Auch die lange Verzögerung der Professur von seinen Lehrern, İdris Küçükömer und Sencer Divitçioğlu, seitens des Fakultätskonvents führte er persönlich auf deren linke Tendenzen zurück.

⁹⁴ Ich finde es hier adäquat, der Unterscheidung von Halil İbrahim Yenigün zu folgen. Yenigün bietet einen alternativen Rahmen für die facettenreiche Entwicklung des islamischen Diskurses. Den feinen Unterschied zwischen den Begriffen „Islamismus“, „islamische Bewegung“, „islamistische Bewegung“ und „Fundamentalismus“ beschreibt er auf folgende Weise: „...I will grant the term *Islamism* only to the ideology and discourse of groups with a specific political agenda based on Islam as the foundational source of the socio-political principles and with a conception of Islam that is a whole way of life where politics is deemed an inseparable aspect of religion... *Islamist movement* thus becomes manifestation of this ideology in the form of a social movement. *Islamic movement*, on the other hand,...refers to the movements organized around the

zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgetauchtes Phänomen behandelt, noch wird die krisenähnliche Situation der säkularen Öffentlichkeit in der Türkei strikt auf das in den 1980ern aufgetauchte „Problem“ der verschleierte Studentinnen zurückgeführt⁹⁵.

Im ersten Teil werde ich weiterhin die These belegen, dass der *Islamismus* als eine ideologische Antwort auf die staatlich gesteuerte (und nach der Proklamation der Republik auch stets staatlich überwachte) *Modernifizierung* ein historisch-organisches Phänomen darstellt, das mit der durch die strukturelle Sackgasse entstandenen superstrukturellen Dualität der osmanischen (bzw. türkischen) Gesellschaft zu tun hat. Mit diesem Ausgangspunkt deute ich allerdings nicht auf eine deterministische Beziehung hin, da einerseits die krisenähnliche Situation in der Gegenwart nicht mechanisch durch die Struktur verursacht wurde, sondern aus der Wechselwirkung der strukturellen und superstrukturellen Widersprüchlichkeiten resultierte, und andererseits die *islamistischen* Bewegungen insb. ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch ihren provokant-politischen Ansatz diese superstrukturelle Dualität herausgefordert und mithin die davon profitierenden Klassen verunsichert haben. So traue ich den islamistischen Bewegungen dadurch auch das Infragestellen der problematischen Struktur zu.

Zwecks Überprüfung dieser Annahme werde ich daher in der zweiten Analyse den sich im Laufe der Zeit verändernden Modus operandi der islamistischen Kritik unter die Lupe nehmen. Bei diesem Punkt werde ich mich über meine hauptsächlich strukturalistische Vorgehensweise hinaus teilweise auch der konstruktivistischen Perspektive von Hakan Yavuz und des von

goal to propagate Islam, regardless of whether it is accompanied by a political agenda or not... Fundamentalism, finally, suggests a certain approach to one's own worldview, characterized by a strict and blind adherence to the philosophical fundamentals and intolerance to contestability of these beliefs. Hence, not just religion, but any worldview can be interpreted in a fundamentalist manner". Zitat aus: Halil İbrahim Yenigün, „*Islamism and Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship*“, University of Virginia, Dept. of Politics, 2006. Quelle: www.virginia.edu/politics/grad_program/print/wwdop-2006-paper-yenigun.pdf . Ausgehend davon könnte man meinen, dass „islamische“ Bewegungen auf der zivilgesellschaftlichen Ebene in Form von Orden, Sekten, Derwischklöstern, Wohltätigkeitsstiftungen u.ä. eine lange Tradition in der Türkei haben, wobei die „islamistischen“ Bewegungen ein relativ neues Beispiel für soziale Bewegungen des 20. Jahrhunderts sind, welche z.T. auch militant-politische Ansätze haben. Was den Fundamentalismus betrifft, stimme ich Yenigün zu, dass diese Art von frommer und dogmatischer Befolgung einer Weltanschauung nicht nur dem Islamismus vorgeworfen werden darf. Vielmehr: Beim Kemalismus sehe ich eigentlich eine stärkere Neigung zu fundamentalistischer Pervertiertheit.

⁹⁵ Beide Ereignisse mögen wichtige Momente für den türkischen islamistischen Diskurs gewesen sein: der globale Aufstieg des radikalen Islamismus als ein wagemutiges und kritisches Manifest des Ost/West-Antagonismus; das Verbot des Hidschabs (*hijab*) auf dem Campus und die darauf folgenden öffentlichen Debatten als Anlass zum Infragestellen der exklusiven säkularen Öffentlichkeit. Jedoch können wir diese nicht als den Ausgangspunkt annehmen, da der Islamismus als eine intuitive (und später auch kognitive) Reaktion auf die paradigmatische Eitelkeit der Moderne zu tiefe Wurzeln hat, als dass er nur durch konjunkturelle Tendenzen oder durch seine öffentlichen Ausdrucksmittel erhellt werden könnte.

Alain Tourraine geborgten „New-Social-Movements“-Modells von Nilüfer Göle bedienen. Diese Betrachtungsweise des Islamismus als eine neue soziale Bewegung repräsentiert den spätesten Trend in der Literatur über den Islamismus. Demnach artikulieren die islamistischen Bewegungen nicht nur eine politisch-religiöse Opposition, sondern stellen überdies ein „counterkulturelles Modernisierungsmodell“ dar (Yenigün, 2006; Göle, 1991, S.13)⁹⁶. Die in Göles Analyse vernachlässigte Frage, warum nämlich die islamistischen Bewegungen in der Türkei besonders in den 1980ern einen starken Antrieb bekommen haben, werde ich durch die detailliertere Studie von Hakan Yavuz zu beantworten versuchen. Yavuz führt den Aufstieg der islamistischen Bewegungen auf die Förderung der Demokratisierung und Liberalisierung in den 1980ern zurück, denen zufolge „new opportunity spaces“⁹⁷ geöffnet wurden, welche die

⁹⁶ Diese These appelliert an mich, weil sie eben die autoritäre Modernitätsauffassung in Richtung der wahren Bedeutung des Terminus „Moderne“ rekonstruiert, der meiner Meinung nach – im Gegensatz zu der weitreichenden Sinnesverwirrung, der zufolge die Modernität mit ihren Exponenten wie der Säkularisierung, Industrialisierung usw. verwechselt wird – auf eine (z.T. schmerzhaft) Desillusionierung durch Selbstreflexion hinweist. Dennoch finde ich das Wort „Modernität“ mittlerweile sehr prekär, da die Missrepräsentation schon eine verbreitete Popularität genießt. Deswegen argumentiere ich entweder für das komplette Wegstreichen des Begriffes und für die Erzwingung einer detaillierten Wiedererklärung dessen Inhalts statt der weiteren Instrumentalisierung dieser gefährlichen Vereinfachung, wie in den Worten von Yavuz erfolgreich ausgedrückt wird: „...modernity is a global condition in which individuals and groups are able to redefine social relations on the basis of social imagination (2003, S. 23)“; oder für eine explizite Differenzierung der unterschiedlichen Facetten der Modernität, um die negativen Folgen dieser konzeptionellen Unschärfe zu demonstrieren, so wie Wallerstein es vorgenommen hat: „...modern had two clear connotations. One was positive and forward-looking. Modern signified the most advanced technology... This modernity was quite material in form: airplanes, air-conditioning, television, computers. The appeal of this kind of modernity has still not exhausted itself... There was in addition, however, a second major connotation to the concept of modern, one that was more oppositional than affirmative... One could characterize this other connotation less forward-looking than militant..., less material than ideological... It was in short the presumptive triumph of human freedom against the forces of evil and ignorance... But it was not a triumph of humanity over nature; it was rather a triumph of humanity over itself, or over those with privilege. Its path was not one of intellectual discovery but of social conflict... (It) was rather the modernity of liberation, of substantive democracy..., of human fulfillment, and, yes, of moderation. This modernity of liberation was not a fleeting modernity, but an eternal modernity... The two stories, the two discourses, the two quests, the two modernities were quite different, even contrary to each other. They were also, however, historically deeply intertwined one with the other, such that there has resulted deep confusion, uncertain results, and much disappointment and disillusionment. This symbiotic pair has formed the central cultural contradiction of our modern world-system, the system of historical capitalism. And this contradiction has never been as acute as it is today, leading to moral, as well as institutional, crisis“. Zitat aus: Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, (NY: New York Press, 1995), S. 126-128.

⁹⁷ Yavuz definiert „opportunity space“ als „a forum of social interaction that creates new possibilities for augmenting networks of shared meaning and associational life“. Laut Yavuz beinhalten diese Arenen bürgerliche und politische Foren, die elektronischen Medien und die Presse, den virtuellen Raum sowie den Markt (Yavuz, 2003, S. 24). In einer späteren Arbeit dekomprimiert er diesen Begriff durch eine stärkere Emphase auf den Markt beziehungsweise auf den erheblichen Einfluss dieser Gelegenheitsräume bei der Identitätskonstruktion: „The key opportunity space is the market, since economic prosperity allows one to become plugged in to broader cultural and political processes of social change. Prosperity gives one the opportunity to pick and choose in defining personal identity; to resist the policies of the state or the market; and to change the meaning of everyday life... In these spaces, not only are individual and collective actions blurred, but also the boundary between the public and private is constantly redrawn. Islamic social movements represent the ‘coming-out’ of private Muslim identity in the public spaces. It is not only a struggle for recognition of identity but also one of ‘going public’ through private identities. In these public spaces, identities and lifestyles are performed, contested and implemented“. Zitat aus: M. Hakan Yavuz, „Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus“, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 24, No. 2, October 2004, S. 223.

Übertragung der islamischen Peripherie ins politische Zentrum ermöglichen (Yavuz, 2003, S. 25). Darüber hinaus unterscheidet er zwei Hauptzweige im großen Repertoire der islamistischen Bewegungen, nämlich die *vertikalen* („state-centric; elite-vanguard; from above“) und die *horizontalen* („society-centric; associational identity; oriented from below“) Bewegungen (S. 32). Anhand dieser vereinfachenden Typologie werde ich die Entwicklungsstadien der islamistischen Bewegung in der Türkei verfolgen, deren Strategie sich meines Erachtens im Allgemeinen vom Bewegungs- zum Stellungskrieg entwickelt hat.

In erster Instanz mag diese konstruktivistische „Abweichung“ von meiner ursprünglich strukturtheoretischen Methode den Anschein einer paradoxen Kehrtwende erwecken. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass ich das „NSM-Modell“ zwecks einer Mikroanalyse verwende, nämlich für die spezifische Strategieentwicklung einer bestimmten Tendenz in einem gegebenen Kontext. In diesem Punkt möchte ich anhand eines konkreten Beispiels erläutern, was ich damit meine, und nach welchen Kriterien ich die Zweckmäßigkeitsfrage der unterschiedlichen methodologischen Rahmen in meiner eigenen Analyse zu lösen versuche, damit wir Missverständnisse aus dem Weg räumen können: Meiner Meinung nach gibt es Fragestellungen, die in manchen Sinnzusammenhängen zwecklos, ja sogar völlig bedeutungslos sind, während sie in einem anderen Kontext einen unerlässlichen Aspekt erhellen würden. So wird z.B. im Rahmen des Islamismus-Diskurses der strukturalistisch-psychologischen Perspektive, welche die islamistische Ideologie als eine Funktion der materiellen Unzufriedenheit interpretiert, stets vorgeworfen, dass sie zur Beantwortung der Frage, warum Islamismus und keine andere Ideologie, durchaus unfähig ist. Dabei wird (nicht selten willentlich) übersehen, dass eine solche Analyse eigentlich gar nicht auf die Entschlüsselung der inwendigen Dynamiken der islamistischen Bewegungen abzielt, sondern lediglich deren funktionellen Ort in der weltsystemischen Trajektorie zu bestimmen beansprucht. Ebenfalls wird das ökonomistisch-kulturalistische Modell, welches die Emergenz des politischen Islam im Kontext der globalen Modernitätskrise darlegt, mit der gleichen, im Rahmen einer solchen Analyse völlig aussichtslosen Fragestellung konfrontiert, wobei es in diesem Modell hauptsächlich um die Feststellung der Grundzüge dieser Krise geht, und nicht um die spezifischen innerlichen Charakteristika der einzelnen konjunkturellen Exponenten. Das Gleiche gilt für diese vorliegende Arbeit auch, da ich hier im Grunde genommen weder die Selbstwahrnehmung der islamistischen Akteure und das von ihnen um den Islamismus verflochtene Bündel der Werte, Bedeutungen usw. thematisiere, noch meinen analytischen Ausgangspunkt direkt auf den Islamismus beziehe. Außerdem schließt die bereits gelieferte

historisch-materialistische Auswertung der Produktionsbeziehungen im türkischen Kontext eine Konfrontation mit der Frage „warum Islamismus?“ aus, da die geschichtlichen Bedingungen der Frontenbildung zwischen den so genannten „regressiven“ und „progressiven“ Kräften somit im vorigen Kapitel hervorgehoben worden sind. Der etwas tiefere Einblick in die strategische Entwicklung der islamistischen Bewegungen (als Idealtypus) trachtet lediglich nach einem aktuellen Verständnis des Islamismus, um über die Problematik der kemalistischen säkularen Öffentlichkeit sowie über die Funktion der islamistischen Bewegung bei der Bloßstellung deren diskriminierender Natur Aufschluss zu geben. In diesem Sinne sehe ich die konstruktivistische Perspektive als ein Komplement zu meiner ursprünglichen strukturtheoretischen Analyse, ohne die jene auf lange Sicht keine Bedeutung außer der Befriedigung der persönlichen Neugier des Forschers hätte. Würde man aber die Auffassung, die Gesellschaft sei eine *menschliche Konstruktion*, welche in Abhängigkeit von mehrfachen Interpretationen der „konstruktionsbedingten Realität“ erarbeitet wird, in der Gesamtheit der „systemischen Realität“ verankern, so könnte der konstruktivistische Blick an Boden gewinnen und sogar Zukunftsaussichten ermöglichen. Diese Möglichkeit eines „methodologischen Friedens“ lässt mich die unterschiedlichen Blickwinkel von z.B. Hakan Yavuz und mir als reziproke Teilanalysen einer nuancierten grundlegenden Gegebenheit betrachten: Yavuz setzt den Schwerpunkt auf den Islamismus und untersucht den Einfluss des sozialen Strukturwandels auf die islamische Identitätskonstruktion, während ich die strukturelle Realität hervorhebe, in der sich die islamistische Ideologie und Bewegung entwickelt haben. Um eine produktive Diskussion über die Wechselwirkung dieser beiden Phänomene führen zu können, halte ich eine Fusion der konstruktivistischen und strukturtheoretischen Perspektiven für sachgemäß und nötig⁹⁸. Durch diese eklektische Herangehensweise werde ich im Rahmen der Situationsanalyse zunächst auf die historische Entwicklung eines islamischen Diskurses in der osmanischen Gesellschaftsstruktur Licht werfen und dann bezugnehmend auf den öffentlichen Auftritt des politischen Islam Bilanz über die simultane Transformation der säkularen Öffentlichkeit und der islamistischen Bewegungen ziehen.

Zum Schluss werde ich erläutern, warum ich weder die gegenwärtige Situation des Kemalismus als eine „Autoritätskrise“ bezeichne noch im Islamismus selbst eine bevorstehende „Revolution“ sehe. Meine Hauptthese, dass es beim Kemalismus „Autorität“ als ein feines Gleichgewicht von Zwang und Konsens nie, die „Krise“ dagegen schon immer

⁹⁸ Für einen ähnlichen methodologischen Ansatz: Cihan Tuğal, „*Islamism in Turkey: Beyond instrument and meaning*“, *Economy and Society*, vol. 31, Number 1, February 2002. S. 85-111. Quelle: <http://sociology.berkeley.edu>.

gegeben hat, werde ich in meiner Schlussfolgerung mit der moderaten Prognose versehen, dass die „Revolution“, wenn überhaupt, unter diesen Umständen nicht *durch die islamistischen Bewegungen selbst* zu realisieren ist, sondern infolge der Demystifikation, welche durch historisch fundierte Herausforderungen wie den Islamismus *begünstigt* werden könnte.

4.1 Situationsanalyse anhand der Philosophie der Praxis

History is not a mathematical calculation; it does not possess a decimal system, a progressive enumeration of equal quantities amenable to the four basic operations, the solution of equations and the extraction of roots. Quantity (economic structure) turns into quality because it becomes an instrument for action in men's hands – men whose worth is to be seen not only in terms of their weight, their size and the mechanical energy they drive from their muscles and nerves, but in the fact that they have a mind, that they suffer, understand, rejoice, desire and reject.

Antonio Gramsci⁹⁹

4.1.1. Islamismus auf dem superstrukturellen Terrain: eine historisch-organische Ideologie?

Um der Ideologisierung des Islam auf den Grund zu kommen, müssen wir unseren Blick auf die Kreuzung der traditionellen osmanischen Gesellschaftsstruktur und der umgestaltenden Tanzimat-Phase wenden. Die superstrukturelle Dualität, die ich im Rahmen dieser Arbeit mehrmals erwähnt habe, ging mit simultanen internen und externen Faktoren einher und kristallisierte sich hauptsächlich in dieser Übergangszeit heraus.

Bevor wir die Rolle des Islam als einen diskursiven Rahmen in der osmanischen Gesellschaft erachten, suggeriere ich, dass zunächst die vorgefassten Konzeptionen über Sozialverhältnisse aus dem Gedächtnis verbannt werden. Die osmanische Gesellschaft vor dem 19. Jahrhundert beruhte auf der *Legitimität der Differenz*, aber nicht wie wir solche jetzt auf der juristischen Ebene mit Minderheitsrechten in Verbindung bringen oder gar durch die Akzentuierung der Dualismen wie Mehrheit/Minderheit oder Gleichberechtigung/Diskriminierung erfassen:

⁹⁹ Zitat aus: *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, (hrsg.) David Forgacs, (New York: NYU Press, 2000), S. 45.

In the period prior to the modern one (roughly the sixteenth to eighteenth centuries), a society [the Ottoman empire – Anm. d. Verf.] existed within this framework where „difference” instead of „sameness” was paramount... This is not the same as pluralism. The „difference” each group was ascribed, or ascribed to itself in its self-representation, was not articulated on the basis of rights. Rather, nothing in the political system of the Ottoman empire called for different groups to merge into one. The difference was a given and accepted as such. That particular arrangement, therefore, renders invalid all our terms for debate about minority/majority, which are all extraordinarily Europe-centered – and in many cases post-Enlightenment-Europe-centered. In the Ottoman situation, almost all aspects of social relationships and political power were organized in profoundly different ways. This was a world that recognized and accepted that groups did not necessarily have to share similarities to have a place in the overall arrangement. Instead, the minority/majority problem is one that is rooted in the appropriation of the public sphere by nation-states in Europe and the subsequent questioning of the institutionalization of that appropriation (Rodrigue and Reynolds, 1996).

Die Frage der Anerkennung ist weder im falsch aufgefassten Sinne als „ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind”, noch substantiell als „ein menschliches Grundbedürfnis” (Taylor, 1993, S. 15) in diesem Kontext sachbezogen. In der Vor-Tanzimat-Phase wurde die Differenz als gegeben akzeptiert; vielmehr noch: Sie stellte ein normatives Prinzip dar (Rodrigue&Reynolds, ebd.). Die osmanische Ordnung umfasste multikulturelle und multiethnische Gruppen, die jedoch nicht horizontal assimiliert, sondern vertikal in das politische System integriert wurden. Die Geltung des Islam als der diskursive Rahmen legte sich in diesen vertikalen Vernetzungslinien offen, welche den verschiedenen ethnischen Gruppen das Innehaben höherer Ämter nicht vorenthielten, jedoch mit der Maßgabe der Konvertierung zum Islam beschränkten. Islam als der „Transportriemen” (*conveyor belt*), wie Rodrigue konstatiert, überbrückte somit ethnische Kategorien und erlangte eine „Vermittlerkraft”, durch welche die zentrale Macht unter Berücksichtigung virtueller Eigenschaften konsolidiert wurde. Dies bedeutete allerdings nicht, dass der Islam alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens vorausarrangierte: Die gesellschaftliche Ordnung produzierte und reproduzierte die Kategorien „Moslem” und „Nicht-Moslem”, dennoch konnte man nicht von einem universellen Anspruch seitens des Islam zur Überbestimmung des öffentlichen Diskurses reden:

Whatever was public, whether Christian, Jewish or Muslim, had to be expressed in religious categories; this was the most important discourse. „Religion” did not function as a category – with „non-religious” or „secular” as its binary opposite – the way it does in the modern period. Religion supplied the vocabulary, yet at the same time fractured the public, because, in recognizing other religions, it broke its own universalism (Reynolds&Rodrigue).

Die Position des Islam im öffentlichen Diskurs basierte nicht auf einem statischen Gefüge bestehend aus ein für allemal bestimmten Dualismen. Die Signifikanz des islamischen Diskurses im traditionellen Osmanischen Reich entfaltete sich in der dynamischen Beziehung zwischen dem orthodoxen islamischen Rahmen und der alltäglichen Realität, in der dieses Paradigma stets regeneriert wurde. In dieser Hinsicht markierte der Islam als diskursives Bezugssystem in der vormodernen osmanischen Struktur keinen gegnerischen „-ismus“, da sich das existierende dominante Paradigma nicht auf die Artikulation der Antagonismen stützte.

Die Umformulierung des islamischen Diskurses als eine *Reaktion* ist also nicht auf die angeblich „reaktionäre“ Essenz des osmanischen Islam¹⁰⁰ zurückzuführen, sondern als eine spezifische, historisch-organische Antwort auf die *Entfremdung der Ordnung*¹⁰¹ in der Tanzimat-Epoche zu betrachten. Der *Islamismus* war vor allem eine intuitive Weigerung gegen die Übernahme von:

- *fremden* gesellschaftlichen Lebensformen, die wegen den nachgeäfften europäischen Verhaltensweisen der Tanzimat-Eliten Irritation unter dem Volk entfachten (Mardin, 2006, S. 35-37);
- dem kapitalistischen Konsumverhalten, dem zufolge das Geld eine zentrale Rolle in den sozialen Beziehungen zu spielen begann (Mardin, 2006, S. 49-51);

¹⁰⁰ Den zentralosmanischen Islam finde ich aufgrund der besonderen heterodoxen Kultur des Osmanischen Reiches unterscheidenswert. Meiner Meinung nach wurde der spätere türkische politische Islam sehr vom osmanischen Islam geprägt (und umgekehrt auch der osmanische Islam vom vormodernen türkischen Islam). Hier folge ich auch teilweise der Unterscheidung von Hakan Yavuz zwischen mindestens sieben unterschiedlichen Zonen des politischen Islam, nämlich der arabischen, persischen (Schiitischen), türkischen, südasiatischen (Pakistan, Indien, Bagladesch und Afghanistan), malaiisch-indonesischen, afrikanischen Zone und (Diaspora) Minderheitszonen. Ich möchte hier nicht in jede einzelne Zone eingehen, aber werde kurz die Definition von Yavuz zitieren: „*The story of Turkish Islam is an example of the localization of a universal teaching through the works of the Sufi orders... The case of Turkish Islam is striking in its method of visiting mosques, almsgivings and feasts, which appears to have more in common with Balkan Christianity than with Saudi Wahhabism and Iranian Shiism. Turkish Islam is a form of Sufi Islam with dense networks that transmit the flow of ideas, practices and leaders, helping to link local and universal versions of Islam... Out of necessity, the early Turkish Muslims accepted and embraced the pre-islamic traditions and combined them with their own in a form of Sufi mysticism. Less prominent were the strict Islamic law (Sharia) and concept of waging violent external jihad against nonbelievers... It flourished during the Seljuq period and subsequently played a formative role in the creation of Turko-Ottoman culture... Indeed, Sufi networks,...were the transmission belt between the high court culture and the heterodox popular culture of Ottoman society... Turkish Islam is in constant evolution as a result of the tension between heterodox and orthodox interpretations of Islam*“. Zitat aus: M. Hakan Yavuz, „*Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus*“, Journal of Muslim Minority Affairs, Vol. 24, No. 2, October 2004.

¹⁰¹ Ich habe mir erlaubt, den dieses Phänomen hervorragend beschreibenden Titel des Buches von İdris Küçükömer zu entlehnen. İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması* (auf Deutsch: *die Entfremdung der Ordnung*), (Istanbul: Alan Verlag, 1969).

- und den dualistischen Begriffssystemen, welche dem gesellschaftlichen Diskurs pejorative Differenzierungen (wie Mehrheit/Minderheit, regressiv/progressiv usw.) auferlegten.

Die zunehmende Penetration dieser Institutionen in die traditionelle Gesellschaftsstruktur rief gleichzeitig eine reflexartige Introversion hervor, die mit der Missbilligung der „anfassbaren“ negativen Erträge vom Modernismus einherging. Beispielsweise hatte die von Europa importierte Idee des Universalismus ironischerweise einen nicht allzu unerheblichen Anteil an der Fragmentierung der Gesellschaft: Die Förderung einer universalistischen Gerechtigkeitskonzeption mit der administrativen und juristischen Säkularisierung erschütterte die Rolle des Islam als ein grundlegender Diskursrahmen und in der Praxis litt z.B. der traditionelle Ulema beträchtlich darunter. Wie in den vorigen Teilen argumentiert, begann demzufolge die „proöstlich-islamische Volksfront“, sich herauszukristallisieren. Diese bestand ursprünglich aus dem Ulema, den Janitscharen und den Handwerkern, die jeweils gegenüber der neuen Bürokratschicht, dem modernisierten Militär und der intrusiven kapitalistischen Entwicklung einen Statusverlust erlitten (Küçükömer, 1969, S. 58). So bildete sich die superstrukturelle Dualität gleichzeitig auf der konzeptionellen Ebene und in den Sozialverhältnissen heraus.

Diese Zweiheit widerspiegelte sich auf der ideologischen Ebene in zwei unterschiedlichen Perspektiven, welche durch jeweils verschiedene Programme die „Rettung“ des Reiches zu gewährleisten beanspruchten. Die prowestlich-laizistische Fraktion, welche sich „scheinbar und andauernd“ als die Antithese der proöstlich-islamischen Volksfront definiert(e), mobilisierte sich ursprünglich zwecks Einfuhr der westlichen politischen und militärischen Institutionen und instrumentalisierte zuweilen die Idee des „Laizismus“, um einerseits ihre ideologische Insuffizienz gegenüber der organischen Volksreaktion zu verhehlen und andererseits durch die Betonung der Trennungslinien weiterhin von den gesellschaftlichen Anspannungen zehren zu können¹⁰². Ihre stetige Angewiesenheit auf eine vindikative Rhetorik infolge des ideologischen Handikaps führt İdris Küçükömer darauf zurück, dass die Bürokraten im ökonomischen Sinne keine Klasse darstellten (1969, S. 59). Aber ironischerweise trugen sie durch eben jene Schwäche zu der Herauskristallisierung (und zu der späteren Annäherung) anderer Klassen und Fronten unabsichtlich bei, nämlich der Provinzfürsten (*Ayan*) und der

¹⁰² Dieser zweite Punkt betrifft besonders die Strategie des nachrepublikanischen Überbleibels der Tanzimat-Eliten.

islamischen Seite. Während ihrer vorübergehenden Kooperation mit den Bürokraten für die Förderung der Eigentumsrechte mussten die Provinzfürsten – trotz ihres im Vergleich zu der Zentralmacht relativ näheren Verhältnisses zu dem Volk – bei der Liquidierung der Janitscharen 1826 mitwirken. Dieses Ereignis war zweierlei bedeutend: Erstens spitzte sich die islamische Reaktion dadurch ernsthaft zu¹⁰³. Und zweitens gewannen die Provinzfürsten durch Eigentumsrechte den Charakter einer ökonomischen Klasse, dem zufolge die vernachlässigte Zwietracht zwischen den unterschiedlichen Interessen der Provinzfürsten und der Bürokraten allmählich zum Vorschein kam. Wichtiger: Die Provinzfürsten, je mehr sie sich als eine Klasse vordrängten, gerieten auch mit den Honoratioren und den Bauern sowie mit der Zentralmacht in Konflikt. In dieser Situation wendeten sie sich notgedrungen an ein *islamisches Schaufenster*, das die Klassenkonflikte teilweise verbergen konnte.

Indessen spielten selbstverständlich auch externe Faktoren wie die Industrierevolution und der romantische Nationalismus, der die superstrukturelle Dualität mittlerweile durch die Hinzufügung der Kategorien „Minderheit/Mehrheit“ verschärfte, in die gesellschaftlichen Spaltungen hinein. Es wird argumentiert, dass das Handelsabkommen zwischen dem Osmanischen Reich und England 1838 bei der Liquidierung der Produktivkräfte eine große Rolle spielte (Küçükömer, ebd., S. 63-65). In der Tat ist es sehr wahrscheinlich, dass die Aufhebung des Tımar-Systems 1840 und der Zusammenbruch des Handwerkerlogensystems mit diesem Handelsabkommen verkettet waren. Oder zumindest können wir einräumen, dass das Volk diese negativen Ereignisse als eine Folge der *Verwestlichung* empfand und sich mithin dem Panislamismus-Projekt von Abdülhamid II anschloss. So sehen wir in dieser schlichten Zusammenfassung der zweiseitigen Zwickmühle des osmanischen Reiches, wie sich die Wurzeln des historisch-organischen Islamismus durch eine autochthone Artikulation des Islam im „unvermeidlichen superstrukturellen Spiel“ der osmanischen Gesellschaft entfalteten.

¹⁰³ Küçükömer erinnert uns daran, dass nur eine unerhebliche Anzahl von insgesamt 40.000 Janitscharen erschlagen wurden. Dies bedeute dann, dass der Rest in der islamischen Front verblieb (Küçükömer, ebd., S. 62).

4.1.2. Die Transformation der islamistischen Bewegungen in der Türkei: Vom Bewegungs- zum Stellungskrieg

Die islamistische Bewegung¹⁰⁴ in der Türkei unterliegt besonders seit den 1980ern einem beträchtlichen Wandel. Ich interpretiere die zunehmende Übertragung der islamistischen Ansprüche und islamischen Lebensweisen auf die öffentliche Ebene als einen Strategiewechsel des politischen Islam und als eine Chance für einen konfliktreichen, jedoch produktiven öffentlichen Diskurs zugleich. Diese Hypothese werde ich in diesem Teil im Hinblick auf die Problematik der Öffentlichkeit in der Türkei sowie in Anbetracht des wechselnden Impetus der Laizismus/Islamismus-Konfrontation konkretisieren.

Was ich im Rahmen dieses Teils mit „Öffentlichkeit“ meine, lässt sich nicht idealtypisch von der habermasschen „bürgerlichen Öffentlichkeit“ herleiten, welche im Westen (auch wortgeschichtlich) um das 18. Jahrhundert durch den Nachrichtenverkehr, die Entwicklung der Lesekreise u.ä. zustande kam und als eine „die Kritik eines rasonierenden Publikums“ voraussetzende Zone das Fundament der bürgerlichen Demokratie darstellt (Habermas, 1981, S. 35-41; Göle et al., 2000, S. 9). Ursprünglich bestanden die Akteure dieser öffentlichen Sphäre aus der „Schicht der »Bürgerlichen«“, durch deren politische Anschauung sie geformt wurde. Durch diese „Träger des Publikums, das von Anbeginn ein Lesepublikum ist“, entwickelte sich die Öffentlichkeit zunächst als „eine literarische Öffentlichkeit, die in den coffee-houses, den Salons und den Tischgesellschaften ihre Institutionen findet“ (Habermas, ebd., S. 37-45), also im Schoß der Literatur- und Kunstkritik. Die Politisierung der Öffentlichkeit ging dann mit der Französischen Revolution vonstatten (in England seien die kritischen Impulse allerdings schon früher vorhanden gewesen) und wurde durch den Kampf gegen den Zensur bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts vorangetrieben (Habermas, ebd., S. 87-92). Habermas konstatiert, dass diese Öffentlichkeit allerdings in den späteren Phasen des Kapitalismus einen Strukturwandel durchmachte, der von einer zunehmenden Kommerzialisierung der publizistischen Institutionen geprägt wurde und demzufolge die „Zeitung den eindeutigen Charakter des privatwirtschaftlichen Erwerbsunternehmens“ nahm

¹⁰⁴ Mit dem Begriff „islamistische Bewegung“ beabsichtige ich keineswegs eine Reduzierung der islamistischen Vielfaltigkeit. Mir ist durchaus bewusst, dass die so genannten islamistischen Bewegungen weder in ihrer Handlungsweise noch durch ihren theoretischen Rahmen ein homogenes Gebilde darstellen. Allerdings kann ich hier bedauerlicherweise nicht eine detailreiche Auswertung oder gar eine empirische Untersuchung der unterschiedlichen islamistischen Zweige vollziehen. Ich werde dies in diesem Teil anhand einer von Hakan Yavuz konstruierten Typologie darlegen, welche hauptsächlich zwischen zwei verschiedenen islamistischen Ansätzen unterscheidet und diese jeweils verschiedenen Phasen der Republik zuschreibt. Dabei subsumiere ich unterschiedliche Varianten (in rein methodologischem Sinne und als Idealtypus) unter dem Begriff „islamistische Bewegungen“.

(ebd., S. 221-224). Dadurch sei die Öffentlichkeit Manipulationen ausgesetzt gewesen: „Während die Presse früher das Raisonement der zum Publikum versammelten Privatleute bloß vermitteln und verstärken konnte, wird dieses nun umgekehrt durch die Massenmedien erst geprägt“ (S. 225). Deswegen „verlor [die Öffentlichkeit] ihre klare Abgrenzung gegen die Privatsphäre auf der einen, gegen »Weltöffentlichkeit« auf der anderen Seite; sie verlor ihre Durchsichtigkeit und Überschaubarkeit“, so Habermas (S. 242).

Wir sehen, dass die Öffentlichkeit im habermasschen Denken als eine homogene und nahezu monistische Sphäre konzipiert wird, in der die Kommunikation durch das Raisonement zwischen *gleichberechtigten Bürgern* erfolgt. Als solche repräsentiert sie meiner Ansicht nach genau die kritikerregende, problematische Auffassung eines exklusiven öffentlichen Raumes, dem die unterschiedlichen sozialen Gruppierungen ihre Anregung in Form von Demokratieansprüchen entgegenbringen. Die zunehmende Akzeptanz, dass das Modell von Habermas die „Differenz“ ausschliesst, hat darüber hinaus auch im soziologischen Diskurs die Entwicklung neuer theoretischer Rahmen angespornt, welche sich mehr auf die Mannigfaltigkeit des sozialen Gewebes konzentriert und der Frage gewidmet haben, wie die faktische gesellschaftliche Pluralität und die universellen Prinzipien in einer rationalen Art und Weise koexistieren können¹⁰⁵.

Das „New Social Movements“-Modell Touraines, dem unter anderem Nilüfer Göle ihre Theoretisierung der türkischen islamistischen Bewegungen verschuldet, repräsentiert in dem Maße das oben erwähnte Erstreben eines neuen Verständnisses der Öffentlichkeit, dass es den öffentlichen Raum als Ort der „konfliktuellen Selbst-Produktion (*conflictual self-production*)“ und die sozialen Bewegungen als Akteure der Kulturmusterproduktion rekonzipiert (Kömeçoğlu, in Göle et al., 2000, S. 153). Das NSM-Paradigma liest die gesellschaftlichen Bewegungen im post-industriellen Kontext ab. Demnach agieren diese nicht mehr auf der staatlichen, sondern hauptsächlich auf einer vom neuen Gesellschaftsmodell eröffneten Ebene, nämlich der Zivilgesellschaft. Mehr noch: Sie entstehen durch den Kampf gesellschaftlicher Akteure um eine Umstrukturierung der Zivilgesellschaft. Einen sehr wichtigen Aspekt der NSM-Theorie bildet die „Identitätskonstruktion“ seitens der neuen sozialen Bewegungen durch

¹⁰⁵ Das Werk von Alain Touraine zählt dazu: Alain Touraine, *Birlikte Yaşayabilecek Miyiz? Eşit ve Farklı*, (Istanbul: YKY Verlag, 2000). (Original: *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997).

die aktive Umformung des kollektiven Diskurses und durch die Infragestellung herkömmlicher gesellschaftlicher Normen (Çayır, in Göle et al., 2000, S. 47)¹⁰⁶.

Obschon ich diesen theoretischen Rahmen für die Auswertung der islamistischen Bewegungen vorteilhafter finde, ist es nicht meine Absicht, diese *a priori* als „New Social Movements“ zu etikettieren. Dieses Modell ziehe ich zwecks Erkennung der widersprüchlichen Elemente der heterogenen islamistischen Bewegungen in Erwägung. Wenn es gelingt, über den hybriden Charakter des unter dem Begriff „islamistische Bewegung“ subsumierten Komplexes Aufschluss zu geben, können wir erwarten, dass dadurch auch der ihm zugetraute (sich in unterschiedlichen islamistischen Ansätzen als ein gemeinsames Phänomen ausgezeichneter) Strategiewechsel ersichtlich wird.

Nilüfer Göle behandelt die islamistische Bewegung als „eine in verschiedenen nationalen Kontexten und in unterschiedlichen politischen Formen entstandene, moderne soziale Bewegung“:

Diese Bewegung kann in Form einer Iran-Revolution, aber auch in Form der Oppositionsbewegungen durch eine legale Partei wie in der Türkei oder unter der Hand wie in Tunesien, Ägypten und Algerien vorkommen. Zu deren Gemeinsamkeiten zählen deren urbaner Charakter, die Beteiligung der gebildeten jungen Menschen –ob männlich oder weiblich, und auf der ideologischen Ebene die Kritik an den orthodoxen Islam und die Bemühung um eine islamische Alternative zu der Moderne zugleich... Weil sie eben die islamische Identität rekonstruiert und die Form des kulturellen Modells herausfordert, können wir die islamistische Bewegung als eine soziale Bewegung bezeichnen (Göle et al., 2000, S. 20).

In der Tat stimmen die islamistischen Bewegungen mit dem NSM-Modell insofern überein, dass sie durch ihre Teilnahme an dem und ihren Einfluss auf den kulturellen, Bildungs- und ökonomischen Bereich auf die Rekonstruktion der Identitäten, institutionellen Strukturen, Lebensweisen und der moralischen Kodierungen der Gesellschaft abzielen. Die modernen islamistischen Bewegungen, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt haben, werden nicht von dem Motiv der Staatsmachtergreifung angetrieben, sondern nehmen sich eine Rekonstruktion des Alltagslebens vor. Dabei kreieren sie durch ihre Interaktionen mit Kommunikationsmitteln und durch gemeinschaftliche Strukturen (wie Sekten, Sufi Orden und lokale Gemeinden etc.) „counterhegemonische Sphären“, welche nicht der strikten staatlichen

¹⁰⁶ Diese Art von Zivilgesellschaftskonzeption erinnert mich sehr stark an den gramscianischen Revolutionsbegriff, welcher der Zivilgesellschaft als der Ort der Hegemonie einen kulturpolitischen Sinn hineinliest.

Überwachung unterliegen (Yavuz, 2003, S. 23-25). In diesen Sphären herrschen alternative, islamistisch-orientierte Produkte und Konsumstrategien wie z.B. islamische Publikationen, Filme, Fashionprodukte sowie Hotels und Restaurants, welche kein Alkohol verkaufen und auf die islamischen Gebetszeiten Rücksicht nehmen (Göle et al., 2000, S. 34). Allerdings haben diese neuen „islamischen Öffentlichkeiten“ auch den islamistischen Diskurs in zwei Lager unterschiedlicher Meinung gespalten: auf der einen Seite die Befürworter eines „bürgerlichen“ Islam, denen zufolge er durch eine stetige Rekonstruktion der islamischen Identität in den alltäglichen Praktiken der Mittelschicht seinen Ausdruck finden sollte; auf der anderen Seite die islamische Intelligenzija, welche diese Hybridisierung des Islam angesichts der „Authentizitätssorgen“ bestreitet (Bilici, in Göle et al., 2000, S. 216)¹⁰⁷.

Wenn wir die geschützte Zone der Theorien und Schemata verlassen und uns die Einzelheiten mancher nennenswerter Realbeispiele angucken, sehen wir, dass sich das NSM-Modell auf islamistische Bewegungen indes nicht ganz applizieren lässt. Die Nakşibendi Sufi Orden als „die Matrix der größten islamischen Bewegungen in der Türkei“ oder die Neo-Nurcu-Bewegung von Fethullah Gülen, welche der aus dieser Matrix entstandenen Nurcu-Bewegung von Said-i Nursi folgt, zeigen nicht die ausschliessenden und aktiv-oppositionellen Charakteristika der neuen Sozialbewegungen (Yavuz, 2003, S. 134-150; Kömeçoğlu, in Göle et al., 2000, S. 152-153).

Die Nakşibendi Bewegung gehört der islamischen Sufi Tradition an, die den Akzent hauptsächlich auf die Selbsterziehung durch die Disziplinierung der Lust setzt. Dass diese Bewegung in der modernen Periode trotz des traditionellen Images des asketischen Sufilebens im urbanen Raum eine starke Dominanz gewonnen hat, ist im Kontext der politisch und historisch bedingten Umwandlungen zu verstehen, welche die Nakşibendis durchgemacht haben. Die Entstehung der Nakşibendi Bewegung ist bis ins 15. Jahrhundert zurückzuführen, wobei die bedeutendsten transformativen Ereignisse für die politische Entwicklung der Bewegung erstens im 19. Jahrhundert durch die Penetration des westlichen Kapitalismus in die

¹⁰⁷ Nach Mücahit Bilici stellt die Debatte um das 1996 errichtete „islamische“ Caprice Hotel diese innere Aufspaltung der Islamisten sehr plastisch dar. Das Caprice Hotel, propagiert als „alternativer Urlaub“, zeichnet sich durch die Abwesenheit von Alkohol- und Casinosevice, durch eine sich im Hotelkomplex befindende kleine Moschee, von dem auch zu den Gebetszeiten der Gebetsruf gemacht wird und durch einen nur für Frauen eingerichteten Strand aus. In diesem Sinne sei es das erste Beispiel der öffentlichen Sichtbarwerdung des Islam, so Bilici. Mücahit Bilici, „İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı“ (auf Deutsch: „das gebräunte Gesicht des Islam: das Beispiel vom Caprice Hotel“), in *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (auf Deutsch: *Die neuen öffentlichen Gesichter des Islam*), (hrsg.) Nilüfer Göle, (Istanbul: Metis Verlag, 2000), S. 216-236.

traditionelle Struktur der osmanischen Gesellschaft sowie durch die traumatischen Folgen des Russo-Ottoman-Krieges 1878; zweitens in der repressiven kemalistischen Phase der Republik stattgefunden haben (Yavuz, ebd., 135-140; Käufeler, 2002, S. 292-296)¹⁰⁸. Dennoch stellt sich durch die ausführliche Studie von Hakan Yavuz heraus, dass die Nakşibendi Bewegung während des 20. Jahrhunderts im Großen und Ganzen eher eine gesellschaftsorientierte Linie verfolgt und sich vor allem in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durch den zivilgesellschaftlichen Ansatz vom İskenderpaşa-Nakşibendi-Orden von einer staatszentrischen Strategie zu einer gesellschaftlich orientierten evolviert hat (S. 143)¹⁰⁹. So konnte die Bewegung einen neuen „urban-islamischen intellektuellen Diskurs“ formen, in dem die kulturelle Anpassung des Islam durch die Artikulation der unterschiedlichen politischen Anschauungen erfolgt hat. Der liberale, offene und inklusive Charakter der Bewegung sowie ihre historisch-organische Genese erschwert die Unterordnung der Nakşibendis dem NSM-Schema.

Auch die Neo-Nurcu-Bewegung von Fethullah Gülen als Ausläufer der bereits existierenden kollektiven Nakşibendi-Aktivitäten zeigt signifikante Abweichungen vom definierten Modell der neuen sozialen Bewegungen. In seinem umfassenden Artikel über die Nurcu Bewegung betont Uğur Kömeçoğlu den Unterschied zwischen den Mobilisierungsstrategien der neuen Sozialbewegungen und der Nurcus hinsichtlich der Identitätskonstruktion. Demnach stimme die Strategie der Nurcus mit dem NSM-Modell nicht überein, weil für die neuen sozialen Bewegungen die Konstruktion einer kollektiven Identität eine direkte anti-systemische Bedeutung trage, während die Identitätskonstruktion bei der Nurcu Bewegung nicht durch Protesterhebung, sondern durch einen moderaten Anspruch auf Anerkennung katalysiert werde (Kömeçoğlu, ebd., S. 153-189).

Wichtiger als die Frage, ob wir all diese Varianten unter dem Begriff „New Social Movements“ zusammenfassen können oder nicht, ist eigentlich die funktionale Verortung des zivilgesellschaftlichen Ansatzes, den diese gemein haben. Im Gegensatz zu dem stetigen Vorwurf der Kemalisten, die „Islamisten“ würden angeblich die Abschaffung des laizistischen

¹⁰⁸ Nach dem Verbot der Sufi Logen 1925 durch die kemalistische Kampagne gegen traditionelle islamische Institutionen gelang es den Nakşibendis, manche ernsthafte Aufstände zu organisieren. Die Scheich Said Rebellion von 1925 und das Ereignis von Menemen 1930 zählen dazu (Yavuz, ebd., S. 139). Für eine detaillierte Erklärung der beiden Fälle siehe auch: Heinz Käufeler, *Das Anatolische Dilemma*, (Zürich: Chronos, 2002), S. 167-173.

¹⁰⁹ Heinz Käufeler merkt auch an, dass der politische Aktivismus der Nakşibendi Orden in der republikanischen Phase selten radikale und militante Formen angenommen hat. Dies führt er auch auf die bestehenden Gesetze zurück, welche „Zurückhaltung auferlegen und zu einem gewissen Quietismus zwingen“ (ebd., S. 293).

Systems und die Umsetzung der Scharia bezwecken, zielen die modernen islamistischen Bewegungen durch ihre gesellschaftsorientierten Strategien der Bewusstseins-Transformation auf die Errichtung islamischer Lebenskreise ab: „Militanter radikaler Islamismus ist in der Türkei offenbar höchst marginal... Der militante Islam scheint, außerhalb der kurdischen Aufstandsgebiete, wo das Gewicht islamistischer Gruppierungen sehr schwer einzuschätzen ist, auf Intellektuelle und Deklassierte in den Großstädten beschränkt zu sein“ (Käufeler, 2002, S. 296). Islamismus erweitert den Horizont der muslimischen Akteure und funktioniert als eine Lehre und Strategie, durch welche sie die Erfordernisse des modernen Lebens zusammen mit den islamischen Werten jonglieren beziehungsweise sich neue, den rigiden Rahmen der säkularen Öffentlichkeit überspringende Sphären verschaffen. Die gemeinschaftliche Ordnung und die flexiblen Netzwerke ermöglichen den islamistischen Bewegungen, auch der Gefahr des Bodenverlustes vorzubeugen, die z.B. bei den parteiorientierten Aktivitäten besteht.

Trotzdem würde ich jene These bestreiten, dass diese „Öffentlichwerdung“ des Islamismus als „Ende des politischen Islam“ zu bejubeln ist. Statt dessen offeriere ich in dieser Hinsicht einen Blick auf die sinnvollere Kategorisierung der *vertikalen* und *horizontalen* islamistischen Bewegungen von Hakan Yavuz. Als vertikal gelten die staatszentrischen, reformistischen Aktivitäten sowohl auf der legitimen Ebene wie die politische Unterstützung der Demokratischen Partei von den Nurus und Naqşibendis zwischen 1950 und 1960, die Allianz mit der konservativen Gerechtigkeitspartei zwischen 1960 und 1970, die Gründung der islamischen politischen Parteien mit der Hoffnung der Staatsmachtergreifung, als auch auf der illegitimen Ebene wie die Naqşibendi Rebellionen zwischen 1925 und 1930, während die gesellschaftsorientierten horizontalen Bewegungen sich hauptsächlich durch Kommunikations- und Marketingstrategien in den Medien und auf dem Markt durchsetzen. Die Verankerung dieser induktiven Typologie im historischen Kontext bietet zudem die Möglichkeit, die Evolution der islamistischen Bewegungen in der Türkei zu verfolgen. So stellt Yavuz hauptsächlich vier Etappen der islamistischen Bewegungen fest, die jedoch zuweilen koexistiert haben und deswegen nicht als klar getrennte Phasen angenommen werden sollten: bewaffnete Auseinandersetzungen (1923-1937); nach innen gerichtete kontemplative Bewegungen (1937-1950); staatszentrische partizipatorische Bewegungen (1950-Gegenwart); und alltagsbezogene Bewegungen (1983-Gegenwart) (Yavuz, 2003, S. 28-32). Meines Erachtens sehen wir hier, dass sich die Achse des islamistischen Aktivismus vom „Staatlichen“ zum „Öffentlichen“ verschoben hat. Dabei finden zweierlei Transformationen statt: Einerseits befindet sich die starre säkulare Öffentlichkeit in einem Wandel, wodurch die Wege zu einem

gesunden kollektiven Diskurs geöffnet werden können. In dieser Hinsicht betrachte ich die islamistischen Bewegungen als eine Herausforderung gegen das staatszentrische Paradigma *in der Praxis*. Andererseits entwickelt sich auch der kollektivistische Islamismus in Richtung individualistische *Islamismen*, welche den Akteuren nicht mehr uniforme Lebensweisen aufdrängen, sondern ihnen ein persönliches Arrangement zwischen der äußerlichen und der innerlichen Welt ermöglichen.

Das „Kopftuchproblem“ sehe ich auch weder als ein Zeichen der Unterdrückung der weiblichen Identität noch als die Unterminierung des laizistischen Fundaments der türkischen Republik. Die in den „modernen“ Institutionen gebildeten, eine berufliche Karriere anstrebenden verschleierten Frauen stehen meiner Meinung nach im Schnittpunkt des Laizismus/Islamismus-Konflikts sowie der innerlichen Widersprüche der islamistischen Bewegung selbst. Sie fordern die staatlich überwachte Öffentlichkeit und die der Frau im Islam zugeschnittene traditionelle Rolle zugleich heraus (Göle et al., 2000, S. 27-33). Die soziologische Bedeutung des Schleiers liegt darin, dass dahinter eine Antwort auf die Arroganz der Moderne steckt: Durch den Turban, der bisher als ein Zeichen der negativen Phänomene wie z.B. der Unterentwicklung, der Polygamie, der Ignoranz und der Armut abgestempelt war, machen sich die muslimischen Frauen den Grund ihrer Ausgeschlossenheit von der Öffentlichkeit freiwillig zu eigen¹¹⁰. Das Kopftuch als „Pièce de résistance (Käufeler, 2002, S. 304)“ stellt die unergiebigkeit der Moderne (die „rationality of choosing“ nach Nilüfer Göle¹¹¹) in Frage, welche die Moslems in eine „entweder/oder“ Situation steckt: „entweder Öffentlichkeit, oder Kopftuch“ (im Allgemeinen können wir das auch als „entweder modern oder Moslem“ lesen). Auf diese Weise stimuliert die öffentliche „Sichtbarkeit“ der verschleierten Frauen auf der intellektuellen Ebene auch rege Diskussionen über die „verschleierte“ Machtausübung des europäischen Universalismus.

Schlussendlich möchte ich hier kurz die Bilanz erläutern, die ich über den Einfluss des strategischen Wandels des Islamismus bezüglich der islamistischen Bewegung selbst, des Kemalismus und einer potentiellen kulturellen Revolution – auch teilweise durch meine eigenen Beobachtungen und durch meine „soziologische Imagination“ – gezogen habe:

¹¹⁰ Nilüfer Göle erklärt das mit dem Begriff „Stigmata“ und sieht darin die mutige Reaktion der wegen des Turbans „stigmatisierten“ Frauen. Siehe: „Röportaj: Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine“ (auf Deutsch: „Interview mit Nilüfer Göle über die Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft“). Quelle: www.siviltoplum.com.tr.

¹¹¹ Quelle: www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews/.

Hinsichtlich der islamistischen Bewegung stimme ich Nilüfer Göles Aussage *nicht* zu, dass der gemeinsame Nenner des „Islamistischen“, des „Islamischen“ und des „Moslems“ durch die Öffentlichwerdung des Islamismus erweitert wurde (Göle et al., S. 12). Erstens sind die islamischen und islamistischen Bewegungen hinsichtlich ihrer Handlungsrepertoires und ihrer philosophischen Referenzen zu fragmentiert, als dass wir hier überhaupt von einem bestimmten Nenner reden könnten, außer vielleicht dem Islam selbst. Zweitens treten langsam die Klassenunterschiede innerhalb der Bewegungen auf, zumal sich eine islamische Bourgeoisie allmählich herauskristallisiert. Inwiefern der Islamismus als Binde substanz die Klassenkonflikte noch verbergen kann, ist meiner Meinung nach nur eine zeitliche Frage. Letztens, außerdem und zum allerwichtigsten, sehe ich „Moslemsein“ als eine höchst individuelle Entscheidung, die im Endeffekt nicht unbedingt mit dem Kollektivbewusstsein und dem aktivistischen Ansatz konform geht, welche die islamischen bzw. islamistischen Bewegungen fordern. Moslem zu sein ist in dieser Hinsicht notwendig, aber nicht genügend. Man könnte sogar meinen, dass die radikalen Zweige diesen „gemeinsamen Nenner“ ernsthaft geschwächt haben. Moslems unterschiedlichen Gläubigkeitsgrads nehmen unterschiedliche Haltungen angesichts des radikalen Islamismus ein: Die „Passivgläubigen“, welche sich zwar aus Gewohnheit Moslem zu nennen pflegen, aber den Islam nicht als einen Hauptreferenzpunkt in ihrem Leben positionieren, entwickeln eine Abneigung gegen den Islam; die moderaten Gläubigen kritisieren die Radikalen mit der Begründung, dass diese die wahre friedliche Essenz des Islam verdrehen, während die Radikalislamisten ihnen vorwerfen, sie seien „modernisiert“ worden. Dennoch lässt diese Aufspaltung nicht jede Hoffnung erstickern, und ich denke trotzdem, dass dieser Nenner eventuell durch die Weiterentwicklung der kulturellen islamistischen Bewegungen erreicht werden könnte. Der Kulturislamismus erteilt nicht die Botschaft „fight&die“ wie der Radikalislamismus, sondern pflegt die Idee „adapt&live“ und bietet ihren Anhängern anfassbare Möglichkeiten, und zwar „heute und in dieser Welt“. So gewährt er auch eine positivere Zukunftsvorstellung als die des Radikalislamismus, der für viele Menschen nichts anderes als eine anarchische und unsichere Zukunft signalisiert. Allerdings interpretiere ich diese Tendenzen im Islamismus, wie ich vorhin sagte, nicht als eine *Depolitisierung des Islam*. Durch den Aufstieg des kulturellen Islamismus bezeugen wir eher eine *Repolitisierung des Alltäglichen*, wodurch „einfache“ Themen wie Geschlechterverhältnisse, Sprachverwendungen u.ä. im islamischen Diskurs weitere, politische Bedeutungen gewinnen (Göle et al., S. 29).

Was den Kemalismus betrifft, können wir sagen, dass die modernen islamistischen Bewegungen ihn an seiner empfindlichsten Stelle getroffen haben, nämlich an der zivilgesellschaftlichen. „Empfindlich“ ist hier zweifältig zu verstehen: erstens als „schwach“, weil die islamistische Bewegung durch ihren Auftritt nicht nur den homogenen äußeren Schein der kemalistischen Öffentlichkeit deharmonisiert, sondern auch das „schwache“ und antidemokratische Paradigma im Hintergrund zur Diskussion gestellt hat; und zweitens als „sensibel“, weil gerade auch der äußere Schein für die kemalistische Mächtigenmoderität sehr wichtig ist. Die islamischen Akteure „beflecken“ mit ihren Kopftüchern und mit ihren „fundamentalistischen Bärten“ die säkulare und „moderne“ Öffentlichkeit und treffen den Kemalismus bis ins Mark¹¹². Ich fasse die Lage kurz zusammen: Die ursprünglich auf Gewalt beruhende kemalistische Strategie gegen den Islamismus hat angesichts des flexiblen Charakters der netzwerkartigen neuen islamistischen Bewegungen an Effektivität eingebüßt; die islamische Bourgeoisie tritt gegen das wirtschaftliche Monopol der kemalistischen Staatsbourgeoisie hervor (während sich diese langsam auch vom bonapartistischen Staat distanziert); und trotz der (oder gerade wegen der) aggressiven Ultimaten des Militärs nehmen die internen und externen Demokratieansprüche zu. Ich glaube, endlich ist es Zeit, dass wir fragen: Quo vadis, didaktischer Säkularismus?

Stehen wir also kurz vor einer kulturellen Revolution? Das sehe ich eher zweifelhaft. In dieser Hinsicht stimme ich Şerif Mardins Aussage zu, dass wenn wir den „Kulturkonservatismus“ der türkischen islamistischen Bewegungen mit z.B. „Muslim Brothers“ in Ägypten oder mit Mawdudi in Pakistan vergleichen, wir statt einer „islamischen Philosophie“ einem „kleinstädtischen Puritanismus“ begegnen (Mardin, 2004, S. 32-33). Das umfassendere Denksystem von Said-i Nursi und/oder die überraschend beeindruckende intellektuelle Kompetenz von Fethullah Gülens Person¹¹³ deuten nicht auf eine konsistente islamische Philosophie, sondern auf die Fragmentiertheit und Inkonsistenz der islamischen Bewegung in

¹¹² Dieses Thema des „Aussehens“ ist für die Laizisten derart wichtig, dass z.B. das Kopftuch von Emine Erdoğan, der Ehefrau vom Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan, jedesmal von der kemalistischen Fraktion beschimpft wird, wenn die Erdoğans für offizielle Zwecke ins Ausland reisen müssen. Interessanterweise regen sich meistens die Frauen darüber auf mit der Begründung, Emine Erdoğan misrepräsentiere die „modernen“ türkischen Frauen und mache ein rückständiges Bild von der Türkei im Ausland durch ihr Kopftuch. Als Paradebeispiel gilt der „offene Brief“ von Dr. Canan Arıman, der İzmir-Abgeordnete von der CHP (der Republikanischen Volkspartei), an Emine Erdoğan, in dem sie Frau Erdoğan betrübt und verärgert darum bittet, in den zukünftigen Auslandsreisen entweder ihr Kopftuch nicht zu tragen oder an den Reisen nicht mehr teilzunehmen.

¹¹³ Uğur Kömeçoğlu erzählt in seinem Artikel über die Nurcu-Bewegung (offensichtlich begeistert), wie Fethullah Gülen den Unterschied zwischen Gut und Böse mit Zitaten aus Goethes *Faust* erklärt, seine Lebensweise nach dem Putsch von 1971 mit Jean Val Jean in Victor Hugos *Les Misérables* vergleicht, in relevanten Themen Rousseau, Shaw, Dostojewski usw. zitiert und Mozart und Picasso bewundert (Kömeçoğlu, in Göle et al., S. 166).

der Türkei hin. Wie kann ein ansonsten nur „auf Alkoholverbot, Respekt gegenüber den Älteren, Schleier und auf die Kontrolle der Geschlechterbeziehungen beschränktes Wertebündel ohne einen philosophischen Inhalt“ eine kulturelle Revolution aufbringen? Oder ist das überhaupt wünschenswert, von diesem Wertebündel „kulturell revolutioniert“ zu werden? Nur eines ist gewiss, und zwar dass die islamistischen Bewegungen eine bedeutende Herausforderung gegen den kemalistischen „Habitus“ (Bourdieu zit. in Göle et al., 2000, S. 29) darstellen. Deswegen, obwohl ich den islamistischen Bewegungen das Revolutionieren der Gesellschaft nicht zutraue, können wir erwarten, dass sie eventuell die dazu erforderlichen Dynamiken durch ihre „stellungskriegartigen“ Strategien stimulieren.

4.2. Zeit für Auseinandersetzung: Konjunkturelle Krise der Hegemonie oder unvermeidliche Dauerkrise einer anti-dialektischen Pseudoideologie?

Dieser Gegensatz zwischen dem Denken und dem Handeln, das heißt die Koexistenz zweier Weltauffassungen, einer mit Worten behaupteten und der andern, die sich im effektiven Handeln ausdrückt, beruht nicht immer auf Unaufrichtigkeit. Die Unaufrichtigkeit kann eine befriedigende Erklärung bei einigen einzeln betrachteten Individuen sein oder minder zahlreichen Gruppen, sie ist jedoch unbefriedigend, wenn der Gegensatz in der Lebensäußerung breiter Massen auftritt: dann kann er nur der Ausdruck tieferer Gegensätze gesellschaftlich-geschichtlicher Art sein.

Antonio Gramsci¹¹⁴

Nach 84 Jahren republikanischem Regime und mindestens 200 Jahren von „Modernisierungsbemühungen“ ist die Türkei jetzt endlich an einem Punkt, an dem die Demokratie im Rahmen des bestehenden Systems keineswegs erreicht werden kann. Jede gesellschaftliche Kritik wird mit dem Landesverrat gleichgesetzt; extreme Warnungen und Kommentare werden durch das Prisma des „Sèvres-Syndroms“ betrachtet; das Militär funktioniert wie eine monströse „Nationalgarde“ und der Sicherheitsrat (MGK) setzt den Akzent in allen Bereichen von Bildung und Gesundheit bishin zur Politik und Ökonomie; mit einem Budgetanteil von 2.2% für Bildung liegt die Türkei hinter Ländern wie Burundi, Kongo und Äthiopien, welche dem Bildungsbereich 4% zuweisen – geschweige denn der EU, der die Türkei beitreten will, ohne sich zu schämen –; nach Berechnungen der Weltbank übergehen

¹¹⁴ Antonio Gramsci, *Philosophie der Praxis – Gefängnishefte 10&11 (Bd. 6)*, (hrsg.) Wolfgang Fritz Haug, (HH: Argument, 1995), S. 1378.

jedes Jahr 5 bis 7 Milliarden Dollar in die Hände von Politikern und Bürokraten in Form von Bestechung (Gürkan, 2003, S. 16-18); die Türkei ist das vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte meist verurteilte Land¹¹⁵; in einem Land mit einem „Ministerium für religiöse Angelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) redet man vom Säkularismus als das „Fundament unserer demokratischen Republik“... Und die Liste geht weiter. Die meisten Leute in der Türkei denken, „irgendetwas sei da schief gelaufen“. Ich bestreite das: *Irgendetwas war schon immer schief.*

Die Türkische Republik, mit Bezug auf ihre Gründung, liegt auf gleicher Linie mit einer pathologischen Tradition, der zufolge die politischen Entscheidungen unter Gewalt und Drohung getroffen werden und sogar als nebensächlich zu bezeichnende Probleme den „Zorn des Staates“ auf sich ziehen. Das politische Verhalten des Staates und die militär-politische Verfügungsgewalt ziehen ihre Legitimität aus der besonderen Gründungs- und Fortsetzungsart der kemalistischen Diktatur:

Dass eine Regierung, die den Krieg in einer pluralistischen Struktur gewann, aber in einer günstigeren Situation als der des Kriegs die Demokratie abschuf und dem Land den Ausnahmezustand verhing; dass Mustafa Kemal und seine Anhänger die Reformbewegung, die sie auch durch demokratische Institutionen weiterführen hätten können, statt dessen im Kontext des traditionellen Autoritarismus und unter der Einparteien- und Einpersonendiktatur fortzusetzen bevorzugten, ist einer der größten „Unglücksfälle“ der Republikgeschichte, dessen Nachwirkungen wir noch heute mit großem Elend verspüren (Insel, 2005, S. 163).

In meiner Arbeit habe ich versucht, diese Nachwirkungen und dieses „große Elend“ über die Tatsache hinaus, dass sie eine geschichtliche und logische Folge der Entstehungsart der Republik sind, auch in ihrer meistens vernachlässigten Kontinuität mit der strukturellen Zwickmühle des Osmanischen Reiches zu fassen. Diese genetische Verbindung wurde gemäß der Entstehungsratio der Republik durch Geschichtsfälschung verleugnet und die zivil- und militärbürokratische Diktatur wurde durch eine mit kontradiktorischen „Prinzipien“ geflickte Doktrin institutionalisiert. Ich bestreite, dass der Kemalismus als „Tarnkappe“ des systemimmanenten Dilemmas überhaupt eine „Ideologie“ darstellt. Wie können wir eine amorphe Denkweise, der jegliche philosophische Basis fehlt und deren Grundsätze je nach Umständen verdrehbar sind, als eine Ideologie ansehen? Den Status der Ideologie akquiriert

¹¹⁵ Quelle: <http://europenews.blogg.de>. Siehe auch: Emrah Gürkan, *Ne Kadar Muasırlaşabildik? 80. yılında Cumhuriyet* (auf Deutsch: *Inwieweit entsprechen wir dem Zeitgeist? Die Republik in ihrem 80. Jahr*), (Istanbul: Güncel Verlag, 2003), S. 268-272.

der Kemalismus nur durch das Adjektivattribut „offiziell“, d.h. durch die „offizielle“ Auferlegung der Normen, welche die kemalistische Diktatur rechtfertigen. Deshalb die Bezeichnung „Pseudoideologie“.

Ich stimme Ahmet Insel zu, dass diese ideologische Schwäche gleichzeitig auch das Weiterbestehen des Kemalismus ermöglicht (İnsel, 2005, S. 262). Durch seinen machiavellistischen Pragmatismus, seine relative Unzulänglichkeit und prinzipienlose Biegsamkeit gelingt es ihm, mehr oder weniger seine Dominanz zu bewahren. Dass das türkische Regime trotz der Anwesenheit einer offiziellen Ideologie nicht so weit geht, ein tatsächlich totalitäres System zu verkörpern, ist zum Großteil auf das Hegemoniedefizit infolge dieser ideologischen Brüchigkeit des Kemalismus zurückzuführen¹¹⁶. Andererseits ist die „offizielle Ideologie“ genau deswegen sehr empfindlich, was sein politisches Monopol angeht, das sie mitunter durch artifizielle Gefahren und Krisensituationen aufrechtzuerhalten versucht. Dadurch kann sich der Kemalismus irreführenderweise einen fortschrittlichen, fast revolutionären Deckmantel aneignen. In Wirklichkeit machen sich die Kemalisten den Islamismus zum Feind, nicht weil die „Islamisten“ tatsächlich „fortschrittsfeindlich“ sind, sondern weil diese den Kemalismus genau an der Stelle treffen, die er nie richtig erringen konnte: in der Peripherie und im Bewusstsein der Massen. Deshalb habe ich in der ganzen Arbeit argumentiert, dass, was wir bezeugen, keine „Autoritätskrise“ infolge der islamistischen Bewegungen ist, sondern nur das etwas verspätete Herausragen der bereits existierenden *Krisen*.

Man könnte die Aridität des kemalistischen Denkens sogar anhand seiner eigenen Referenzen aufzeigen. Lasst uns nur kurz die Kategorisierung von Ziya Gökalp, dem Gedankenvater des Kemalismus selbst, angucken: Nach Gökalp sind die mit dem Kollektivgedächtnis im Einklang stehenden Normen „lebendige Phänomene“, wobei diejenigen, die nur „formell“ weiterbestehen, aber dem Kollektivgedächtnis nicht mehr entsprechen, „tote Traditionen“ sind (Parla, 2005, S. 157). Ich hoffe, in dieser Arbeit offen gelegt zu haben, welcher von den beiden Kategorien der Kemalismus untergeordnet werden sollte, dessen angebliche „Modernität“ von ihren universellen Wurzeln abgerissen und dessen Laizismus lediglich ein Machtmittel in den Händen der Führungskader ist; der im Namen der Säkularisierung selbst zu einer „öffentlichen Religion“ mit eigenen Ritualen, Mythen und Totems wurde; und der sich rhetorisch und

¹¹⁶ Selbstverständlich hat das Weiterbestehen dieses volksfeindlichen Systems auch mit der Abwesenheit einer starken Widerstandskultur in der türkischen Gesellschaft zu tun.

politisch immer noch auf das Kriegsmodell der 1920er stützt. „Das gleiche System weiterzuführen ist, es auszuschöpfen“ (Küçükömer, 1994d, S. 119). Kemalismus als Wächter unserer gesellschaftlichen Amnesie dient(e) nur dazu, dieser historischen Realität so lange wie möglich zu entkommen. Aber jetzt ist es so weit; die Spuren des systemischen Verfalls springen ins Auge. Und deshalb der Vorwurf „a-historisch“ und „anti-dialektisch“.

Literatur

- ALAVI, Hamza. „Ironies of history: Contradictions of the Khilafat Movement“, <http://forums.understanding-islam.org>.
- ALTAN, Mehmet. *Kırık Düşler Ülkesi* (auf Deutsch: *Das Land der gebrochenen Träume*). Istanbul: Can Verlag, 2004.
- ALTAN, Mehmet. *Ertelenmiş Hayatları Geri Verin* (auf Deutsch: *Gebt die aufgeschobenen Leben zurück*). Istanbul: Can Verlag, 2004.
- ANEEs, Munawar Ahmad. „Inquiry: End of Empire“. 1986.
- BAŞKAYA, Fikret. *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş. Batılulaşma, Çağdaşlaşma, Kalkınma* (auf Deutsch: *Der Zusammenbruch des Paradigmas: Einführung in die Kritik der offiziellen Ideologie. Verwestlichung, Modernisierung, Entwicklung*). Istanbul: Maki Verlag, (10. Edition) 2005.
- BAŞKAYA, Fikret et al. *Resmi Tarih Tartışmaları I* (auf Deutsch: *Diskussionen über die offizielle Geschichte – Bd. I*). Istanbul: Maki Verlag, 2005.
- BAŞKAYA, Fikret et al. *Resmi Tarih Tartışmaları II*. Istanbul: Maki Verlag, 2006.
- BAYRAMOĞLU, Ali, İNSEL, Ahmet (hrsg.). *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye’de Ordu* (auf Deutsch: *Eine Schicht, eine Partei: das Militär in der Türkei*). Istanbul: Birikim Verlag, 2004.
- BELGE, Murat. „Bonapartizm, Bismarckizm“ (auf Deutsch: „Bonapartismus, Bismarckismus“). Radikal, 13.11.1998.
- CUNEO, Carl. „Hegemony in Gramsci’s Original Prison Notebooks: Notes on the concept of hegemony in Gramsci“. Dept. Of Sociology, McMaster.

- ÇAĞLAR, Gazi. *Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich*. Europäische Hochschulschriften: Reihe 31, Politikwissenschaften; Bd. 415. Hannover: Peter Lang Verlag, 2000.
- DİNÇKAL, Ferruh (hrsg.). *Yorumsuz 12 Eylül Belgeleri* (auf Deutsch: *Die Dokumente vom 12. September ohne Kommentar*). Kültürel Yapılanma Grubu (auf Deutsch: Kulturelle Strukturierungsgruppe). <http://www.belgenet.com>.
- ENGER, Michael. „Nach der Justizreform: weiter Folter in der Türkei“. 22.07.2004. http://www.wdr.de/tv/monitor/pdf/040722_folter_tuerkei.pdf.
- FORGACS, David. *The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press, 2000.
- GILL, Stephen. „Grand Strategy and World Order: A Neo-Gramscian Perspective“. Lecture delivered on April 20, 2000 at Yale University in ISS's Grand Strategy Lecture Series. (revised for publication on December 10, 2003).
- GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem* (auf Deutsch: *Das moderne Intime*). Istanbul: Metis Verlag, 1991.
- GÖLE, Nilüfer et al. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (auf Deutsch: *Neue öffentliche Gesichter des Islam*). Istanbul: Metis Verlag, 2000.
- GÖLE, Nilüfer. „Röportaj: Nilüfer Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine“ (auf Deutsch: „Interview mit Nilüfer Göle über die Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft“). <http://www.siviltoplum.com.tr>.
- GRAMSCI, Antonio. *Gefängnishefte: kritische Gesamtausgabe*.
 - Bd. 3 (Hefte 4-5). Klaus Bochmann (hrsg.). HH: Argument, 1992.
 - Bd. 5 (Hefte 8-9). Klaus Bochmann (hrsg.). HH: Argument, 1993.
 - Bd. 6 (Hefte 10-11). *Philosophie der Praxis*. Wolfgang Fritz Haug (hrsg.). HH: Argument, 1995.
 - Bd. 7 (Hefte 12-15). Klaus Bochmann (hrsg.). HH: Argument, 1996.
- GÜRKAN, Emrah. *Ne Kadar Muasırlaşabildik? 80. yılında Cumhuriyet* (auf Deutsch: *Inwieweit entsprechen wir dem Zeitgeist? Die Republik in ihrem 80. Jahr*). Istanbul: Güncel Verlag, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1962 (12. Auflage Mai 1981).
- HOLZ, Hans Heinz (hrsg.). *Antonio Gramsci heute: Aktuelle Perspektiven seiner Philosophie*. Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger GmbH, 1993.

- HOWE, Marvine. *Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival*. Westview Press, 2000.
- İNSEL, Ahmet. *Türkiye Toplumunun Bunalımı* (auf Deutsch: *Die Depression der türkischen Gesellschaft*). Istanbul: Birikim Verlag, 2005 (6. Edition).
- İNSEL, Ahmet (hrsg.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm* (auf Deutsch: *Kemalismus – Bd. 2 der Schriftenreihe Politisches Denken in der Modernen Türkei*). Istanbul: İletişim Verlag, 2001.
- JUNG, Dietrich und PICCOLI, Wolfango. *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and A Greater Middle East*. London: Zed Books, 2001.
- KÄUFELER, Heinz. *Das Anatolische Dilemma: weltliche und religiöse Kräfte in der modernen Türkei*. Zürich: Chronos Verlag, 2002.
- KÖKTAŞ, M. Emin. „Religion und Politik als Problemfeld im so genannten Demokratisierungsprozess der Türkei“. *Journal of Religious Culture/Journal für Religionskultur* Nr.: 51b, 2002.
- KÜÇÜKÖMER, İdris. *Düzenin Yabancılaşması* (auf Deutsch: *Die Entfremdung der Ordnung*). Istanbul: Alan Verlag, 1969 (2. Edition: 1989).
- KÜÇÜKÖMER, İdris. *Cuntacılıktan Sivil Topluma* (auf Deutsch: *Von Junta zur Zivilgesellschaft*). *Bütün Eserleri 1* (auf Deutsch: *Gesamtwerke von İdris Küçükömer Bd.1*), (hrsg.) Yücel Yaman. Istanbul: Bağlam Verlag, 1994.
- KÜÇÜKÖMER, İdris. *Sivil Toplum Yazıları* (auf Deutsch: *Zivilgesellschaftsschriften*). *Bütün Eserleri 3* (auf Deutsch: *Gesamtwerke von İdris Küçükömer Bd.3*), (hrsg.) Yücel Yaman. Istanbul: Bağlam Verlag, 1994.
- KÜÇÜKÖMER, İdris. *Halk Demokrasi İstiyor Mu?* (auf Deutsch: *Will das Volk Demokratie?*). *Bütün Eserleri 4* (auf Deutsch: *Gesamtwerke von İdris Küçükömer Bd.4*), (hrsg.) Yücel Yaman. Istanbul: Bağlam Verlag, 1994.
- KÜÇÜKÖMER, İdris. *İdris Küçükömer'le Türkiye Üzerine Tartışmalar* (auf Deutsch: *Diskussionen über die Türkei mit İdris Küçükömer*). *Bütün Eserleri 5* (auf Deutsch: *Gesamtwerke von İdris Küçükömer Bd.5*), (hrsg.) Ali Gevgilili. Istanbul: Bağlam Verlag, 1994.
- LACLAU, Ernesto. „Macht und Repräsentation“. Übersetzt von: Michael Heister&Richard Schwarz. <http://www.episteme.de>.
- LANDAU, Jacob. „Turkey Between Secularism and Islamism“. *Jerusalem Letter/Viewpoints*, No.352, 16 February 1997. <http://www.jcpa.org>.

- MARDİN, Şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset* (auf Deutsch: *Religion und Politik in der Türkei*). (hrsg.) Mümtazer Türköne&Tuncay Önder. Istanbul: İletişim Verlag, 2004 (10. Edition).
- MARDİN, Şerif. *Türk Modernleşmesi* (auf Deutsch: *Die türkische Modernisierung*). (hrsg.) Mümtazer Türköne&Tuncay Önder. Istanbul: İletişim Verlag, 2006 (16. Edition).
- MARX, Karl. *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* (1852). Insel Verlag, 1960.
- MERİÇ, Cemil. *Mağaradakiler* (auf Deutsch: *Diejenigen in der Höhle*). Istanbul: İletişim Verlag, 2000.
- ORTAYLI, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (auf Deutsch: *Das längste Jahrhundert des Reiches*). Istanbul: İletişim Verlag, 1999.
- PARLA, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm* (auf Deutsch: *Ziya Gökalp, Kemalismus und Korporatismus in der Türkei*). Istanbul: İletişim Verlag, 2005 (5. Edition).
- POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1957.
- REYNOLDS, Nancy. „*Interview with Aron Rodrigue: Difference and Tolerance in the Ottoman Empire*”. SEHR Vol. 5, issue 1. Contested Politics, February 27, 1996.
- SAYYID, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York: Zed Books, 1997.
- STEINBACH, Udo. „*Islam in der Türkei: Wissenswertes über Laizismus, Religiösität und Hauptvarianten des Islam*”.
<http://www.unikassel.de/fb5/frieden/themen/Islam/steinbach.html>.
- TAYLOR, Charles. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Übersetzt von: Reinhard Kaiser. Frankfurt am Main: S. Fisher Verlag, 1993.
- TOURAINÉ, Alain. *Birlikte Yaşayabilecek Miyiz? Eşit ve Farklı*, Istanbul: YKY Verlag, 2000. (Original: *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997).
- TROTZKI, Lew Dawidowitsch. „*Arbeiterstaat, Thermidor und Bonapartismus*”. Domène, 1. Februar 1935. www.marxists.org/deutsch/archiv/trotsky/1935/02/index.htm.
- TUĞAL, Cihan. „*Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning*”. *Economy and Society*, Vol. 31, Number 1, February 2002 (S. 85-111).
<http://sociology.berkeley.edu>.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York: The New Press, 2006.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *After Liberalism*. New York: The New Press, 1995.

WALZER, Michael. *Just and Unjust Wars*. Basic Books, 1977.

YAVUZ, M. Hakan. „*Is There A Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus*”. *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 24, No. 2, October 2004 (S. 213-232).

YAVUZ, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Religion and Global Politics Series, Ed.: John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 2003.

YENİĞÜN, Halil İbrahim. „*Islamism and Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship*”. University of Virginia, Dept. Of Politics.

YENİĞÜN, Halil İbrahim. „*Unveiled Muslim Identity in the West: A Muslim Male Perspective*”. Paper presented at The AMSS 33th Annual Conference, George Mason University Arlington Campus, Virginia, September 24-26 2004. <http://amss.net>.

Internetquellen:

- www.osmanli.org.tr
- www.nursistudies.com
- www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/interviews
- www.cemilmeric.net
- www.radikal.com.tr
- www.marxists.org
- www.philosophersnet.com