

IV Zur Einbettung des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Periode nach 1980

IV.1 ZUR WIRTSCHAFTLICHEN UND POLITISCHEN SITUATION IN DEN 1980ER-JAHREN: LIBERALE RESTRUKTURIERUNG

Unter wirtschaftlichen und politischen Aspekten betrachtet symbolisiert die Periode, die mit dem Militärputsch von 1980 beginnt, einen strukturellen, wirtschaftlichen und politischen Umbruch in der türkischen Gesellschaft. Dieser Umbruch ist auch für die hier vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung, da seine Konsequenzen gleichzeitig zu einem tief greifenden soziokulturellen Wandel der Gesellschaft in der Türkei geführt haben.

In diesem Teil wird deshalb versucht, den wirtschaftlichen Wandel dieser Periode zu rekonstruieren, damit seine Auswirkungen auf die anderen Bereiche nachvollzogen werden kann. Das folgende Zitat des Großunternehmers Rahmi Koç¹ fasst aus der Perspektive der Unternehmerklasse die Bedeutung des Militärputschs und des wirtschaftlichen Programms zusammen und gibt entscheidende Hinweise zum Verstehen der späteren Entwicklungen:

„Before the 12th September operation, we were obliged to do everything in a democratic system. Thus, months were needed to secure resolutions or pass laws and regulations. In other words, everything was accomplished with difficulty and in a long time of period, and everything was viewed from the political perspective, the economic outlook always lagging behind. The difference under military rule is that – since there is no need for deci-

1 Rahmi Koç besaß im Jahr 1980 ganze 117 Firmen, heute ist er einer der größten und einflussreichsten Großunternehmer in der Türkei.

sions to be sanctioned by the parliament – rapid movement is possible, and even if the military errs, it can take corrective action quickly. And most importantly, there is no question of political consideration because the military administration is not concerned with losing parliamentary seats or votes.“ (Schick & Tonak 1987: 373f)

In welchem Rahmen müssen die Aussagen des Unternehmers Koç verstanden und interpretiert werden? Das passende Modell zum Verständnis seiner Aussagen ist die von Joachim Hirsch dargestellte *neue ökonomische Logik des Wettbewerbsstaats*: Demnach erleben wir im heutigen Zeitalter der Globalisierung die Transformation des Fordistischen Sicherheitsstaats in den nationalen Wettbewerbsstaat. Die wichtigste Leistung des Wettbewerbsstaats besteht darin, alle Bereiche des Sozialen so zu regulieren, dass die Gesellschaft sich leicht an die herrschende globale Konkurrenz anpassen kann. Hirsch zeigt auch etliche Konsequenzen dieser Restrukturierung auf. Durch die Verflechtungen der lokalen, regionalen und internationalen Ebene wird insgesamt das parlamentarische System geschwächt. Hirsch macht darauf aufmerksam, dass sich in diesem Prozess das Verhältnis zwischen Staat, wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Bereich verändert. Es handelt sich – auch wenn das paradox klingt – bei diesem neuen Phänomen um einen Etatismus, der auf dem Liberalismus der Freien Marktwirtschaft basiert.

Dem Staat kommt nicht wie bisher die Rolle des *Watchman-state* zu, sondern er wird jetzt zum Akteur eines neuen konservativen Projekts, das auf einem autoritären Etatismus basiert. Die Privatisierung erscheint dabei als Hauptstrategie des Staats (s. Hirsch 1995: 101-158). Eine ähnliche Restrukturierung des Staats und der Wirtschaft wird auch in der Türkei in der auf den Militärputsch von 1980 folgenden Periode beobachtet. Dabei nimmt das türkische Militär eine führende Rolle ein. Während der drei Jahre andauernden Militärregierung wird das parlamentarische System mit dem Ziel abgeschafft, ein wirtschaftliches Anpassungsprogramm umzusetzen, das die dringenden Bedürfnisse der weltwirtschaftlichen Situation möglichst schnell und ohne Widerstand und Konflikte erfüllt. Wenn das parlamentarische System außer Kraft gesetzt ist, stehen sich Gesellschaft und Staat unvermittelt konfrontativ gegenüber. Hier wird die vollständige Penetration der Gesellschaft durch den Staat sichtbar. Die Politikwissenschaftlerin Binnaz Toprak und der Soziologe Faruk Birtok verfolgen die Spuren dieser Restrukturierung in einer veränderten Staatsideologie. Sie bezeichnen diesen Prozess als neo-liberal, seine Hauptakteure als neo-autoritär und deren Ideologie als Neo-Republikanismus. Im Kern geht es in diesem gesellschaftlichen Projekt um eine liberale und Freie Marktwirtschaft, ohne dass dabei die grundlegende Prämisse des politischen Liberalismus berücksichtigt wird. Der Neo-Republika-

nismus reduziert Gesellschaft auf die Moschee, die Familie und die Kaserne mit dem Ziel, die Ökonomie an die Anforderungen der Weltwirtschaft anzupassen. In diesem Prozess erscheint der Staat als der wichtigste Akteur:

„The state was visualized as the main agent to re-traditionalize the political society. [...] Neo-republicanism had allowed in its new model of limited democracy and bracketed parliamentarianism, the oddest combination of structured interests.“ (Birtok & Toprak 1993: 196)

Eine Parallele erwähnt Metin Heper: Die Staatselite versuchte nach dem Militärputsch von 1980 eine neue normative Ethik zu kreieren. Er beschreibt sie wie folgt:

„The general thrust of the new normative ethics is best expressed in the responsibility attributed to parents for the raising of their children. Children should be brought up so that they are able to express their opinions freely, while respecting those of other persons. However, parents should also ensure that their children become genuinely interested in matters concerning the ‚nation‘ and ‚civics‘.“ (Heper 1988: 9)

Der liberale Zivilgesellschaftsdiskurs bejubelt das Gedeihen einer Zivilgesellschaft in der Türkei nach 1980. Dagegen möchte ich hier die These vertreten, dass dieser Prozess als der Versuch der Herstellung einer neuen Hegemonie, als Transformation der hegemonialen Verhältnisse zwischen Staat und Gesellschaft verstanden werden muss. Auf diese These werde ich im Schlusskapitel näher eingehen. Nicht um die Neugeburt der Zivilgesellschaft handelt es sich in der Türkei, sondern eher um eine Neudefinierung der hegemonialen Verhältnisse. Dabei kommt der Re-Organisation der Staatlichkeit eine wichtige Rolle zu. Die These wird auch von den wirtschaftlichen Fakten gestützt. Ziya Öniş zeigt, dass es 1980 – entgegen weit verbreiteter Auffassung und trotz der groß angelegten Privatisierung der Staatsbetriebe – nicht um eine Beschränkung der staatlichen Aktivitäten in der Wirtschaft geht, sondern um eine Rekonstruktion des türkischen Staates:

„We shall argue that the dichotomy of retreating states and expanding societies is rather superficial and misleading. In fact, what we observe in the aftermath of liberalization and privatization experiments in several contexts is not a retreat of the state, but a reconstruction of the state.“ (Öniş 1991: 28)

Der Militärputsch fand am 12. September 1980 statt, das Anpassungsprogramm wurde aber bereits im Januar des Jahres durch den Internationalen Währungsfonds (IWF) auferlegt. Dieses Programm ging als die *24.-Januar-Maßnahmen* in die ökonomische und gesellschaftspolitische Diskussion und Geschichtsschreibung ein. Das Programm wurde mit dem Ziel eingesetzt, der türkischen Wirtschaft wieder auf die Beine zu verhelfen. Der Zeitraum vor 1980 war gekennzeichnet durch enorme politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen, die zu chaotischen Zuständen und politisch motivierten Gewalttaten führten. Auch die wirtschaftliche Situation litt darunter. Der türkische Staat verfügte über keinerlei Devisenreserven mehr und hatte erhebliche Auslandsschulden.²

In dieser gesellschaftspolitisch unruhigen Zeit, von 1977 bis zum 24. Januar 1980,³ wurden fünf unterschiedliche Stabilitätsprogramme vorgeschlagen: im August 1977 der Maßnahmenkatalog gegen die Inflation (unter der Demirel-Regierung), im März 1978 das Programm des strukturellen Wandels (unter der Ecevit-Regierung), im September 1978 der Geld-Kredit-Maßnahmenkatalog (Ecevit-Regierung), im März 1979 das Programm zur Stärkung der Ökonomie (Ecevit-Regierung) und im Januar 1980 die 24.-Januar-Maßnahmen (Demirel-Regierung). Nach Emin Çölaşan wurden von diesen Programmen nur die Maßnahmen vom 24. Januar ernst genommen und umgesetzt, da sie einen langfristigen Charakter hatten (s. Çölaşan: 1983). Der Architekt dieses Programms war Turgut Özal, der im Staatsplanungsinstitut beschäftigt war. Die Maßnahmen waren mit einigen radikalen Veränderungen, die von der türkischen Industrie umgesetzt werden mussten, verbunden:

„The measures include radical changes. For instance in the place of an import substitution strategy incapacitated by its own structural inadequacies, export promotion was advanced

-
- 2 Es war nicht das erste Mal in der türkischen Geschichte, dass das Land Schwierigkeiten hatte, seine Schulden zu bezahlen. Auch in der Vergangenheit war es ein großes Problem für die junge Republik, vom Osmanischen Reich geerbte Schulden von über 500 Millionen türkischen Lira zurückzuzahlen. Aus dieser Fragilität der politischen Ökonomie der türkischen Republik kann auch die Fragilität seines Modernisierungsprojekts abgeleitet werden.
 - 3 Diese Phase wurde zum Teil durch die Instabilität und Unentschlossenheit der Politiker sowie deren Unfähigkeit zum Konsens ausgelöst. In diesem Rahmen sieht Ahmet Evvin Ähnlichkeiten zwischen dem Militärputsch von 1980 und den vorherigen Militär-Interventionen: „Like all instances of military intervention into Turkish political life, the 1980 coup was, above all, a response on the part of military to the crippling degree of fragmentation among the political elite. The reasons why the military stepped in on 12 march 1971 and 12 September 1980 were almost identical: stalemate in parliament due to the inability of major parties to achieve consensus while those on the radical fringes hoping to make gains out of chaos, and as a result of this, a government rendered ineffectual in face of increasing anarchy and violence.“ (Evin 1988: 203)

as a solution to the crisis and the path to development; instead of promoting the petrochemical or steel industries, labour-intensive industries making heavy use of domestic raw materials were encouraged, together with the development of tourism.“ (Schick & Tonak 1987: 373)

Öniş unterteilt die wirtschaftliche Restrukturierung der 1980er-Jahre in drei Perioden: Die erste Phase von Januar 1980 bis November 1983 ist die Phase der Stabilisierung und strukturellen Anpassung, geführt von der Regierung unter der Aufsicht des Militärs. Die zweite Liberalisierungs- und Wachstumsphase (November 1983-1987) wird unter dem parlamentarischen Regiment geführt. In der dritten Stabilisierungs- und langsamen Wachstumsphase bis 1989 werden auch kleinere wirtschaftliche Krisen erlebt (s. Öniş 1991: 29).

Die Restrukturierungsmaßnahmen fanden die Unterstützung des IWF, der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) und der Weltbank. Die Wirtschaftswissenschaftlerin Gülden Kazgan nennt als Ziele dieses Programms die Überwindung der westlichen Rezession, die Erhöhung der Profitrate und die Restrukturierung peripherer Länder (s. Kazgan 1999: 143). In weniger als einem Jahr nach Inkrafttreten der Maßnahmen hatte das Militär die Regierungsgeschäfte übernommen. In seinem ersten Gespräch fasste der oberste General des Militärputschs Evren die letzten zwei Jahre der Situation folgendermaßen zusammen:

„During the last two years terror took 5.241 lives, and wounded or crippled 14.152 people. The number of martyrs in the Battle of Sakarya during the war of Independence was 5.713, with 18.480 wounded. Even this simple comparison reveals that a covert war has been carried out in Turkey that didn't assign any value to human emotions.“ (Schick & Tonak 1987: 371)

General Evren plädierte für Ordnung und Solidarität durch das Volk. Innerhalb der folgenden sieben Monate wurden 122.609 Personen festgenommen. Das markiert den Anfang einer ganz neuen politischen Phase in der türkischen Gesellschaft. Die Einschränkung der politischen und gesellschaftlichen Bereiche war enorm, die eingeführten Maßnahmen brutal.⁴ Das erste Ziel der Militärregierung war, den Terrorismus einzudämmen. Durch das Kriegsgesetz wurde dieses

4 Die umfangreichen Verbote von Parteien, Gewerkschaften und Vereinen gingen mit brutalen Maßnahmen der Verfolgungen, Verhaftungen, Entführungen und Hinrichtungen der ProtagonistInnen oppositioneller Gruppen in der Öffentlichkeit – besonders der linken und kurdischen politischen Szene – einher. Für eine detaillierte Auflistung der brutalen Maßnahmen der Militärdiktatur von 1980 siehe Çağlar (2000: 62).

Ziel erreicht. Ein anderes, langfristig angelegtes Ziel war eine Entpolitisierung der Massen:

„[...] all parties, associations, and professional organisations were closed; mass purges resulted in the dismissal of some eighteen thousand civil servants; strikes were banned, and labour disputes were subjected to compulsory arbitration. Numerous trials took place, including those of the leadership of the CRWU [Confederation of Revolutionary Workers Union], the peace association of Turkey, the NMP [Nationalistische Partei], NSP [Religiöse Partei], various left wing organisations, Kurdish separatist organisations and the others.“ (Schick & Tonak 1987: 372)

Ähnliche Ereignisse fanden im universitären Umfeld statt. Eine neue zentrale Institution, die Hochschulkommission, wurde mit dem Ziel gegründet, Verwaltung und Lehre zu kontrollieren. Es wird vermutet, dass in dieser Zeit ca. 2.000 Universitätsangehörige entweder von der Hochschulkommission entlassen wurden oder von selbst kündigten. Schick und Tonak bewerten die konfliktreichen Auswirkungen des wirtschaftlichen Programms folgendermaßen:

„[...] the 24 January measures have important political dimensions; while their implementation in Turkey is novel, examples of other Third World countries abound where similar policies inevitably led to the curtailment or elimination of democracy. Their underlying principle is the restructuring of capital, that is, the process of adaptation of capital to changing societal conditions in order to reproduce itself; this process inheres contradictions between capital and labour, as well as among the ruling classes themselves, both domestically and internationally.“ (Ebd.: 374)

Kazgan sieht die Maßnahmen vom 24. Januar als Teil eines globalen Projekts, das von den USA gesteuert ist und dessen Umsetzung mit der Regierungszeit Reagans in den USA und Thatchers in Großbritannien zusammenfällt (s. Kazgan 1999: 139). Sie sieht in dem Maßnahmenprogramm auch Auswirkungen im Sinne eines ideologischen und gesellschaftlichen Wandels. Sie vertritt die Auffassung, dass das Programm zur Propaganda für eine *vulgarisierte Liberalideologie* diene, die das Ziel hatte einen neuen Menschentyp zu kreieren. Diese vulgarisierte liberale Ideologie beförderte auch gesellschaftliche Institutionen, die den Glauben religiöser Sekten verbreiteten und damit einen *kleinbürgerlichen Opportunismus* unterstützten. Kazgan stellt fest, dass dieses Programm das Aufsteigen der islamischen Bewegung begünstigte, aber nicht nur das – auch im wirtschaftlichen Bereich entstand eine sehr große informelle Ökonomie (s. Kazgan 1999: 143).

IV.2 ZUM SOZIO-KULTURELLEN WANDEL IN DEN 1980ER-JAHREN

Der wirtschaftliche und politische Umbruch des Jahres 1980 bedeutete vor allem auch einen gesellschaftlichen und kulturellen Umbruch. Wie viele AutorInnen feststellten, begann mit diesem Datum eine völlig neue Phase in der türkischen Geschichte – die gesellschaftlichen Verhältnisse veränderten sich vollständig. Dieser massive Wandel muss im Rahmen der damals existierenden gesellschaftlichen Konfigurationen, der Machtkonflikte und der kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse betrachtet werden.

So widersprüchlich es erscheinen mag: Zum gesellschaftlichen Wandel der 1980er-Jahre gehörte die Unterdrückung genau wie die Befreiung. Wie ist es möglich, dass zu einer Zeit der Unterdrückung und der Ausübung massiver staatlicher Gewalt eine Gesellschaft beginnen kann, neue Themen öffentlich zu diskutieren, Tabus zu brechen und bisher unberührte Diskursfelder zu eröffnen? Wie kann diese *kulturelle Befreiungsphase*, die mit einer gleichzeitigen Unterdrückungsphase durch die Staatsgewalt einherging, interpretiert werden?

Einige AutorInnen begreifen diese Phase als Befreiungszeit der türkischen Gesellschaft von Staat und Politik – und in diesem Sinne als Geburtsstunde der Zivilgesellschaft. Andere AutorInnen wie Nurdan Gürbilek, die über den kulturellen Wandel in den 1980er-Jahren schreibt, betonen eher die paradoxe Situation:

„Einerseits waren die 1980er-Jahre eine Periode, deren Rahmen von der Staatsgewalt gekennzeichnet ist. Andererseits war dies eine Periode, in der diese Gesellschaft einen anderen Machttyp kennen gelernt hat, der ihr nicht bekannt war – eine Macht, die nicht verbietet, aber stiftet, die inkorporiert und formiert.“ (Gürbilek 1993: 7; ÜAAR)

Gürbilek weist darauf hin, dass die paradoxen Phänomene zwei unterschiedlichen Perioden zugeordnet werden könnten, unterstützt diesen Ansatz selbst aber nicht. Ihres Erachtens handelt es sich um zwei unterschiedliche Machtstrategien, die in den 80er-Jahren parallel existierten:

„Diese beiden Strategien haben sich in den 1980er-Jahren nie gegeneinander ausgespielt. Sie haben einander bedingt, um wirkungsvoller zu sein – sie haben sich gegenseitige Legitimität zueinander verschafft.“ (Gürbilek 1993: 7f.; ÜAAR)

Nilüfer Göle spricht in Bezug auf die beginnenden 1980er-Jahre von „neuen Themen und neuen Einsätzen.“ Während die 1970er-Jahre durch heftige Ausei-

nersetzungen zwischen der politischen Linken und Rechten gekennzeichnet seien, argumentiert sie für die 1980er-Jahre die Notwendigkeit, Politik mit anderen Themen und Elementen neu zu denken und zu gestalten. Göle, die über die Auseinandersetzungen der islamischen und laizistischen Gruppierungen schreibt, betont die wachsende Bedeutung unterschiedlicher Lebensstile. Demnach müsse die Mitte der 1980-Jahre als kultureller Konkurrenzkampf, als Konflikt zwischen verschiedenen Kulturen und Lebensstilen verstanden werden. Gürbilek hingegen äußert sich kritisch gegenüber einer regelrechten Überbetonung der Kultur:

„Erstmals hat Kultur in dieser Periode so viel an Bedeutung gewonnen. Einerseits wurde das alltägliche Leben selbst zur Kultur. Andererseits hat die kulturelle Sphäre ihre Autonomie und Autorität definitiv verloren.“ (Gürbilek 1993: 9; ÜAAR)

Göle plädiert für eine Analyse, welche der kulturellen Sphäre eine besondere Rolle zuerkennt. In den 1980er-Jahren beobachtet sie einen neutraleren Aufgabebereich für die Intellektuellen, der mit dem Wandel ihres Selbstverständnisses zusammenhängt:

„Künstler und Intellektuelle, die eigentlich Analytiker sein müssten, hatten sich zu Aktivisten ernannt und versuchten, die Gesellschaft zu transformieren, zu bilden, zu retten, stifteten dadurch eine kollektive Identität und wurden selbst zu Aufklärern und Ideologen. [...] Mit den 1980er-Jahren sind die Aufklärer in der Gegenwart und im Leben angekommen. ‚Aydın‘ [Aufklärer] wurde durch ‚Entel‘ [Intellektueller] ersetzt. ‚Entel‘ hat sich von den eigenen kollektiven Aufgaben gelöst, wurde individualisiert und interessierte sich nunmehr für die Kunst und für das Leben.“ (Göle 1995b; aus dem Türkischen übersetzt durch die Autorin Anıl Al-Rebholz [ÜAAR])

Was hat die türkische Gesellschaft in den 1980er-Jahren als kulturelle Befreiung erlebt? Die kulturelle Atmosphäre wird bestimmt durch eine kulturelle Diversifizierung in der Gesellschaft, die in Form von unterschiedlichen Identitäten und Ansprüchen darauf im gesellschaftlichen Leben sichtbar wird. Gürbilek spricht von der „Veröffentlichung des privaten Lebens“ (Gürbilek, 1992: 17). Zum Begriff des *privaten Lebens* gehört etwa die steigende Bedeutung der Sexualität als ein Teil der Individualisierung und als Befreiungsdiskurs. Sexualität und sexuelle Identitäten hatten nie zuvor in der türkischen Gesellschaft so viel Diskussionsraum eingenommen wie in den 1980er-Jahren. Man fing an, von unterschiedlichen Generationen zu sprechen: der Generation der 68er, der Generation der Linken vor 1980 und gegen Ende der 1980er-Jahre wurde von Yuppies gesprochen. Ein anderes Wort, das während dieser Zeit großgeschrieben wurde, war

Nostalgie: man musste beispielsweise einfach Nostalgie empfinden für die verloren gegangene Schönheit und das elitäre Aussehen der Stadt Istanbul mit seiner damals wenig homogenen und kosmopolitisch ausgerichteten Bevölkerung zur Zeit des Osmanischen Reichs. Nostalgie wurde auch empfunden für die naive, aufregende und heroische Zeit der Revolutionsmacher (seitens der linken Intellektuellen). Das Denken der 68er-Generation wurde so zu einer Ideologie einer elitären Generation ohne geschichtlichen Inhalt erklärt. Die linken Gruppen der Periode vor 1980 dagegen wurden mit dem Befreiungs- und Individualisierungsdiskurs der Achtzigerjahre kontrastiert und in der arabischen Sprache⁵ popularisiert (s. Gürbilek 1993: 19).

Im Zusammenhang mit diesem Diskurs wurden manche Wörter und manche Einstellungen in der Gesellschaft negativ besetzt und zensiert, und da sie mit der Zeit seltener benutzt wurden, verschwanden sie aus den Diskursen. So macht zum Beispiel Gürbilek darauf aufmerksam, dass Wörter wie *Arbeit* und *Ausbeutung* nicht nur diffamiert, sondern auch auf bestimmte Konnotationen reduziert wurden. Diese Begriffe wurden mit einem „marxistischen Diskurs“ assoziiert, der als naiv und einfältig wahrgenommen wurde und aus diesem Grund in Vergessenheit geraten sollte.

Auch Begriffe, mit denen eine kritische, revolutionäre Haltung gegenüber der Gesellschaft verknüpft wurde, wie *System*, *Klassen*, *Arbeiter*, *soziale Ungleichheit*, *Interessenskonflikt* und *Machtkampf*, wurden aus dem Vokabular geisteswissenschaftlicher Analysen gestrichen. AkademikerInnen, die mit diesem Wortschatz arbeiteten, wurden als rückständig und altmodisch, als Dinosaurier ihrer Zunft angesehen. Gürbilek fügt hinzu, dass auch Wörter wie *Armut* – weitergehend alle Wörter, die Mangel oder Besitzlosigkeit zum Ausdruck brachten – mit negativen Konnotationen besetzt waren (s. Gürbilek, 1993: 21).

Dieselbe Periode wurde als Protest, als Aufstand der Massen gegen die strenge Modernisierungsideologie des kemalistischen Zentrums interpretiert. Sie wurde als Explosion einer autonomen kulturellen Sphäre betrachtet, die der bisher existierenden kemalistischen Hochkultur-Hegemonie fremd sei. Aber vor allem, so Gürbilek, war dies die Periode, die den Zusammenbruch des Modernisierungsversprechens des Kemalismus symbolisierte:

5 Im Grunde eine orientalische Musikrichtung, beinhaltet *arabesk* gleichzeitig eine Weltanschauung, die das Leiden und die Hoffnungslosigkeit der Unterschichten, der Ausgeschlossenen und Armen zum Ausdruck bringen soll. Die wachsende Popularität und Verbreitung dieses gemischten Musikstils unter den städtischen Unterschichten – besonders ab den 1970er- und 1980er-Jahren in der Türkei wurde auch zum Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten. Für die Analyse des hybriden Genres der arabischen Musik und Kultur als Teil der Populärkultur in der Türkei siehe Özbek (1997).

„[...] es ist der Zerfall der modernen Identität, die vom Kemalismus für die Gesellschaft vorgesehen worden war; dies ist auch die Periode, in welcher die Türkei ihr provinzielles, östliches Gesicht in der kulturellen Sphäre wieder entdeckte – ein Zurückkehren zu all jenem, was durch den Elitismus unterdrückt worden war. Die Versprechungen der Verbrauchsgesellschaft, das Wirken des Medien- und Werbesektors, suggerierten den Intellektuellen und den Massen neue Möglichkeiten, indem sie für die Gesellschaft eine Reichtumsillusion kreiert hatten.“ (Gürbilek 1993: 10; ÜAAR)

Ein weiteres Phänomen, dessen Verbreitung man in den 1980er-Jahren nicht übersehen kann, ist ein bestimmter Musikstil, vielleicht sogar Lebens- oder Proteststil: *Das Arabeske*. Im Arabesken, bereits in den 1970er-Jahren geboren, aber erst in den 1980er-Jahren umbenannt, erhebt sich die Stimme der Massen, die in die großen Städte der Türkei immigrierten:

„In den 1980er-Jahren steht Arabesk für das Streben der Massen aus der Provinz, die in die Großstadt migrierten, für ihr Streben nach Anerkennung, für ihr Streben, in diesem Imagemarkt einen eigenen Platz zu finden, ihr Streben nach Orientierung in einer fremden Kultur, ihr Streben danach, diese Kultur zu zerstören und ihrem Wunsch, diese nach eigenem Ermessen wiederaufzubauen. Andererseits ist das Arabeske auch das Etikett, mit dem die eigentlichen Besitzer der Großstadt die Eroberung durch die Massen behaften. Mit der Zeit wurde es zu einer modischen Haltung einiger Intellektueller, in der Öffentlichkeit gegen die Provinz- und Gesindelfeindlichkeit der Elitisten Stellung zu beziehen.“ (Gürbilek 1993: 20f.; ÜAAR)⁶

Um dieses paradox erscheinende kulturelle Bild der 1980er-Jahre interpretieren zu können, verwendet Gürbilek den Foucaultschen Ansatz, der Macht nicht nur als oppressive Kraft des politischen Zentrums betrachtet, sondern auch von einer neuen gesellschaftlichen Macht spricht, die positiv und produktiv sein kann. Ein neuer Diskursraum würde von dieser sanften Macht geschaffen, die zum Sprechen anstiftet und dazu, Geständnis abzulegen. Gürbileks Ansatz kann allerdings die paradoxe Situation nur teilweise interpretieren. Der Zusammenhang zwischen den Diskurspraxen und der Rolle staatlicher und gesellschaftlicher Machtinstitutionen, die diese Diskurse produzieren, bleibt bei ihr eher unklar. Ahmet Oktay, der über die populäre Kultur in der Türkei schreibt, bezieht in seiner historischen und systematischeren Herangehensweise auch die Auswirkungen des wirtschaftlichen und politischen Wandels mit ein. Er terminiert den An-

6 In diesem Zusammenhang weist Gürbilek daraufhin, dass die Intellektuellen „wie noch nie zuvor gezwungen waren, in ihrem eigenen Namen das Wort zu erheben, da sie ihre Existenzberechtigung verloren hatten.“ (Gürbilek 1993: 9; ÜAAR)

griff des kapitalistischen Systems und der Ideologie in die 1970er-Jahre. Für ihn haben beide Militärputsche (vom 12. März 1971 und vom 12. September von 1980) die Unternehmerklasse unterstützt, indem sie die gewerkschaftlichen Rechte der Arbeiter unterdrückten. Oktay zitiert Korkut Boratav:

„Die Regierung des 12. Septembers hat einen möglichen Aufstand gegen die wirtschaftlichen Maßnahmen vom 24. Januar 1980 seitens der Unternehmer verhindert, indem der Arbeitsmarkt unter militärische Kontrolle gebracht wurde.“ (Ahmet Oktay, 1993: 89; ÜAAR)

Oktay stellt fest, dass die Arbeiterklasse trotz Lohnsenkung die Werte der Konsumgesellschaft – auch mit Hilfe des Werbesektors und des Fernsehens und unter gleichzeitiger ideologischer Bombardierung der Bourgeoisie – übernommen hatte:

„Die niedrigen Lohngruppierungen wurden, auch mit der Hilfe der Werbung und der Medien wie TV, Radio und der Presse, verführt durch Waren, die sie niemals besitzen werden können, und sie wurden freiwillige Mitglieder des Systems durch diese Eigentumswünsche. Besonders die Kampagne der Ratenfinanzierung spielte eine Hauptrolle für das Stiften des Eigentumswunsches bei Niedrigverdienern und der Mittelschicht.“ (Ebd.: 89; ÜAAR)

Worin bestehen die ideologischen und gesellschaftlichen Auswirkungen dieser ideologischen Bombardierung? Oktay zitiert den Wirtschaftsprofessor Korkut Boratav:

„In dieser Periode, in der die linkspolitischen Bewegungen zum Schweigen gezwungen sind, wo der organisierte und gewerkschaftliche Überlebenskampf paralysiert ist, in dieser wirtschaftlichen und politischen Krisenperiode ist beobachtbar, wie die Arbeiterklassenkultur und das -klassenbewusstsein insbesondere der städtischen Arbeiterklasse, die vor der Krisenperiode angefangen hatte, langsam neu zu wurzeln und zu blühen, abgenutzt wurde. Diese Aushöhlung fand durch Individualisierung, das Orientieren an der Religion, die Verschiebung des gesellschaftlichen Lebensfokus vom Arbeitsplatz und der Produktion hin zum Wohnviertel und zur Familie statt. Die unterschiedlichen Anpassungsmechanismen, die durch die komplizierte und heterogene Struktur der Stadtökonomie und der Arbeiterklasse hervorgebracht wurden, haben ihren Beitrag zu diesen ideologischen Transformierungen geleistet. Der Verfall des materiellen und moralischen Wertes der Arbeit zusammen mit der Degradierung der Arbeiteridentität haben die Entwicklung klein-

bürgerlicher Lebensstile und deren ideologische Reflektion bei der Arbeiterklasse begünstigt.“ (Ebd.: 90; ÜAAR)

Oktay verweist wie Gürbilek auf die Vulgarisierung und Popularisierung der Hochkultur: Er bezeichnet die Haltung der Kopfarbeiter, die in den aktuellen Zeitschriften arbeiten, als Snobismus und kritisiert, dass sie einen Beitrag zur Verbreitung des Kapitalismus leisten würden. Hauptmerkmale des Snobismus seien eine Fetischisierung des Modernismus und die Tendenz zum Exzentrischen in Inhalt und Form (s. ebd. 91). An diesem Entpolitisierungsprozess seien auch die Intellektuellen beteiligt gewesen, indem sie keinen Kontakt zu den Massen aufgenommen und sich in ihre kulturelle und historische Nostalgie zurückgezogen hätten. Dieser sozio-kulturelle Wandel wurde auch durch die Entwicklung der Telekommunikationsindustrie begleitet, was die Bedeutung der Medien als viertem Sektor erheblich steigerte:

„The media, both electronic and written came to occupy a powerful position in public opinion making. The last decades have also witnessed an explosion in data collection and information gathering, whether in form of boom in encyclopaedias, which have entered in to thousands of homes as part of free-copy campaigns by newspapers to promote daily circulation, or through the burgeoning of public opinion polling and market research corporations.“ (Toprak 1996: 103)

Bis zum Jahr 1990 gab es nur wenige staatliche Fernsehkanäle in der Türkei. Insbesondere nach 1991 hat sich diese Situation stark verändert und viele private Fernseh- und Radiokanäle etablierten sich am Markt. Dies hat das kulturelle Leben zu einem großen Teil verändert, da deren Perspektive – im Vergleich zu den staatlichen Kanälen – eine ganz andere war:

„In contrast to state owned channels, which were under censorship by the government and could not broadcast programs on sensitive political and social topics, which had over serious commentary in navy blue suits, the private channels were offering novel points of view in news, programs or debates, were employing young people as commentators, anchor persons, and program directors, who seemed relaxed both in manner of their speech and in their clothing, and were broadcasting films or entertainment programs which well beyond traditional morality.“ (Toprak 1996: 103)

In der Diskussion über diesen gewaltigen kulturellen Wandel lassen sich mehrere Interpretationsmodelle und damit verknüpfte Positionierungen erkennen. Was am Anfang als Paradox bezeichnet wurde, wurde auch von anderen Sozialwis-

senschaftlern so erkannt. Dennoch stellt z.B. Gürbilek die Frage, ob das gleichzeitige Auftauchen von Unterdrückung und Befreiung überhaupt als Paradox, als Widerspruch verstanden werden kann. Sie bezieht sich in ihrer Analyse auf die Foucaultsche Machtanalyse. Sie fragt weiter, ob es nicht möglich sei, dass diese beiden Machtypen (die Staatsgewalt, die verbietet und zerstört und der andere Machttypus, der stiftet und inkorporiert) als gemeinsam existierende und miteinander kooperierende Strategien betrachtet werden könnten.

Ein anderer Ansatz, der von der Soziologin Göle vertreten wird, betrachtet diese Phase als Befreiung der türkischen Gesellschaft von einem elitären politischen Zentrum. Diese Phase wird als die Geburtsstunde einer Zivilgesellschaft verstanden, deren autonome Kräfte von einem strengen und autoritären *Vater Staat* zuvor unterdrückt worden seien. Sie spricht von einem Anspruch auf Mündigkeit seitens der Gesellschaft, der sich hier ausdrücke. Die Geburt der türkischen Zivilgesellschaft mit ihrer *Vielfarbigkeit*, *Vielstimmigkeit* und *Vielfältigkeit* werde fröhlich gefeiert. In ähnlichem Sinne thematisiert ein gängiger (post-kemalistischer) Ansatz den Wandel als Zusammenbruch des Modernisierungsversprechens des Kemalismus. Dieselbe Periode wird als Protest, als Aufstand der Massen gegen die strenge Modernisierungsideologie des Zentrums interpretiert, als Explosion einer autonomen kulturellen Sphäre in der bisher existierenden kemalistischen Hochkultur-Hegemonie.

Bei Gürbileks Ansatz sehen wir die Koexistenz zweier unterschiedlicher Machttypen. Der Zusammenhang zwischen Diskurspraxen und die Rolle staatlicher und gesellschaftlicher Machtpraxen, die diese Diskurse erzeugen, bleiben bei ihr allerdings unklar. Der zweite Ansatz, vertreten durch die Soziologin Göle, unterliegt der Annahme, die öffentliche Sphäre sei eine friedliche Diskurs- und Praxensphäre der sozialen Bewegungen – unabhängig von Machtverhältnissen. Mit ihrem hermeneutischen Ansatz gelangen ihr erfolgreiche Interpretationen des Selbstverständnisses und der Selbstbeschreibungen der sozialen Akteure, ihre Arbeiten gewinnen aber dadurch stark kulturalistische Züge. Der dritte Ansatz, der als post-kemalistisch bezeichnet werden kann, geht vom Scheitern des kemalistischen Projekts und der damit verknüpften Rückkehr der Unterdrückten aus.⁷ Hier liegt die Annahme zugrunde, es existiere eine autonome kulturelle Sphäre und eine authentische traditionelle Identität des Volkes. Im Schlusskapitel dieser Arbeit thematisiere ich den umfangreichen Wandel des sozio-kulturel-

7 Dazu zählen die Thesen und Arbeiten der an der freien Marktwirtschaft orientierten Kolumnisten Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Mehmet Barlas sowie der liberal-demokratischen Intellektuellen Ali Bayramoğlu und Etyen Mahçupyan. Des Weiteren können auch die Arbeiten der islamischen intellektuellen wie Mehmet Ali Bulaç und Abdurrahman Dilipak dazu gezählt werden.

len Bereichs erneut und entwickle – in Anlehnung an Gramscis kulturellem Hegemoniebegriff – einen umfassenderen Erklärungsansatz dafür.

IV.3 DIE WURZELN UND ANHÄNGER DES ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURSES

Die weitgehende Popularisierung des Zivilgesellschaftsdiskurses in akademischen⁸ und politischen Öffentlichkeiten in der Periode nach 1980⁹ ist leicht an den vielen Büchern und Aufsätzen mit diesem Begriff im Titel¹⁰ zu erkennen. Darüber hinaus gab es zahlreiche Symposien und Kongresse.¹¹ Im Jahr 1996 wurde von der Stiftung für Geschichte ein Handbuch der türkischen Nichtregierungsorganisationen veröffentlicht.¹² Hinzuzurechnen sind außerdem die zahlreichen Diskussionsrunden, Foren usw. in den türkischen Fernsehkanälen, an denen sich die meisten Politikern beteiligten und die Begriffe *Zivilgesellschaft* und *Nichtregierungsorganisation* wie wertlose Münzen gehandelt wurden. Ebenso verhält es sich mit Veröffentlichungen in den Printmedien.

Die häufigere Verwendung des Zivilgesellschaftsbegriffs fällt zusammen mit der Unterdrückungsperiode des Staats: Während Parteien, Gewerkschaften und Vereine verboten und geschlossen werden, gehören die Zivilgesellschaftsinstitutionen zur Tagesordnung. Der Politologe Aydın Uğur, der die Verbreitung des Begriffs in derselben Periode ansiedelt, stellt fest, dass die erste Begegnung der

8 Auch von dem Historiker Zafer Toprak wird darauf hingewiesen, dass die Verwendung des Zivilgesellschaftsbegriffs in akademischen Kreisen erst in den 1980er-Jahren begann. Toprak schreibt, dass bei den Intellektuellen in den 1960er-Jahren der Terminus des *asiatischen Produktionsmodus*, in den 1970er-Jahren der Begriff des *Weltwirtschaftssystems* und in den 1980er-Jahren der Begriff der *Zivilgesellschaft* in den Vordergrund tritt (vgl. Toprak 1985: 114).

9 Es gibt Aufsätze, die schon vor 1980 veröffentlicht wurden. Zu nennen wären etwa: Mardin, Şerif (1969): „Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire“ in: *Comparative Studies in Society and History*; ders. (1973): „Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?“ in: *Daedalus* 102; Sunar, İlkay (1974): „State and Society in The Politics of Turkey’s Development“; Küçükömer, İdris (1977): „Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum (Asiatischer Produktionsmodus, Reproduktion und Zivilgesellschaft)“ in: *Toplum ve Bilim*; Heper, Metin (1980): „Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar İlişkisi (Das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie im osmanischen politischen Leben)“ in: *Toplum ve Bilim*.

10 Für eine nicht vollständige Liste der Veröffentlichungen siehe Anhang I.

11 In einer Veröffentlichung der Stiftung für Geschichte (Tarih Vakfı: Üç Sempozyum – Sivil Toplum Kuruluş-ları, 1998) sind allein drei Symposien aus dem Jahr 1994 und zwei aus dem Jahre 1995 zum Thema *Zivilgesellschaft und Nichtregierungsorganisationen* zusammengefasst.

12 Tarih Vakfı: *Non-Governmental Organizations Guide*, İstanbul, 1996.

Massen mit diesem Begriff auf den 22. November 1996 zu datieren sei. An jenem Tag veröffentlichte die Tageszeitung *Hürriyet* eine Schlagzeile mit dem Titel *Die Zivilgesellschaft steht bereit* (im Original: *Sivil Toplum Ayakta*). Der Begriff wird fortan von Gruppierungen unterschiedlichster politischer Ausrichtungen verwendet: zunächst von links-orientierten Demokraten, danach von liberalen Demokraten und einigen Intellektuellen islamischer Gruppierungen und zuletzt von nationalistischen Gruppen (s. Uğur 1998a: 213). Die Unterschiedlichkeit der sozialen Gruppierungen, die an diesem Diskurs teilhaben, gibt Aufschluss über seine Anziehungskraft; seine Versprechungen beinhalten vielleicht eine Art Legitimitätszeugung, da die Anhänger des Zivilgesellschaftsdiskurs per se als Befürworter des Demokratisierungsprozesses in der dominanten Öffentlichkeit gelten.

Drei unterschiedliche Perioden in der Karriere des Zivilgesellschaftsbegriffs werden identifiziert: die Periode zwischen 1965 bis 1975, die Phase zwischen 1975 und 1990 und den Zeitraum nach 1990 bis zum heutigen Datum (s. Uğur 1998a: 217f.). In der ersten Periode wird argumentiert, dass die Zivilgesellschaft in der Türkei nicht existiere. Uğur benennt als Beispiel die Arbeit des links-orientierten Wirtschaftsprofessors İdris Küçükömer, der über die Verschiedenheit der geschichtlichen Entwicklungswege der Türkei und Europa schreibt. Dieser hat eine starke zentralistische Tendenz in der türkischen und osmanischen Politik erkannt, was einer Entwicklung der Zivilgesellschaft im Wege stehe (ebd.). Auch Binnaz Toprak sieht erste Verwendungen des Begriffs in den 1970er-Jahren unter den türkischen, links-orientierten Intellektuellen, die angesichts der Entwicklungen in der ehemaligen Sowjetunion dazu gezwungen waren, die eigene politische Positionierung neu zu reflektieren und so versuchten, mit Rekurs auf den Gramscianischen Zivilgesellschaftsbegriffs, sich intellektuell und politisch neu zu orientieren. Gleichzeitig notiert sie, dass die Verwendung des Zivilgesellschaftsbegriffes auf eine kleine linke Gruppe beschränkt war, die selbst von anderen, auch eher links-orientierten Intellektuellen nicht ernst genommen worden war:

„The discovery of civil society as an important concept had come from within The Turkish left in the 1970s by some of leftist intellectuals who had come to view The Soviet State as repressive mechanism of the party bureaucracy and sought alternative views of state and society in socialist systems such as the Political thought of Gramsci: However, in the contrived politics of the left at the time, this concern was limited to only a few, whose views were considered to be eccentric and certainly marginal. It was only after 1980 that

the Left showed serious interest in philosophical debates about civil society.“ (Toprak 1996: 95)

In der Periode von 1975 bis 1990 kommt bei der Verwendung des Begriffs Sehnsucht bzw. der Wunsch nach einer Zivilgesellschaft zum Ausdruck, wobei Uğur feststellt, dass die Verwendung des Begriffs in dieser Periode auf einige links-orientierte, emanzipatorische AutorInnen beschränkt bleibt; er nennt als Beispiel die Zeitschrift *Birikim*¹³ (s. Uğur 1998a). In der dritten Periode, die mit den 1990er-Jahren einsetzt, wird nicht mehr die Abwesenheit, sondern das Vorhandensein einer Zivilgesellschaft thematisiert und nach einer politischen Strategie gerufen (s. ebd.).

Es muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass ein zweiter, älterer Diskurs existiert, der den Zivilgesellschaftsdiskurs die ganze Zeit begleitete. Dieser schuf eine günstige Basis für die Verwendung des Zivilgesellschaftsarguments und dem neueren Diskurs damit zu seiner Legitimität verhalf. Im Folgenden wird auf diesen begleitenden Diskurs eingegangen.

IV.3.1 Der *Starker-Staat-Diskurs*

Der *Starker-Staat-Diskurs*, manchmal auch als *Tiefer-Staat-Diskurs* (im Original: *Derin Devlet*) bezeichnet, begleitet die meisten der aktuellen politischen Debatten und vertritt im Kern, dass seit der Zeit der Osmanischen Periode eine Tradition des Starken (resp. Tiefen) Staats vorhanden sei, die keinen Raum für die unabhängige Entfaltung gesellschaftlicher Kräfte und des gesellschaftlichen Willens lasse. Dieses Argument wurde im Rahmen des Zentrum-Peripherie-Modells entwickelt und es gibt viele VerteidigerInnen des Starken-Staat-Diskurses und entsprechend viele Beispiele.¹⁴ Eine aktuelle Verwendung dieses Ansatzes finden wir in den Arbeiten von Levent Köker. Er beschreibt wie folgt den Diskurs um den Starken-Staat bezogen auf das Osmanische Reich:

13 Die im Jahr 1974 gegründete, monatlich erscheinende „sozialistische Kulturzeitschrift“ *Birikim* (türk.: Akkumulation) gehört mit ihren gesellschaftspolitischen Analysen und politischen Beiträgen zu den zentralen Meinungsmachern in der linksoppositionellen Szene in der politischen Öffentlichkeit der Türkei.

14 Die beiden türkischen Wissenschaftler, in deren Arbeiten dieser Ansatz von großer Bedeutung ist, sind Serif Mardin und Metin Heper (s. Şerif Mardin: „Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?“ *Deadalus*, Winter 1973 und ders.: „Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire“, *Comparative Studies in Society and History* 11 (June 1969); sowie Metin Heper: „The State tradition in Turkey (Walkington, England, The Eothen Press, 1985). Auf Mardins Thesen bezüglich der Zivilgesellschaft wird auf den folgenden Seiten näher eingegangen.

„Many observers of Turkish Society and Politics have pointed out that Turkey has strong state tradition deeply entrenched in its particular historical experience. The cultural-ideological justification of this tradition has been developed from within an islamized version of a Platonic worldview in which the strength of the state has been assumed to be identical with the political rectitude of rulers – as-guardians. In this deeply rooted understanding of the state, it has been thought that the ‚true order of religion‘ that is, the true order of morality, is inseparably connected to the ‚true order of the world‘. This was the classical historical legitimation formula for the Ottoman State, which has been remarkably successful in uniting auctoritas (the unity of religion) and protestus (state) in the single house of Sultan.“ (Köker 1997: 67)

Köker sieht diese Tradition auch in der Periode der Türkischen Republik, im Kemalismus wirksam:

„In contrast to the formation of a state-civil society distinction, a precondition for checking and balancing the despotic potentials of state power, Kemalist republicanism assigned to the state a dominant role not only in the economy, but also in the field of identity formation, best summarized by the idea that the state will regulate the ideas of the people to secure the formation of a new national consciousness obedient to and in the service of the new state.“ (Ebd.: 68)

Dagegen vertritt die Politologin Binnaz Toprak die These, dass trotz einer starken Staatstradition auch die Anwesenheit einer aktiven zivilen Reaktion seitens der Gesellschaft zur Kenntnis genommen werden muss. Sie fasst die Karriere des Starker-Staat-Diskurses wie folgt zusammen:

„The Turkish scientists, writing on state – society relations, have longed talked about a dominant centre and weak periphery, dating back to the Ottoman period. In this conception of the coercive state with centuries of bureaucratic tradition behind it, the centre is perennially suspicious of civil society, which it tries to co-opt, control or suppress. This strong state does not allow the formation of societal consensus, which might emerge if organized social forces were permitted to decouple from an authoritarian centre and, in their attempts to gain autonomy from it, eventually agree on the fundamentals of civil rights and pluralist reconstruction of power relations.“ (Toprak: 1996: 89)

Toprak unterscheidet zwischen zwei Auffassungen des Begriffs: Einmal wird Zivilgesellschaft nur als eine dem Staat gegenüber autonome Sphäre verstanden. Eine zweite Definition, der Toprak folgt, beschreibt Zivilgesellschaft als Ge-

samtheit der unterschiedlichen und konfliktreichen Interessenslagen, die um die politische Macht konkurrieren. Dazu stellt sie fest, dass:

„[...] views which emphasize the legacy of a strong state tradition in Turkey need to be balanced by one and a half century struggle to limit the state power, which has become an equally strong legacy.“ (Ebd.: 91)

Topraks These stellt gleichzeitig eine Kritik an den undifferenzierten Argumenten der post-kemalistischen Geisteswissenschaftler dar, die rückblickend aus der heutigen Staat – gegen – Zivilgesellschaft – Debatte, die osmanische und die republikanische Vergangenheit neu-interpretiert und umgeschrieben haben. Gegen die These, dass ein starker Staat im Osmanischen Reich und während der Republik das Gedeihen der zivilgesellschaftlichen Kräfte unterdrückt haben soll, argumentiert Toprak, dass die türkische Gesellschaft ohne eine legale Infrastruktur und die Integrationsfunktion des türkischen Staats gerade wegen der Spaltungen im zivilgesellschaftlichen Bereich schon längst auseinander gefallen wäre. Als Beweis führt sie das Beispiel des gesellschaftlichen und politischen Chaos an, das vor 1980 herrschte:

„The country seemed to be ruled by the forces of ‚civil society‘, which was civil only in terms of its autonomy from the state. Otherwise it lacked tolerance for different views, a consensus of fundamental principles and a commitment to legal procedures.“ (Ebd. 94)

Deswegen interpretiert Toprak auch den Militärputsch von 1980 als eine Stärkung des Staats gegenüber der Zivilgesellschaft.

IV.4 BESTANDTEILE DER ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURSE

Die Soziologin Nilüfer Göle beklagt, dass sie nicht ernst genommen wurde, als sie begann mit dem Begriff der Zivilgesellschaft zu arbeiten: „Als ich damals noch eine Studentin war, hatte meine Arbeit über Zivilgesellschaft Überraschung ausgelöst, man machte sich sogar über mich lustig: Man sagte: ‚Welche Zivilgesellschaft? Gibt es eine Zivilgesellschaft in der Türkei?‘“ (Göle 1998: 114). Diese Reaktionen sind auch mit der Tatsache zu erklären, dass der Begriff Zivilgesellschaft vor 1980 nicht so häufig verwendet wurde und wenn, dann nur in akademischen Texten; erst nach 1980 wurde das anders. Eine ähnliche Begriffskarriere hat der Begriff Zivilgesellschaftsorganisationen (bzw. Nichtregierungsorganisation; NGOs) in der Öffentlichkeit. Nach den 1980er- und insbesondere in

den 1990er-Jahren sprechen viele von Zivilgesellschaftsinstitutionen (im Original: *Sivil Toplum Kuruluşları*); vor 1980 war dies nicht der Fall. Murat Çelikkan, der selbst aktiv für Nichtregierungsorganisationen arbeitete,¹⁵ macht uns auf die Veränderungen der Verwendungsweise des Begriffs in diesen Zeiträumen aufmerksam:

„[...] Zivilgesellschaftsinstitution im heutigen Sinne ist eigentlich ein Begriff, der nach 1980 Verbreitung fand. Diese Institutionen, die wir vor dem [Militärputsch vom] 12. September 1980 als demokratische Massenorganisationen [im Original: *Demokratik Kitle Örgütleri*] bezeichneten, werden trotz ihres unveränderten Charakters heute Zivilgesellschaftsinstitutionen genannt.“ (Çelikkan 1998: 44; ÜAAR)¹⁶

Aydın Uğur stellt fest, dass der Begriff im türkischen Kontext alle drei unterschiedlichen Vereinsformen umfasst, die im Englischen als *voluntary associations* (Freiwilligen-Organisationen), als *grass-roots organizations* (Graswurzel-Organisationen) und *non-governmental organizations* (Nichtregierungsorganisationen) unterschieden werden. Darüber hinausgehend unterscheidet er zwischen den Nichtregierungsorganisationen und den anderen Gruppierungen: Während NGOs sich auf der Ebene offizieller Staatsinstitutionen verorten und auf eine Transformierung des Bereichs, in dem sie aktiv sind, abzielen würden, schreibt er den Freiwilligen-Organisationen einen eher lokalen Charakter zu; sie erfüllten entsprechende Bedürfnisse, verfolgten aber nicht das Ziel einer Transformierung des Lebensbereichs, in dem sie aktiv sind. Zivilgesellschaftsinstitutionen dagegen hätten beide Ziele: Sie würden die Bedürfnisse erfüllen, in dem sie ihren Dienst leisteten, würden aber auch die Bereiche transformieren, in denen sie aktiv sind (s. Uğur 1998a: 222).

Nach einer Statistik aus dem Jahr 1995 gab es zu diesem Zeitpunkt 54.987 Zivilgesellschaftsinstitutionen in der Türkei (s. Toprak 1996: 104). Eine Schätzung der Stiftung für Geschichte kommt auf rund 60.000 Zivilgesellschaftsinstitutionen (s. Silier 1998: 3). Tarhan Erdem, ein ehemaliger Parlamentsabgeordneter, korrigiert diese Angaben mit dem Verweis, dass sich unter diesen ca. 40.000 Vereine für den Bau neuer Moscheen befinden (s. Erdem 1998: 17). Die vorhan-

15 Er ist einer der Gründer des Menschenrechtsvereins und arbeitet in der Menschenrechtsstiftung, der Helsinki Bürgerinitiative und der Stiftung für Sozialforschung.

16 Die hier und im Folgenden zitierten Paragraphen sind Gesprächsprotokolle der ersten drei Symposien zu Zivilgesellschaftsinstitutionen, die durch die Stiftung für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Türkei organisiert wurden und zwischen 1994 und 1995 in Istanbul stattfanden. Die Transkriptionen der Symposiumsbeiträge wurden im Jahr 1998 von der Stiftung als Buch herausgegeben (s. Tarih Vakfı (1998): *Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları*).

denen Zivilgesellschaftsinstitutionen lassen sich wie folgt unterteilen: 3.650 von ihnen sind Stiftungen (s. Uğur 1998a: 222), 80 weitere Gewerkschaften, die nach einer Statistik aus dem Jahr 1992 ca. 3,5 Millionen Arbeiter (von insgesamt ca. 5 Millionen Arbeitern) repräsentieren. Die Unternehmen und der Handel sind in der Industrie- und Handelskammer organisiert. Zusätzlich gibt es drei weitere große Unternehmerorganisationen, jede von ihnen vertritt eine unterschiedliche Ideologie: *TÜSİAD* ist die einflussreichste Unternehmerorganisation; *MÜSİAD* repräsentiert islamisch orientierte Unternehmern und eine weitere Organisation ist die *Association Of Young Businessmen* (Toprak 1996: 104f.). Murat Çelikkan untersucht auch die Situation der Zivilgesellschaftsorganisationen nach dem Militärputsch in einem historischen Rückblick:

„Durch den Militärputsch vom 12. September erlitten diese Organisationen einen sehr großen Rückschlag. Ein wichtiger Teil der Gewerkschaften und der demokratischen Massenorganisationen wurde verboten. Es gab viele Gerichtsbeschlüsse, die Aktivitäten vieler Berufsverbände waren bis die Achtzigerjahre eingeschränkt. Die Leute, die nach den Achtzigerjahren keine Gelegenheit hatten, sich zu organisieren, begannen, um ihre Rechte und ihr Leben zu schützen, zunächst selten, danach immer öfter, sich überwiegend in Vereinen zu organisieren. Einer aus einer Vielzahl möglicher Gründe dafür ist vielleicht, dass wir nach den Achtzigerjahren beobachten, dass die Konflikte sich verschärften, es aber keine entsprechenden Strukturen oder Institutionen gab, um diese Konflikte zu bearbeiten. [...] Um sich versammeln zu können, um sich organisieren zu können, muss man sich in der Türkei verfassungskonform und im Einklang mit den Gesetzen bewegen. Das ist der Punkt, an dem das Verhältnis zum Staat beginnt.“ (Çelikkan 1998: 44; ÜAAR)

Unter diesen Voraussetzungen kommt der Gesetzeslage in Bezug auf die Konstituierung zivilgesellschaftlicher Institutionen eine besondere Rolle zu, wie Çelikkan betont:

„Der 33. Artikel der Verfassung besagt, dass jeder ohne besondere Erlaubnis das Recht hat, sich zu organisieren. Dennoch wird gleich anschließend in Paragraph 13 dieser Artikel, werden diese Rechte eingeschränkt. [...] Grund- und Freiheitsrechte bei Aktivitäten, die sich besonders gegen ‚die unteilbare Einheit des Landes, die nationale Unabhängigkeit, die Republik und die nationale Sicherheit, den allgemeinen Frieden, das Interesse der Öffentlichkeit und die allgemeinen Sitten und Gesundheit‘ richten, können beschnitten werden. Es bleibt jedoch nicht bei diesen Einschränkungen. Politische Aktivität ist für Zivilgesellschaftsorganisationen verboten und es ist ebenso verboten, mit anderen Gewerkschaften, Stiftungen und anderen Vereinen gemeinsame Aktivitäten zu starten. Der Abschnitt 2098 des Vereinsgesetzes beinhaltet auch Einschränkungen zu bestimmten sozi-

alen Gruppierungen. Zu diesen zählen: Lehrer, Abiturienten, die Angestellten öffentlicher Einrichtungen sowie Angehörige des Militärs. Zusätzlich bestehen Beschränkungen für Leute, die aus politischen oder ideologischen Gründen verurteilt wurden. Vereine, die Ziele eines regionalen, religiösen, ethnischen oder Klassen-Separatismus verfolgen, dürfen sich nicht organisieren. [...] Soweit zu den Einschränkungen von Organisationen. Aber es ist ja auch so, dass der Anlass, sich zu organisieren, viel mit Gedankenfreiheit und Artikulationsfreiheit zu tun hat. Im Artikel 25 der Verfassung wird Redefreiheit gewährt. In Artikel 22 wird das Kommunikationsrecht, in Artikel 28 die Presse- und Verteilungsfreiheit geregelt. Dennoch, wie ich eben oben festgestellt habe, gibt es ähnlich ambivalente, große Einschränkungen. Diese bestehen nicht nur aus dem Verfassungs- und Vereinsrecht, dem Versammlungs- und Demonstrationsgesetz. Zusätzlich zu diesen sind die Gesetze zur Beleidigung von Atatürk, der Gedanken- und Organisationsfreiheit, das Militärstrafrecht und das Kriegsgesetz, das Anti-Terror-Gesetz, das Pressegesetz und die Gesetze, welche die Aufgaben und Vollmachten der Polizei regulieren, sowohl für die Meinungs- und Gedankenfreiheit sowie für die Organisationen große Behinderungen.“ (Çelikkan 1998: 44ff.; ÜAAR)

Der Begriff der *Zivilgesellschaft* taucht in den politischen und akademischen Debatten im Zusammenhang mit folgenden Begriffen auf: *Pluralismus*, *Rationalität*, *Demokratisierung*, *Verhältnis zwischen Staat und Individuum*, *Islam und Stiftungstradition im Osmanischen Reich*, *Differenz*, *Toleranz*, *Verschiedenheit der Identitäten*, *soziale Bewegungen* und *Multikulturalismus*. Im Folgenden werde ich auf diese Begrifflichkeiten einzeln eingehen.

IV.4.1 Differenz, unterschiedliche Identitäten, Vielstimmigkeit und Pluralismus

Im Diskurs um die Zivilgesellschaft wird für Pluralismus und Vielstimmigkeit plädiert, begleitet von dem Wunsch nach Anerkennung der Differenzen und der unterschiedlichen Identitäten. Der Politikwissenschaftler Aydın Uğur behauptet in einem Gespräch über den Beitrag der Zivilgesellschaft zur Demokratie in einem Land, dass eine Zivilgesellschaft auf hohem Niveau auch bestimmte Möglichkeiten für das Land eröffne:

„In so einer Gesellschaft herrscht das Pluralismusprinzip: ‚Pluralismus‘ ist ein Prinzip, das besagt, dass die Verschiedenheit der Reichtum einer Gesellschaft ist, und um diese Verschiedenheit nicht verloren gehen zu lassen, muss es als normal befunden werden, dass unterschiedliche Gedanken und unterschiedliche Identitäten existieren; dass die Leute einen Anspruch auf Differenz haben und darauf, in der öffentlichen Sphäre ihre Stimme zu

erheben und sich zu organisieren, um ihre eigenen Wünsche zu artikulieren. Das ist ein moralischer Vorschlag, der einem demokratischen System zugrunde liegt.“ (Uğur 1998b: Einleitung; ÜAAR)

Nilüfer Göle ist eine weitere Autorin, die die Bedeutung des Pluralismus besonders betont. Sie befasst sich mit dem Verhältnis zwischen Zivilgesellschaft und Revolution und kommt zum Schluss, dass Revolution und Zivilgesellschaft sich gegenseitig ausschließen. Zivilgesellschaftsinstitutionen unterscheiden sich von revolutionären Bewegungen durch ihren Pluralismus akzeptierenden Charakter:

„[...] Zivilgesellschaftsinstitutionen sind Bewegungen von unten nach oben, deren Aktivitäten auf einen bestimmten Bereich beschränkt sind und die den Pluralismus akzeptiert haben. In diesem Sinne enthält dieser Ansatz, ideologisch betrachtet, eine bestimmte politische Kultur. [...] Diese besagt, dass die Akzeptanz des Pluralismus und ein Wandel von unten nach oben durch Kommunikationsnetzwerke mit anderen vorstellbar sind. Gleichzeitig ist die Gründung der horizontalen Beziehungen wichtig.“ (Göle 1998a: 116; ÜAAR)

Göle beschreibt den Aufstieg ethnischer Bewegungen und deren Unabhängigkeit vom Nationalstaat und verweist in diesem Zusammenhang auf die Entstehung eines neuen Demokratieverständnisses, das nicht auf Gleichberechtigung, sondern auf Differenz und Identität basiert:

„Betrachtet man westliche Gesellschaften, so sieht man, dass die Dynamik des gesellschaftlichen Wandels auf dem Prinzip der Gleichberechtigung beruht. Ich sage ‚Prinzip‘, weil es nicht so wichtig ist, ob es in der Wirklichkeit Gleichberechtigung gibt. Dennoch lassen sich alle sozialen Bewegungen, von der sozialistischen Bewegung bis zur Bürgerbewegung, im Grunde die ganze westliche Geschichte, mit Bezug auf dieses Gleichberechtigungsprinzip untersuchen. [...] Aber heute liegt niemandes Herz an der Gleichberechtigung. Gleichberechtigung reicht den Leuten nicht mehr, denn aus Gleichberechtigung kann Unterdrückung entstehen. Gleichberechtigung kann dazu führen, dass manche Identitäten unterdrückt werden. Deshalb steht hinter den heutigen sozialen Bewegungen nicht das Gleichberechtigungsprinzip, sondern das Identitäts- und Differenzprinzip.“ (Göle 1998a: 117; ÜAAR)

Wenn es um Identität und Identitätskrise in der Türkei geht, kritisiert Göle den türkischen Nationalismus als reaktionär. Die Gründe dafür sieht sie in einem ungesunden Verhältnis zwischen dem Westen und der Türkei: „Gegenüber dem Westen haben wir meiner Meinung nach einen (Minderwertigkeits-)Komplex. Wir müssen uns von dem befreien. Vielleicht ist die Befreiung von diesem

Komplex ein möglicher Weg, noch mehr über unsere eigene Identität zu forschen.“ (Göle 1998a: 129; ÜAAR). Göle argumentiert, dass Pluralismus und Diversifizierung nicht als bezeichnende Charakteristik der türkischen Modernisierung gesehen werden könne, was gleichzeitig in den *Vier Phobien* des türkischen Nationalismus zum Ausdruck komme:

„Die westliche Moderne, die auf der Aufklärung und der Industriegesellschaft fußt, hat neben rationalistischen und positivistischen Werten auch die vom Individuum ausgehenden liberalen Werte herausgebildet, die durch religiöse und traditionelle Glaubensvorstellungen geformten Gemeindebeziehungen umgewandelt und eine heterogene differenzierte plurale Gesellschaftsstruktur geschaffen. Der türkische Modernisierungsprozess, der neben dem Staat dem Individuum, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Markt keinerlei Autonomie zuerkennt, ist hingegen auf den Prinzipien der Zivilisation und des Nationalismus errichtet. Statt lokale und originelle kulturelle Werke und Identitäten zu fördern, stellt sich die nationalistische Ideologie gegen *Pluralismus und Liberalismus*, die individuellen und unterschiedlichen Interessen zum Ausdruck verhelfen könnten. Die Unsicherheit, die der periodisch auftretende Neo-Kemalismus im Namen „nationaler Interessen“ gegenüber der Marktwirtschaft an den Tag legt, seine Fremdheit gegenüber Liberalismus und Individualismus sind Anzeichen dafür, dass die nationalistische Ideologie im Widerspruch zum *Pluralismus der bürgerlichen Gesellschaft* steht. Man kann sogar behaupten, dass vier autonome Bereiche, die außerhalb der Reichweite des staatlichen Willens liegen (Liberalismus, Sharia, kurdische Ideologie und – in der Vergangenheit – Kommunismus) die vier Grundphobien des türkischen Nationalismus sind. Kurz gesagt ist die türkische Modernisierung nicht aus der unternehmerischen und schöpferischen Kraft einer auf *Diversifizierung und Pluralismus* gegründeten bürgerlichen Gesellschaft erwachsen. Im Gegenteil, sie ist ein Zivilisationsprojekt, das die lokalen Verflechtungen und traditionale Werte ausklammert. Der lokale Islam, dem rationalistische und positivistische Werte fremd sind, wurde im Rahmen dieses Zivilisationsprojekts aus der geschichtlichen Entwicklung verstoßen.“ (Göle 1995a: 161)

Als Quellen des Pluralismus in der türkischen Gesellschaft benennt Göle (s. o.) die originellen kulturellen Werte und den lokalen Islam – und damit sind die Themen des folgenden Abschnitts benannt.

IV.4.2 Islam und Stiftungstradition im Osmanischen Reich

Einige AutorInnen verweisen auf Vorläufer heutiger Zivilgesellschaftsinstitutionen, die bereits im Osmanischen Reich existierten, wie etwa religiöse Sekten, die mit der Gründung der Republik verboten wurden:

„Es ist sehr interessant, aber in der osmanischen Periode sind die religiösen Sekten wie heutige Zivilgesellschaftsinstitutionen. Die religiösen Sekten waren gleichzeitig auch das Oppositionszentrum gegenüber der zentralen politischen Macht. Wenn gefragt wird, welche Zivilgesellschaftsinstitutionen es im Osmanischen Reich gab, muss zunächst von den religiösen Sekten gesprochen werden, dann wären die Stiftungen zu erwähnen – es gab keine anderen, weil der Staat sie nicht erlaubt hat.“ (Aybay 1998: 53)

Auch Engin Ural¹⁷ verweist auf die Stiftungen im Osmanischen Reich, um zu zeigen, dass die Türkei schon eine Tradition von Zivilgesellschaftsorganisationen hat:

„In der türkisch-islamischen Gesellschaft und in unseren Traditionen gibt es seit hundert Jahren eine Stiftungstradition, es gibt eine Vereinstradition. Deswegen sind der türkischen Gesellschaft die Begriffe nicht fremd“ (Ural 1998: 74).

Göle interessiert sich nicht für die religiösen Sekten in der Geschichte, stattdessen begreift sie die heutigen islamischen Bewegungen als Soziale Bewegungen und damit als Teil einer Zivilgesellschaft:

„Islamische Bewegungen sind eigentlich ein Teil der Zivilgesellschaft, man muss es auch so sehen. Wenn islamische Bewegungen betrachtet werden, wird erkennbar, dass sie sich sehr von unten nach oben organisiert haben und in ihren eigenen Organisationen und Vereinen eine entsprechende Vielfalt existiert. Sie haben politische Parteien, sie haben Vereine und auch Stiftungen, vor allem letztere sind sehr aktiv. Deswegen wäre es falsch, islamische Bewegungen aus der Zivilgesellschaft auszuschließen.“ (Göle 1998a: 127f.; ÜAAR)

Befragt nach der Angst vor dem Fundamentalismus, konstatiert Göle:

„Wenn wir uns gegenüber einer existierenden Zivilgesellschaft sicher sind, werden wir auch unsere Angst vor dem Islam überwinden. Ich denke wirklich, dass uns die Angst vor dem Islam paralyisiert. Weil sie zu einer so großen Obsession geworden ist, können wir uns nicht mehr bewegen. [...] Als eine Person, die über dieses Thema gearbeitet hat, weiß ich von eigenen Erfahrungen zu berichten. Allein die Tatsache, darüber zu schreiben, wurde dahingehend kritisiert, dass ich das Thema legitimieren würde. Wir bevorzugen es, dies alles zu übersehen, am besten wird das Thema totgeschwiegen. Auch die kurdische Frage wurde lange so behandelt. Sie werden sich wieder daran erinnern, als wir das erste Kopftuch und den ersten Schleier gesehen haben, wir gesagt haben, die sind Araber. [...]

17 Engin Ural war zur Zeit des Symposiums Mitglied der türkischen Umweltstiftung.

Deswegen ist es wichtig, unsere Probleme zu benennen, um zu sie erkennen.“ (Göle 1998a: 128; ÜAAR)

Göle begründet die gesellschaftliche Angst vor dem Islam mit Identitätsproblemen in der Türkei und sieht die Lösung in einem Prozess, in dem die türkische Gesellschaft ihre muslimische Identität definiert und sich mit dieser Identität versöhnt (vgl. Göle 1998a:129).

IV.4.3 Das Verhältnis zwischen Staat und Individuum

Neben dem Verständnis von Zivilgesellschaft als autonomer Sphäre außerhalb des Staats (und auch gelegentlich gegenstaatlich) wird der Staat selbst zum Thema: In diesem Diskurs wird auf das Verhältnis zwischen Staat und Individuum Bezug genommen. Meistens wird auf Machtfragen und die zentralistische Tradition des Staats sowie auf das unausgeglichene Verhältnis zwischen Staat und Individuum aufmerksam gemacht:

„(E)s ist eine geteilte Wahrheit, dass der Staat einen breiten und mächtigen Einfluss auf das gesellschaftliche Leben hat. Jene Sphäre dagegen, die nicht vom Staat berührt wird, ist sehr beschränkt und hat sich sehr langsam entwickelt, wobei die Entwicklung sehr oft unterbrochen worden ist. [...] Ich glaube, es gibt schon einen Zusammenhang zwischen den Tatsachen, dass einerseits der Staat so mächtig ist und dass andererseits die Organisation der Bürger so schwach ist. Um ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen Staat und Individuum zu erreichen und damit günstige Bedingungen für die Entwicklung des Individuums, für seine Suche, für seine Hobbys, für sein Recht auf Schutz der persönlichen Rechte und seinen Wunsch, sich als Lobbyist zu organisieren, wird die einflussreiche, mächtige und aktive Existenz der Zivilgesellschaftsinstitutionen benötigt.“ (Silier¹⁸ 1998: 4.; ÜAAR)

Im Zusammenhang von Organisation und Gedankenfreiheit verweist Murat Çelikkan auf den monolithischen Charakter des Staats:

„Der monolithische Charakter des türkischen Staats und des Staatsverständnisses ist weder für die Gedanken- und Organisationsfreiheit noch für die Dezentralisierung und Teilung der Staatsmacht günstig.“(Çelikkan 1998: 46.; ÜAAR)

18 Orhan Silier ist zur Symposiumszeit der Generalsekretär der türkischen Stiftung für Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte.

Ähnlich thematisiert der Rechtswissenschaftler Aydın Aybay den Staat seit der Zeit des Osmanischen Reichs und er macht das heutige Staatsverständnis dafür verantwortlich, dass die Individuen so wenig Freiheit haben:

„In Bezug auf unsere Gesellschaft, sowohl in der osmanischen Periode als auch während der türkischen Republik, herrscht die Meinung vor, dass vor allem eine große Beschränkung der individuellen Freiheitssphäre notwendig sei. Egal was in unserem Verfassungsrecht steht, es sind dem Individuum im Wesentlichen keine Freiheiten zugedacht und das ist so, weil unser Staatsverständnis so ist. Das beste Beispiel dafür ist unsere Verfassung von 1982.“ (Aybay 1998: 53; ÜAAR)¹⁹

IV.4.4 Rationalität

In welchem Zusammenhang wird Rationalität thematisiert, wenn von Zivilgesellschaft gesprochen wird? Aydın Uğur hebt die Bedeutung der Anerkennung von Differenz, und den rationalen Dialog als Basis für den Demokratisierungsprozess hervor:

„Die Anerkennung existierender Differenzen und das Akzeptieren ihres legitimen Lebensrechts führt eine Weile später zum Dialog. Diese Mühe zum Dialog hingegen macht den Weg frei zu einer Freiheit der Vorschläge, die auf Vernunft basieren. Dieser rationale Dialog in seiner Gewohnheitsform bildet den Kern der Demokratie.“ (Uğur 1998b: Einleitung; ÜAAR)

Auch die Philosophieprofessorin Zeynep Davran betont die wichtige Rolle des rationalen Handelns und der Philosophie:

„Das Wesentliche an der Aufklärungsphilosophie ist Zweifel, Kritik, Bewusstsein und ein bewusstes, intensives, systematisches und konsistentes Gedankensystem. Es ist die Vernunft und die Rationalität. Dies findet seinen Ausdruck nur in der Wissenschaft und der Philosophie. Ich glaube nicht, dass es möglich wäre, dass Zivilgesellschaftsinstitutionen wachsen, wo es keine Rationalität, in diesem Sinne keine Philosophie gibt. [...] In einer Gesellschaft, wo Philosophie als nicht wichtig erachtet wird, wo es Leute gibt, die, wenn sie Probleme haben, sich an Geistliche wenden, um deren Rat und Unterstützung zu finden, in solchen Gesellschaften können Diskussionen nur Anarchie, Gewalt und Unnützes auslösen.“ (Davran 1998: 34; ÜAAR)

19 Nach dem Militärputsch wurde eine neue Verfassung mit der Begründung eingesetzt, dass die bis dato gültige Verfassung aus dem Jahre 1960 – um eine gängige Formulierung aufzugreifen – *eine Nummer zu groß* für die türkische Gesellschaft gewesen sei.

Ähnlich wie Uğur verbindet Davran Rationalität mit Dialog und einem demokratischen Prozess:

„Rationalität bedeutet auch Gleichberechtigung und Demokratie (mithilfe der Rationalität). Wir können anfangen, herrschende politische und moralische Werte und Institutionen in der Gesellschaft, in der wir leben, zu kritisieren und in Frage zu stellen. Dieses Infragestellen zwingt die regierenden Personen und Institutionen, über sich selbst kritisch nachzudenken und sich gegenüber dieser Kritik zu legitimieren. Dies führt zu einem Dialogbedürfnis zwischen Regierenden und Regierten, was auch den Weg zur Demokratie weist und deren Kern darstellt.“ (Davran 1998: 35; ÜAAR)

IV.4.5 Soziale Bewegungen

Im Kontext des Aufkommens *alternativer Modernitäten* und einer globalen Zivilgesellschaft bezieht die Soziologin Göle sich auf soziale Bewegungen. Sie behauptet, dass in einer neuen gesellschaftlichen Epoche soziale Bewegungen die Hauptakteure sein werden:

„Die Neuen Sozialen Bewegungen verändern auch die Definition der Modernisierung. Vielleicht leben wir in einer Übergangsphase, in der jene Themen, die wir zusammen mit der industriellen Zivilisation denken, die auf dem parlamentarischen System basieren und die Ausbeutung und Ökonomie zum Thema der Politik machen, wo Bürgerschaft als universales Zugehörigkeitsgefühl reicht, vorbei sind. Die Sozialen Bewegungen sind die Hauptakteure dieser Übergangsphase, weil sie die Legitimität des Nationalstaats in Frage gestellt haben, weil sie neue Entwicklungsmodelle vorgeschlagen haben und weil sie durch neue Organisationsformen die Grenzen zwischen öffentlicher und privater Sphäre verändert haben.“ (Göle 1998a:118; ÜAAR)

Neue Soziale Bewegungen spielen in der globalen Zivilgesellschaft eine zunehmende Rolle. Göle sieht auch Parallelen in Bezug auf Soziale Bewegungen in der Türkei: „Frauenbewegung, Frauenvereine, Islamische Bewegungen, die grüne Bewegung und das Bewusstsein der Verbraucher. Sie gemeinsam sind in der Periode nach 1980 plötzlich erschienen.“ (Göle 1998a: 119)

Auf das Thema *Neue Soziale Bewegungen als Hauptakteure der Zivilgesellschaft und Demokratisierungsprozesse* werde ich, sowohl im Hinblick auf allgemein theoretische Ansätze als auch im Hinblick auf die Diskussionen in der Türkei, im Schlussteil näher eingehen.

IV.5 PLURALISMUS IM ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURS

Die Arbeiten von Nilüfer Göle verdienen im Kontext der Zivilgesellschaftsdebatte besondere Aufmerksamkeit. Hierfür lassen sich unterschiedliche Gründe anführen. Göle gehört zu den ersten AutorInnen,²⁰ die über die Zivilgesellschaft in der Türkei geschrieben haben. In ihren Beiträgen vertritt sie eine differenzierte Position, die sich nicht gleich auf den ersten Blick erschließt.²¹ Mit welchem Verständnis von Zivilgesellschaft arbeitet sie? Im Gegensatz zu anderen Autoren, die in der Regel *Zivilgesellschaft* dem Begriff *Staat* gegenüberstellen, versteht sie Zivilgesellschaft im Sinne einer autonomen Sphäre, die sich unabhängig vom Staat konstituiert (s. Tarih Vakfı 1998: 115). Nach Göles Auffassung schließt die zivilgesellschaftliche Sphäre auch die Sphäre der wirtschaftlichen Aktivitäten und die horizontalen Beziehungen unter den verschiedenen sozialen Akteuren und Gruppen mit ein. Sie besteht auf dem ideologisch-ökonomisch autonomen Charakter der Zivilgesellschaft im Vergleich zu der Kategorie des Staates (vgl. Göle 1998a)

Zwei Begriffe – *Pluralität und freie Kommunikation* zwischen den sozialen Akteuren – spielen eine zentrale Rolle in Göles Ansatz. Nach ihrer Auffassung soll diese autonome Sphäre einen neutralen Raum schaffen, damit die Akteure miteinander verhandeln können. Aber solch eine Definition von Pluralität betrachtet nicht den konfliktreichen Charakter der Interaktion zwischen den Akteuren. Sie beklagt in diesem Zusammenhang einen Fehler, der auch schon in der Vergangenheit begangen worden sei, nämlich soziale Phänomene zu sehr zu politisieren: Zivilgesellschaft wird noch einmal zur Geisel der Politik (s. Göle 1991a: 19).

20 Ihre Doktorarbeit wurde 1986 unter dem Titel *Ingenieure und Ideologie. Von den Pionieren der Revolution zu den elitären Erneuerern* (aus dem Französischen (1982) ins Türkische übersetzt) veröffentlicht. Die hierfür geleisteten Feldforschungen wurden vor dem Militärputsch von 1980 durchgeführt. Auf diese Arbeit wird an späterer Stelle nochmals genauer eingegangen.

21 Aufgrund der hervorgehobenen Position ihrer Arbeiten beziehen sich viele AutorInnen auf sie und nehmen teilweise kritisch Stellung. Vor allem der Aufsatz von Yashin kann dabei nicht übersehen werden: Yashin (vgl. 1998), die mit einem Foucaultschen Ansatz, der den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Wissensproduktion und Machtverhältnisse fokussiert, Göles Beiträge analysiert. Sie zeigt auf, wie Göle nicht als neutrale Beobachterin, sondern durch ihre Autorenschaft als Akteurin im Diskurs-Machtspiel durch ihre eigenen Beschreibungen und Analysen auftritt. Trotz der bestechenden Analyse Yashins reicht es meines Erachtens nicht aus, auf die Verstricktheit Göles im Diskursfeld hinzuweisen, vielmehr muss es um eine kritische Analyse von Göles Standpunkt in der Diskussion gehen. Ein weiterer Aufsatz, der sich mit dem politischen Islam auseinandersetzt (vgl.: Ataç, Odman und Tuncer 2000), kritisiert Göles Standpunkt als ahistorisch und wirft ihr vor, dass sie den sozio-ökonomischen Rahmen vernachlässige (vgl. ebd.: 89).

Im Zusammenhang mit Pluralität ist die freie Marktwirtschaft als autonome Sphäre innerhalb der Zivilgesellschaft für Göle zentral. In ihrem Zivilgesellschaftsverständnis sind horizontale Beziehungen, Pluralität, Autonomie, freie Marktwirtschaftsbeziehungen und soziale Bewegungen elementare Bestandteile der Zivilgesellschaft. Um das dargestellte Verständnis von Zivilgesellschaft verstehen zu können, ist es notwendig, Göles soziologische Tradition näher zu betrachten.

EXKURS I: Zum Zivilgesellschaftsverständnis bei Nilüfer Göle

Nach dem Besuch des englischsprachigen TED-College in Ankara hat Göle an der Middle East Technical University (ODTÜ; Orta Doğu Teknik Üniversitesi)²² Soziologie studiert. Ihre akademische Ausbildung setzte sie in Frankreich an der École des Hautes Études en Sciences Sociales fort und promovierte bei Alain Touraine.²³ Die Prämissen, die sich in ihren späteren Werken finden, sind in Grundzügen bereits in ihrer Promotionsarbeit, in der sie ihre Erkenntnisse über die türkische Gesellschaft ausführt, angelegt. Eine zentrale Thematik in ihren Arbeiten ist das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft. Göle unterscheidet sich mit ihrem Ansatz von der vorherigen Generation türkischer Geistes- und Sozialwissenschaftlern:

„Zuerst versuchten die türkischen Intellektuellen, durch historisch-ökonomische Untersuchungen den Charakter der türkischen gesellschaftlichen Struktur zu erfassen – ob es ein feudaler Produktionsmodus oder ein asiatischer Produktionsmodus sei? Später diagnostizierten sie, dass die Türkei ein Teil des Weltwirtschaftssystems sei und ihre sozioökonomische Struktur durch die Integration in den Weltkapitalismus bestimmt sei.“ (Göle 1986: 44; ÜAAR)

Demgegenüber beschäftigt sich Göle nicht mit einem makrostrukturellen Ansatz in der Gesellschaftsanalyse, sondern mit den Ideologien und den Handlungsmöglichkeiten der sozialen Akteure. Dabei wendet sie, bezugnehmend auf die türki-

22 Diese Universität wurde in den 1960er-Jahren mit dem Ziel gegründet, die zukünftige Elite für die türkische Republik zu rekrutieren. Im Gegensatz zu dieser Erwartungshaltung entwickelte sich aber eine eher links- marxistische Ausrichtung unter den Studierenden, die dem politischen Establishment eher kritisch gegenüberstand.

23 Göle arbeitet bis in die heutigen Tage mit dem von Alain Touraine entwickelten Ansatz der soziologischen Intervention (*la méthode de l'intervention sociologique*). Sie unterscheidet allerdings ihren Ansatz von dem Touraines, den sie als ihren Lehrer bezeichnet. Während Touraine neben seinen Analysen auch einen ethisch-politischen Anspruch vertritt – und beispielsweise Soziale Bewegungen auch berät – nimmt Göle eine neutrale Position im Sinne einer analytischen Distanz ein (vgl. Göle 1991: 82).

sche Gesellschaft, folgende analytische Werkzeuge an: *Identität, kulturelles Feld/Modell, Entfremdung, schwache Geschichtlichkeit, Bewusstsein und Ideologie, Demokratie und soziales Handeln*. Diese Kategorien stehen in Verknüpfung mit ihrem handlungssoziologischen Ansatz, nach dem den Leuten bewusst sei, dass sie soziale Akteure in der Geschichte sind. Genauer schreibt sie:

„Soziale Akteure sind diejenigen, die sich nicht willkürlich von ihren Ideen inspirieren lassen, sondern durch ihr Verhältnis zu ihrer Arbeit gesellschaftlichen Wandel schaffen. In anderen Worten: Die Gesellschaften stellen sich durch ihre Geschichtlichkeit selbst her, indem sie versuchen, sich zu transzendieren, durch ihre eigene Wissensproduktion, Akkumulation und das kulturelle Modell. Durch dieses kulturelle Modell versteht sich eine Gesellschaft und gibt ihren eigenen Aktivitäten Bedeutung. Dieses kulturelle Modell gehört zur gesamten Gesellschaft, nicht zu den Aktivitäten der einzelnen Personen.“ (Göle 1986: 44; ÜAAR)

Die türkische Gesellschaft habe eine *schwache Geschichtlichkeit* (*weak historicity*) und sei weit entfernt von einem eigenen kulturellen Modell mit der Folge, dass die sozialen Akteure ihre Identität in ihrer Arbeit nicht erkennen könnten. Dies wiederum habe Konsequenzen, wie sie mit anderen Akteuren umgehen. Anstatt mit anderen sozialen Akteuren zu verhandeln, wendeten sie sich an den Staat, versuchten ihn zu erobern und entwickelten totalitäre Neigungen, anstatt in demokratische Beziehungen mit anderen zu treten; dies aber wäre eine Voraussetzung für die Entwicklung der Zivilgesellschaft.

Nachdem nun Göles Analyse der türkischen Gesellschaft in den 1970er-Jahren kurz dargestellt wurde, soll nun ihr Ansatz für die 1980er- und 1990er-Jahre thematisiert werden. Für diesen Zeitraum wendet Göle andere Werkzeuge an. Dekonstruiert man Göles Analyse, so zeigt sich, dass folgende Begriffspaare Anwendung finden: *Modernisierung vs. Modernität, industrielle vs. postindustrielle Gesellschaft* und *Staat vs. Zivilgesellschaft*.

Mit den 1980er-Jahren, so ihre These, sei die Türkei von einer Modernisierungsphase in eine Modernitätsphase übergegangen. Aber der Begriff der Modernität unterliege jetzt auch einem Wandel: In einer postindustriellen Gesellschaft dominiere ein anderes kulturelles Modell: „Die gesellschaftliche Entwicklung verwirklicht sich nicht durch den Staat, sondern durch neue kulturelle Werte und Lebensstile innerhalb der Zivilgesellschaft“ (Göle 1993b: 106). Wenn man dies vor dem Hintergrund ihrer hoffnungsvollen und optimistischen Beobachtung in Bezug auf die Entwicklung der Zivilgesellschaft in der Türkei betrachtet, so lautet ihre Botschaft: So soll es auch in der Türkei sein.

Hier ist es wichtig, aus einer kritischen Perspektive festzuhalten, dass Göle erstens mit Dichotomien wie Staat vs. Gesellschaft und kulturelles Modell einer Gesellschaft vs. Struktur der Gesellschaft arbeitet; dass sie zweitens, da sie einen hermeneutischen Ansatz vertritt und ihre gesellschaftliche Analyse auf der Idee der *autonomen Handlung der sozialen Akteure* basiert, den durch die Machtverhältnisse durchdrungenen Charakter der sozialen und kulturellen Identitäten, wie sie in der Gesellschaft erscheinen, außer Acht lässt. Und dass sie drittens daraus folgernd die Rolle des Staats in der Türkei vernachlässigt.

IV.6 DER ISLAM ALS POTENZIELLE QUELLE EINER PROTESTKULTUR GEGEN DIE MODERNISIERENDE STAATSIDELOGIE – DIE INKORPORATION DES ISLAMIS IN DAS MODERNISIERUNGSPROJEKT DER REPUBLIK TÜRKIEI

An dieser Stelle werde ich einen kurzen Abriss der Begriffsgeschichte des Zivilgesellschaftsbegriffs in Bezug auf Şerif Mardins Ansatz vorstellen, da dieser einen der zentralen Referenzpunkte für den Begriff der *Zivilgesellschaft* in der türkischen sozialwissenschaftlichen und politischen Landschaft darstellt und entsprechend rezipiert worden ist. Mardins Arbeitsschwerpunkte konzentrieren sich auf die Geschichte der Modernisierungsreformen, auf die intellektuelle Produktion im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik, die Religionssoziologie, die Analyse der politischen Kultur der Türkei in der jüngeren Vergangenheit und die politische Soziologie. Außerdem ist er eine wichtige Figur in der sozialwissenschaftlichen Landschaft der Türkei, da er mit seinem „kritischen“ Ansatz über die Modernisierungsgeschichte im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik sich von der kemalistischen Version dieser Geschichte und der laizistisch-positivistischen Haltung der republikanischen Intellektuellen distanziert hat.

*EXKURS II: Die Position von Şerif Mardin als Referenzpunkt
einer Begriffsgeschichte der Zivilgesellschaft
(Die Entwicklung eines erklärenden Modells des
Osmanischen Reichs und der türkischen Republik)*

Mardins Ausführungen zu den gesellschaftspolitischen Strukturen, die vom Osmanischen Reich bis in die nahe Vergangenheit der türkischen Republik das politische System in der Türkei geprägt haben, sind einflussreicher als seine unmittel-

telbaren Theorien über die Frage, ob von der Anwesenheit einer Zivilgesellschaft im europäischen Sinne in der Türkei zu sprechen sei oder nicht. In diesem Sinne muss angemerkt werden, dass seine Erklärungsansätze mit den Konzepten von *Zentrum-und-Peripherie-Verhältnissen* und *Great Culture versus Little Culture* unter den SozialwissenschaftlerInnen auf breite Resonanz gestoßen sind. Noch heute bilden die aus seinen Ansätzen abgeleiteten Schlussfolgerungen die Argumentationsbasis in der türkischen Zivilgesellschaftsdebatte. Diese konzentriert sich auf die folgenden drei Themenbereiche: 1. die politische und kulturelle Konfrontation zwischen dem Zentrum (Palast oder Regierung) und dem regierten Volk (Peripherie); 2. der Stellenwert des Islams als kulturelle und diskursive Quelle des Alltagslebens und die Symbole der Bevölkerung sowohl im Osmanischen Reich als auch in der republikanischen Türkei und 3. letztlich die Frage des Laizismus und des jakobinischen Säkularismus der republikanischen Elite.

Şerif Mardins Zentrum-Peripherie-Modell,²⁴ das die politischen Strukturen sowohl im Osmanischen Reich als auch in der Türkei entlang der Konfrontation zwischen politischem Zentrum (Regierenden) und Peripherie (Volk) analysiert, wird später Ausgangspunkt sein für die Starker-Staat-Argumentation der Anhänger des Zweiten Republikanismus und wird zu einem dominierenden Erklärungsansatz, mit dem „kritisch“ eingestellte, post-kemalistische SozialwissenschaftlerInnen in der Periode nach 1980 die Krise und Probleme der türkischen Politik begründen. Deshalb ist sein Ansatz eine wichtige Grundlage für diese Arbeit und wird im Folgenden dargestellt.

Ausgehend von einem Vergleich zwischen den politischen Strukturen in Europa und im Osmanischen Reich und ihrer Entwicklung identifiziert Mardin mehrere Konfrontationsachsen im Westen: die Spaltung zwischen Kirche und säkularen Kräften; zwischen Feudalsystem, der Bourgeoisie und industriellem Proletariat; sowie zwischen lokalen Zentren und nationalen Zentren (s. Mardin 1973: 170; 1987: 8). Demgegenüber benennt er für das Osmanische Reich eine einzige Konfrontation, nämlich den Gegensatz zwischen Zentrum und der Peripherie als Hauptcharakteristik der politischen Verhältnisse. Diese Zweiteilung entwickelt Mardin entlang gesellschaftspolitischer, kultureller und sozialer Spaltungen in anderen Ausführungen weiter.

Demzufolge besteht auf der gesellschaftspolitischen Ebene das Osmanische Reich aus zwei deutlich trennbaren Gruppen: einer elitären Schicht und einer zweiten Schicht, den Untertanen. Die erste Gruppe, bestehend aus bezahlten

24 Bei der Entwicklung seines Zentrum-Peripherie-Modells übernimmt Mardin Shils analytisches Paradigma (s. Çağlar 2000: 389). Genau genommen entwickelt Mardin seine historische Analyse des Osmanischen Reichs und der türkischen Republik in Anlehnung an Shils Modell, kombiniert mit Shmuel N. Eisenstadts Analyse über die Modernisierungsprozesse der bürokratischen Imperien (s. Açikel 2006: 32).

Soldaten und Beamten (s. Mardin 1991: 114), haben als Diener (*kul*) des Sultans das Privileg, keine Steuern zahlen zu müssen, sind allerdings seinen Wünschen und Befehlen vollkommen ausgesetzt. Sie sind es, die in den Augen des Volks den Sultan repräsentieren (s. Mardin 1973: 172). Die zweite Gruppe (Untertanen) ist dadurch charakterisiert, dass sie regiert wird. Eine zweite Spaltung verläuft entlang einer kulturellen Linie: der Hochkultur des Palastes (*Great Culture*) und der niedrigen Kultur des Volks (*Little Culture*) (s. Mardin 1991: 114). Die Sprache des Palastes ist eine Mischung aus dem Türkischen, Arabischen und Persischen, während die Sprache des Volks das einfache Türkisch ist (s. Mardin 1973: 173). Die dritte Spaltungslinie ist durch die Gesetzestradiationen gekennzeichnet: Im Osmanischen Reich gab es zwei Gesetzesquellen: das Gesetz des Sultans, das *Sultan-i Örf*, und das islamische Recht, die *Scheriat*, (s. Mardin 1992: 17). Der Staat wurde vor allem nach dem säkularen Gesetz des Sultans regiert und die Scheriat wurde – je nach den Bedürfnissen des Staats – auf opportune Art und Weise gestaltet und war auf die Lebensbereiche des Volks beschränkt (s. Mardin 1991: 115).

Das Sultan-i Örf unterlag der Verfügung des Sultans, die Gesetze der Scheriat wurden durch die Schicht der religiösen Gelehrten, der *Ulema*, interpretiert und angewandt. Parallel zu diesen beiden Gesetzesquellen identifiziert Mardin auch zwei Bildungssysteme: den Palast als Ausbildungsstätte der osmanischen Staatsmänner und die religiösen Seminare (*Medresse*), die der Ausbildung der Ulema dienten. Während die religiösen Gelehrten, die in Kontakt zum Volk standen, einen eher volkstümlichen Islam repräsentierten und vor allem alltägliche Fragen (Streitigkeiten, Handel, Moral) klärten und Rituale des Lebenslaufs (Geburt, Hochzeit, Tod) gestalteten, dienten diejenigen, die eine Ausbildung im Palast genossen, dem Sultan (s. Mardin 1991: 116).

Mardin kommt so zu einer zentralen Klassifizierung in seiner Analyse der osmanischen Gesellschaft – später bedeutend auch für die Gesellschaft in der Türkei: Er unterscheidet „die Mannschaft der Fairness“, das sind die religiösen Männer, die vom Sultan geschickt wurden, um die alltäglichen Probleme des Volks zu lösen, von „der Mannschaft der Unfairness“, die offiziellen Beamten, die die Steuern für den Sultan einzogen (s. ebd.).

Zusammenfassend kann von zwei getrennten Welten gesprochen werden: Der Welt des Palastes stand die Welt des Volks gegenüber. Galt im Palast das Gesetz des Sultans, so galt für das Volk die gültige Scheriat. Auf der einen Seite kann dies für das Volk eine unbeschränkte Freiheit – in dem Sinne, dass außer regelmäßigen Steuerzahlungen keine Verpflichtungen gegenüber dem Sultan bestanden – bedeuten. Auf der anderen Seite kann es aber auch bedeuten, dass es keinen schützenden Mechanismus zwischen Volk und Sultan gab – abgesehen

von der Scheriat, die wie ein schützender Regenschirm gegen Angriffe des Sultans funktionierte (s. Mardin 1987: 9). Zwei Welten, zwei Gesetze, zwei unterschiedliche Lebensstile. Zwei verschiedene Quellen der Weltanschauung und zwei verschiedene Kulturen. Während die Kultur des Zentrums durch die vergangenen, erfolgreichen städtischen Kulturen Persiens und Arabiens geprägt war, bildeten Lokalismus, Partikularismus und Heterodoxie die Hauptcharakteristika des kulturellen Codes der Peripherie (s. Mardin 1973: 173f.) Wer aber sind die vermittelnden Akteure zwischen diesen beiden Gruppen?

Es ist der Islam, der die Rolle als vermittelnder Akteur zwischen Zentrum und Peripherie einnimmt. Als vermittelnde Institution erfüllt der Islam dreierlei Funktionen: Erstens wirkt das islamische Idiom als Ideal *von und für eine* Gesellschaft. Zweitens liefert der Islam als Diskurs beider Gruppen – für die Elite des Zentrums wie für die niedrigeren Schichten des einfachen Volks der Peripherie – die gemeinsamen Referenzpunkte für die Bewältigung ihrer Lebensstrategien. Letztlich, eng verbunden mit dem zweiten Punkt, bildet der Islam das gemeinsame Imaginäre sowohl für die Elite als auch für die Volkskultur, die die muslimischen Osmanen mit den nötigen Vorbildern, den Orientierungslinien für das soziale Handeln, ausstattet (s. Mardin 1991: 118). Zusammenfassend wirkt für Mardin der Islam als „kultureller Zement“, der die beiden tragenden sozialen Gruppen in der osmanischen Gesellschaft aneinander bindet.

Bis Anfang des 19. Jahrhunderts erkennt Mardin diese zweiteilige gesellschaftliche Struktur im Osmanischen Reich mit dem Islam als kulturelles Bindungselement. Zu Anfang des 19. Jahrhundert ändert sich dies jedoch wesentlich (s. ebd.: 120): Mit dem Beginn der säkular ausgerichteten Reformbemühungen der Tanzimat-Bürokraten in fast allen Lebensbereichen (Einführung des säkularen Verwaltungscodes, Öffnung der säkularen Mittelschulen und Gymnasien sowie Gründung neuer, säkularer Gerichte) werden die religiösen (islamischen) Referenzen des gemeinsamen öffentlichen Lebens abgewertet (s. ebd.: 120f.). Das muslimisch-osmanisch Imaginäre wird durch das westlich-säkulare Imaginäre ausgetauscht; stattdessen wird ein mechanistisches Konzept der Gesellschaft seitens der Eliten eingeführt:

„The Muslim-Ottoman *imaginaire*, which promoted the reproduction of existing social relations, was gradually displaced by the Western reformist *imaginaire*, which was based on a view of society as made of individuals. This new worldview perceived society as operating according to the mechanical concept of a machine (it was no coincidence that the reform movement was known as the *tanzimat*, the regulation).“ (Mardin 1991: 121; Hervorh. i. O.)

Mit Beginn der Tanzimat-Periode im 19. Jahrhundert nehmen die Reformbewegungen und die Säkularisierung des Reichs Geschwindigkeit auf, während, so notiert Mardin, die Volkskultur und ihre islamische Basis sich wesentlich langsamer veränderten. In Wirklichkeit nehmen die islamisch-kulturellen Elemente immer mehr ideologische Eigenschaften an und funktionieren als sozialer Kokon, in dem das einfache Volk Schutz vor den Reformen sucht (s. ebd.). Dies führt Mardin zu der Schlussfolgerung, dass eine Entfremdung zwischen den säkular eingestellten Reformern und den traditionell ausgebildeten religiösen Gelehrten stattfindet (s. ebd.: 123), die in der kulturellen Entfremdung von Beherrschten und Herrschern, von Peripherie und Zentrum endet (s. Mardin 1973:175). Seine auf der Gegensätzlichkeit von *Zentrum* und *Peripherie*, *offizieller Kultur* und *Gegenkultur (Islam)*, *Reformern* und *einfachem Volk*, *säkularer Weltanschauung* und *islamischer Kultur* beruhende Analyse überträgt Mardin auch auf die türkische Republik. Dort wachse der Abstand zwischen der jakobinisch-positivistisch geprägten Kultur der Eliten und der Tanzimat-Reformer – später, nach Gründung der Republik der Kemalisten – und der islamischen Kultur des Volks, so vergrößere sich die Spaltung zwischen dem politischen Zentrum und der Peripherie. Mardin wirft den republikanischen Eliten vor, die grundlegende Rolle des Islams im alltäglichen Leben des muslimischen Volks nicht verstanden zu haben und nicht in der Lage gewesen zu sein, die islamische Weltanschauung durch einen anderen kulturellen Code zu ersetzen:

„The new leaders of Turkey did not realize that in a country pervaded by Islamic culture, the popular use of Islam as a means of coming terms to with the everyday world provided individuals with facilities for adaptation that the Republican regime could not fill“. (Mardin 1991: 127).

Mardin beschuldigt die säkulare republikanische Elite dem durchschnittlichen Bürger das islamische Idiom, das als eine diskursive Ressource, als kultureller Code sein alltägliches Leben regelte, geraubt zu haben. Er weist darauf hin, dass die „dünne“ kemalistische Ideologie nicht ausreichte, um die Massen für die republikanische Revolution zu mobilisieren und die Peripherie zu integrieren (s. Mardin 1973: 184). Mardin schlussfolgert daraus, dass die kemalistischen Säkularisten in den Augen der Bevölkerung – wie die damaligen Beamten des Sultans – als Mannschaft der Unfairen (*Team of the Unjust*) gesehen wurden (s. Mardin 1991: 126). So wird, nach Mardin, eine sich über Jahrhunderte andauernde Abneigung des Volkes gegenüber den Repräsentanten des Sultans als Mannschaft der Unfairen, sich irgendwie auf die neue Reformelite der jungen türkischen Republik übertragen. Die ohnehin schon negativen Einstellungen des

Volks gegenüber den kemalistischen Reformern wurden noch verstärkt. Die Bemühungen der kemalistischen Intellektuellen, im alltäglichen Leben der BürgerInnen (welches mit der Ablehnung der religiösen Regeln sinnentleert wurde), ihre Modernisierungsideologie zu platzieren, blieben damit erfolglos. Dies führt Mardin zu seiner dichotomen Begrifflichkeit, dem kemalistischen säkularen Zentrum versus der islamischen Peripherie als andauernder Hauptspaltung – und Konfrontationslinie entlang derer die Politik der modernen Türkei noch heute strukturiert wird (s. Mardin 1973: 187).

Mardins Ausführungen zum Zivilgesellschaftsbegriff

Şerif Mardins Zentrum-vs.-Peripherie-Modell genießt eine weit verbreitete Akzeptanz in der sozialwissenschaftlichen Literatur.²⁵ Die von Mardin entwickelten dichotomen Begriffspaare und die daraus entstandenen Argumentationslinien werden auch im Zivilgesellschaftsdiskurs in der Periode nach 1980 oft aufgegriffen. Mardin selbst bezieht sich in zwei seiner Aufsätze explizit auf das Thema der Zivilgesellschaft. In seiner Begriffsklärung verweist er auf die falsche Rezeption des Begriffs. Danach zielen der Zivilgesellschaftsbegriff nicht etwa – wie im türkischen Kontext angenommen – auf eine der *militärischen Gesellschaft* gegenüberstehende *zivile Gesellschaft*, sondern auf das zivilisierte, städtische Leben mit all seinen Pflichten und Verantwortungen (s. Mardin 1983; 1992: 9). Folglich differenziert er drei Bedeutungsebenen des Begriffs im westeuropäischen Kontext: Erstens deute der Begriff auf ein Verständnis von *Zivilisiert-Sein*, zweitens auf eine Entwicklungsphase in der Geschichte Westeuropas hin und drittens sei der Begriff im Kontext der Geschichtsphilosophie zu verstehen (s. ebd. 10). Diese konzeptuelle Differenzierung führt Mardin anhand eines kon-

25 Die Politikwissenschaftlerin Binnaz Toprak weist darauf hin, wie oft auf das „*Starkes Zentrum vs. schwache Peripherie*“-Modell in den sozialwissenschaftlichen Analysen über Staat-Gesellschaft-Verhältnisse in der Türkei verwiesen wird und nennt die Arbeiten von Şerif Mardin (*Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century* – International Political Science Review I, 1980, S. 81-105) und Metin Heper (*The State Tradition in Turkey*) als Beispiele (s. Toprak 1996: 89). Seine Aktualität hat dieses Modell bis heute nicht verloren: So widmet eine Ausgabe der renommierten sozialwissenschaftlichen Zeitschrift *Toplum ve Bilim* (Gesellschaft und Wissenschaft) sich genau diesem Thema (Welches Zentrum, welche Peripherie?, 2006). In dieser Ausgabe fallen besonders zwei Beiträge auf. Während die Soziologin Meltem Ahıska Mardins Modell anhand der *Okzidentalismus-Ideologie* der republikanischen Elite als die Unfähigkeit des Zentrums, sich die Peripherie vorzustellen und ihre Eigenschaften zu verstehen, weiter ausführt, entwickelt der Politikwissenschaftler Fethi Açıkel in Anlehnung an die Theorien von Norbert Elias, Immanuel Wallerstein, Antonio Gramsci und Michael Mann eine kritische Perspektive auf das Modell (s. Ahıska 2006; Açıkel 2006).

trastierenden historischen Vergleichs zwischen der Entwicklung der gesellschaftlichen Strukturen in den westeuropäischen Gesellschaften ab dem 12. Jahrhundert und der Entwicklung im Osmanischen Reich weiter aus.

Bevor ich darauf eingehen möchte, möchte ich festhalten, dass Mardin in diesem Aufsatz den analytischen Wert des Begriffs zunächst gar nicht diskutiert.

Erst in einem später datierten Aufsatz beschäftigt sich Mardin mit dem Stellenwert des Begriffs in den politischen Diskussionen und stellt seinen Wert als gesellschaftsanalytisches Werkzeug in Frage. Er weist darauf hin, dass der Begriff – anders als in seiner ursprünglichen Bedeutung – in den neuen Kontexten auf breite Resonanz gestoßen ist und stellt fest, dass er – in seiner Bedeutung nun komplizierter – einen *beweglichen Triangulationspunkt* bilde (s. Mardin 1987: 7). Er führt drei Gründe dafür an, warum der Begriff kompliziert sei: Erstens habe der Begriff sowohl positive als auch negative Konnotationen und der Stellenwert der Zivilgesellschaft in einem Diskurs gebe auch wichtige Hinweise über die politische Positionierung dieses Diskurses. Zweitens würde die Verwendung des Begriffs – mit dem Ziel, ein fehlendes Element in den sozialpolitischen Strukturen der Osmanischen Gesellschaft zu betonen – höchstens die politische Meinung derjenigen widerspiegeln, die ihn entsprechend verwenden. Drittens stellt er die Brauchbarkeit des Begriffs in historisch-soziologischen Analysen in Frage und unterstreicht, dass die Verwendung des Begriffs im oben genannten Sinne von vornherein eine methodologische Schwäche beinhalte und obendrein oberflächlich sei. Außerdem verweist Mardin auf die variiende Bedeutung des Begriffs selbst in westeuropäischen philosophischen, soziologischen und politikwissenschaftlichen Kontexten, wo der Begriff ursprünglich aufgetaucht sei. Der Begriff habe zudem vom 15. bis zum 18. Jahrhundert verschiedene Bedeutungen gehabt, je nach Einstellung des Denkers. Trotz der Problematik, keine klare Definition des Begriffs zu finden, begrüßt Mardin das Auftauchen des Begriffs in den Debatten über die Türkei. Denn der Begriff fokussiere die Mängel der sozialen Strukturen und der politischen Institutionen in der Türkei, die Thema einer (letztlich seiner) ganzen Generation von SozialwissenschaftlerInnen seien. So widmet er seinen Aufsatz jenen, die diese „Unruhe“ geteilt hätten (s. ebd.: 7f.).

Zu fragen, ob in einem Land von der Existenz einer Zivilgesellschaft gesprochen werden könne oder nicht, ist nach Mardin methodologisch unzureichend, da eine solche Vorgehensweise wenig über die untersuchte gesellschaftliche Formation aussage. Dennoch stellt sich Mardin dieser Frage für das Osmanische Reich. Seine Antwort lautet: ja und gleichzeitig nein (s. Mardin 1987: 12). Dies hängt mit seiner Auffassung von Zivilgesellschaft im westeuropäischen Kontext und mit seiner Analyse der gesellschaftlichen Strukturen im Osmanischen Reich

zusammen. Nach einem kurzen Abriss über strukturelle Elemente wie das Aufkommen des städtischen Lebens und der Entwicklung eines juristischen Systems, die den Weg zur Entwicklung zivilgesellschaftlicher Elemente in Westeuropa bereitet haben, identifiziert er zwei Hauptmerkmale einer solchen Entwicklung: „Schutz des privaten Lebens gegenüber dem Staat und [...] Behauptung der autonomen Sphäre der wirtschaftlichen Aktivitäten“ (s. Mardin 1992: 13). Darüber hinaus betont er die Wichtigkeit freier Städte und vermittelnder Institutionen oder Vermittlungsinstanzen, etwa Rechtsgemeinschaften und das System des Ständestaats im europäischen Kontext (s. Mardin 1987: 13), die für die Machtbalance zwischen den verschiedenen Akteuren wie Königen, Kirche, Adligen und den städtischen Parlamenten (s. Mardin 1992: 12) sorgen konnten. Demgegenüber verweist er auf das Fehlen von Vermittlungsinstanzen im Osmanischen Reich, die möglicherweise eine Machtdiskrepanz zwischen den Untertanen und dem Sultan hätten ausgleichen können.

Kulturelle und strukturelle Institutionen wie Rechtsgemeinschaften und Parlamente in Europa hätten im Osmanischen Reich zwischen politischem Zentrum und der Bevölkerung wie eine Pufferzone funktionieren können (s. Mardin 1987: 9). Mardin sucht diese fehlenden Vermittlungsinstanzen in der osmanischen Gesellschaft in der Scheriat, in der nach seiner Auffassung zivilgesellschaftsähnliche Elemente wie *Schutz des privaten Eigentums* und *Schutz des privaten Lebens* zu finden seien (s. ebd. 12).

Neben Vermittlungsinstanzen, freien Städten und einem juristischen System, das die individuellen Rechte schützt, nennt Mardin eine weitere Institution, die zur Entwicklung von Zivilgesellschaften in Westeuropa beigetragen habe: Das Entstehen der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert als eine Sphäre, in der freie, öffentliche Diskussionen über den Staat möglich geworden waren. In Anlehnung an den Ansatz des italienischen Politikwissenschaftlers Gianfranco Poggi²⁶ führt Mardin aus, wie die Entstehung der Medien und des Kommunikationssektors während der Entwicklung nationaler Staaten zusammenfällt mit der Entstehung einer anderen Legitimitätsquelle: Der *öffentlichen Meinung* und dem *nationalen Interesse* (s. Mardin 1992: 16). Im Osmanischen Reich entdeckt er eine ähnliche Entwicklung: Einige Intellektuelle äußern im 19. Jahrhundert in unterschiedlichen Zeitungen und Zeitschriften ihre kritischen Meinungen und Haltungen gegenüber der Regierung des Sultans. (s. ebd.). In diesem Zusammenhang erwähnt er die osmanische Intellektuellengruppe, die Neo-Osmanen, und die Gründung des türkischen Journalismus unter der Führung von Denkern wie Şinasi und Namık Kemal, die ein kritisches Genre entwickelt hatten (s. Mardin 1991: 122).

26 Mardin bezieht sich hier auf Poggis Arbeit *The Development of the Modern State* (1978).

Damit verknüpft sieht Mardin auch die Erscheinung eines neuen Konzepts, nämlich des *Öffentlichen Interesses*, das ähnlich wie die liberalen Kontexte der westlichen Länder, die Interessen des Gemeinwohls neben den Interessen des osmanischen Staats zum Ausdruck bringen konnte (s. Mardin 1992: 17).

Auch wenn er von einer öffentlichen Sphäre im Osmanischen Reich spricht, interpretiert Mardin diese jedoch nicht als Element einer Zivilgesellschaft. Erstens habe sie nicht die europäische, aus wirtschaftlichen Gruppen bestehende Basis. Zweitens würde in der Türkei – als Folge der kollektivistischen Mentalität – das kollektive Interesse im Vordergrund stehen und nicht wie im Westen die *Interessen der Individuen* oder *Gruppeninteressen* (s. ebd.). So kommt Mardin zur Schlussfolgerung, dass als Folge dieser kollektivistischen Mentalität das Verständnis von Legitimität vom Staat abhängig sei. Dazu kommt, für Mardin, die Abwesenheit starker Medien und der Dissidenten-Gruppen in der Geschichte der islamischen Gesellschaften, die dem Staat oppositionell gegenüber treten könnten (s. ebd.). Eine solche Ausnahme als Quelle des Protests und der Kritik gegenüber der Dominanz eines staatszentrierten Legitimitätsverständnisses – im Abwesenheit regimekritischer intellektueller Gruppen, und einer medialen Öffentlichkeit – bilde nach Mardin das System der Scheriat im Osmanischen Reich, welches möglicherweise der einer Zivilgesellschaft ähnliches, strukturelles Element hätte bilden können (s. Mardin 1992: 17f.).

Mit Rückgriff auf sein Zentrum-Peripherie-Modell zeigt Mardin, dass, auch wenn den kritischen Tanzimat-Intellektuellen und der kritischen Öffentlichkeit eine breitere gesellschaftliche Basis fehlte, im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts ein anderes zivilgesellschaftliches Element erschien, nämlich die religiösen Sekten unter der Führung der Traditionalisten, die im Untergrund aktiv waren und doch die Möglichkeiten der neuen Kommunikationsmittel (Zeitschriften und Zeitungen) voll ausschöpften (s. Mardin 1987: 14f.). Mardin definiert religiöse Sekten auch in der Republikperiode als zivilgesellschaftliche Gruppen und schlussfolgert, dass es sowohl den Jungtürken von *İttihat Terraki* (Union und Fortschritt) als auch den Kemalisten der republikanischen Türkei bewusst gewesen sei, dass zivilgesellschaftliche Institutionen in der Gesellschaft fehlten:

„Manche haben zu Recht erkannt, dass der Gesellschaft in der Türkei zivile Institutionen fehlten und dieses Fehlen die Durchführung ihrer Vorhaben in der Türkei schwieriger machte. Deshalb haben sowohl Unionisten als auch Kemalisten versucht, die Institutionen (Banken), Klassen (Handel und industrielle Bourgeoisie) und gesetzlichen Regelungen (Zivilgesetzbuch und Handelsgesetz), die diese Vermittlungsinstanzen repräsentieren, aufzubauen. Aus der Perspektive der heutigen Organisationssoziologie wäre es aber interessanter, sich auf die Frage zu konzentrieren, warum diese neuen Strukturen, die konstitutiv

für eine Zivilgesellschaft sind, nicht von den Kemalisten, sondern langfristig eher von den religiösen Muslimen aufgegriffen worden sind.“ (Mardin 1987: 15; ÜAAR)

Zusammenfassend möchte ich an dieser Stelle auf Mardins interpretative Kategorien und Annahmen sowie auf seine analytischen Begriffe aufmerksam machen. Mardin arbeitet mit dichotomen Begriffspaaren wie Zentrum vs. Peripherie, Sultan-i Örf vs. Scheriat, Hochkultur des Palastes vs. Volkskultur, Laizismus vs. Islam, Staat/Bürokratie vs. Volk/Ulema (vgl. Çağlar 2000: 43f.), mit deren Hilfe er die osmanische und die türkische Gesellschaft analysiert. Entlang von Gegensatzpaaren wie kemalistisch-säkulares Zentrum vs. islamische Peripherie, säkulare Weltanschauung des Zentrums vs. islamische Kultur des Volkes, offizielle Kultur des Zentrums vs. Gegenkultur der Peripherie, Gesellschaft vs. Gemeinschaft und politische Gesellschaft des Zentrums vs. zivile Gesellschaft der Peripherie baut er seine Gesellschaftsanalyse auf. Bei Mardin steht die politische Gesellschaft im Gegensatz zur Zivilgesellschaft (s. Mardin 1991: 115).

Eine andere Dichotomie, mit der Mardin arbeitet, ist der Gegensatz zwischen dem Osmanischen Reich, später dem türkischen Staats und der islamischen Gemeinschaft, wobei letztere für ihn gleichbedeutend mit Zivilgesellschaft ist. Unter Zivilgesellschaft versteht er die Sphäre der wirtschaftlichen Aktivitäten. Letztlich ist für ihn der Islam die einzige Quelle des alltäglichen Lebens des Volks, was für ihn bedeutet, dass der Islam die Kultur des Volks bilde. Darüber hinaus kann grundsätzlich festgestellt werden, dass er eine eher ambivalente Konzeption von Religion hat. Einerseits wird Religion mit eigener Substanz als die Kultur des Volkes (der Untertanen) verstanden; Kultur, Volk und Islam werden gleichgesetzt und zusammengefasst als Peripherie bezeichnet; andererseits wird die Religion des Volks als politisches Instrument in den Händen der Ulema und der Traditionalisten gesehen, die den Islam als Quelle des Konflikts zwischen dem Volk und dem Staat einsetzen und für ideologische Kämpfe mobilisieren können.

Mardins Ausführungen zum Zentrum-Peripherie-Modell fanden, besonders in der Demokratisierungsdebatte der 1990er-Jahre, bei den post-kemalistischen Ansätzen der liberalen Intellektuellen und Kolumnisten große Akzeptanz. Sie behaupteten, dass ihre politische Position und ihr gesellschaftlicher Ansatz, im Kontrast zur autoritären Staatstradition des Kemalismus eine *gegenhegemoniale Position* darstelle. So wurde Mardins dichotomes Modell von der türkischen Gesellschaft zum dominanten diskursiven Schema der vermeintlich kritischen Intellektuellen und erwies sich als hochwirksamer Diskurs in politischen Kontroversen und gesellschaftlichen Kämpfen, zwischen „hegemonialen“ und „gegenhe-

gemonialen“ Akteuren und Positionierungen, die darauf bezugnehmend, trennscharf unterschieden wurden. In dieser Äquivalenz steht, kritisch angemerkt, die islamische Peripherie außerhalb des „hegemonialen“ kemalistischen Zentrums für zivilgesellschaftliche demokratische Kräfte und nimmt daher die *gegenhegemoniale Position* und dessen öffentliche Legitimität ein.

IV.7 KRITIK DES LIBERAL-NORMATIVEN VERSTÄNDNISSES VON ZIVILGESELLSCHAFT

Neben denjenigen, die in der Periode nach 1980 als *post-kemalistische Geisteswissenschaftler* oder als *liberale Intellektuelle* bezeichnet werden können und die in der Zivilgesellschaft die einzige Alternative gegenüber dem autoritären, türkischen Staat sehen, gibt es besonders auf Seiten links-orientierter AkademikerInnen auch Auffassungen, die einen kritischen Zugang zum Zivilgesellschaftskonzept entwickelt haben.

Fusun Üstel beispielsweise setzt die Begriffe Staat, Zivilgesellschaft, öffentlicher Raum und Bürgerschaft kritisch zueinander in Beziehung. Sie kritisiert den Liberalismus und dessen Vorstellung von einem abstrakten Individuum ohne (kulturelle, religiöse oder ethnische) Identität und Geschlecht als unrealistisch; dabei nutzt sie eine marxistische und feministische Argumentation, etwa bei der Kritik des liberalen Verständnisses der Zivilgesellschaft als Sphäre, die frei von Konflikten und Machtverhältnissen sei (s. Üstel 1997).

Noch ausführlicher und umfassender kritisiert Ruhdan Yumer das liberale Zivilgesellschaftsverständnis, und zwar noch vor der massiven Verbreitung und Popularisierung des Zivilgesellschaftsdiskurses gegen Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre. In zwei Aufsätze versucht sie eine politisch-philosophische Theorie des zivilen Konsenses und eine Kritik des Zivilgesellschaftsverständnisses des Liberalismus zu formulieren: „Liberale Themen in der Staatstheorie – Die Grenzen des Staats I“ und „Liberale Themen in der Staatstheorie – der Staat als ziviles Zusammensein II“ (Yumer 1987 & 1988).

Yumer beginnt ihren ersten Aufsatz mit der Feststellung, dass es – außer der marxistischen – keine gründliche Analyse des Begriffs Zivilgesellschaft und des damit implizierten Staatsverständnisses gebe. Die vorhandenen Arbeiten würden sich im Wesentlichen darauf beschränken, mit einem oberflächlichen Vergleich zwischen Europa und dem Osmanischen Reich das Fehlen der Zivilgesellschaft in der Türkei festzustellen. Yumer kritisiert, dass in der Türkei niemand darüber sprechen würde, worin der Staat bestehe; um überhaupt von einem Staat sprechen zu können, müsse man sich auch mit einer Staatstheorie auseinandersetzen.

Der Zivilgesellschaftsbegriff sei eingebettet in einen Staat-Zivilgesellschaft-Dualismus, und in dieser Dualität stehe der Zivilgesellschaftsbegriff für Begriffe wie *Demokratische Gesellschaft*, *bürgerliche Demokratie*, *Demokratischer Rechtsstaat*, *Partizipationsdemokratie*, *pluralistische Demokratie* und *Freiheitsdemokratie* (s. Yumer 1987: 47).

In der Türkei, so Yumers Beobachtung, wird Staatlichkeit nicht als ein gesellschaftliches Verhältnis, als eine Form des Zusammenseins verstanden, sondern es wird eher danach gefragt, wie der Staat beschränkt werden könne. Liberale Diskussionen nehmen in der Türkei den Staat als ein gegebenes Faktum hin, nicht aber als Thema, über das reflektiert werden müsse, so die Schlussfolgerung Yumers (s. ebd.: 47). Die Tendenz, den Staat nur als einen äußerlichen Verwaltungsapparat zu denken, komme aus der utilitaristischen Schule (Bentham und J. S. Mill) und schließe die kant'sche Schule aus der Staatstheorie aus. Zivilgesellschaft werde mit dem Markt gleichgesetzt und der Rechtsbegriff, einer der Schlüsselbegriffe des Liberalismus, werde falsch verstanden. Das Verständnis von Individuum basiere nicht auf den Theorien von Kant, Hegel, Nietzsche oder Kierkegaard, sondern sei, nach C. B. Macpherson, geprägt von der Vorstellung eines besitzergreifenden Individuums, das durch seine Marktbeziehungen verstanden werde (s. ebd.: 57).

Yumer beschreibt das liberale Modell als Dreieck von Marktbeziehungen, Interessenverbindungen und instrumentalem Staat. Nach diesem Modell werde das zivile Zusammenleben auf Beziehungen reduziert, die ausschließlich auf die Erfüllung unterschiedlicher Bedürfnisse und Wünsche abzielen. Gegen dieses Modell argumentiert Yumer, dass das zivile Zusammenleben eine moralische Beziehung beinhalte und es nicht auf Marktbeziehungen reduziert werden könne. Nach Yumer werden die freien Marktbeziehungen als Zement zwischen den unterschiedlichen Interessen in der Gesellschaft verstanden; die herrschende liberale Meinung ginge davon aus, dass in Ländern wie der Türkei die Entwicklung des Kapitalismus oder der Freien Marktwirtschaft per se zu einer Entwicklung der Zivilgesellschaft führen würde (s. Yumer 1988: 22f.).

IV.8 KRITIK DES POST-KEMALISTISCHEN LIBERALEN DISKURSES

Was zeichnet die post-kemalistischen liberalen Diskurse aus? Was sind die Themen der Kemalismuskritik, ihrer diskursiven post-kemalistischen Hegemoniebestrebensstrategie? Neben dem oben dargestellten Zivilgesellschaft-vs.-Staat-Modell können die Themenfelder, drei Rubriken zugeordnet werden: Kri-

tik an der republikanischen Intellektuellenidentität, Kritik am kemalistischen Staat und Kritik an der offiziellen republikanischen Ideologie und deren monolithische Gesellschaftsvorstellung.

Wie im vorherigen Kapitel ausführlich behandelt wurde, kritisiert der post-kemalistische liberale Intellektuelle die republikanische intellektuelle Identität, ihr Selbstverständnis, ihr Verhältnis zum Staat und ihre Haltung gegenüber dem Volk. Der republikanische Intellektuelle sei durch die jakobinisch-positivistische Weltanschauung geprägt und habe daher dem Volk ein von oben initiiertes Modernisierungsprojekt aufgezwungen. Im Zusammenhang mit diesem Modernisierungsverständnis pflege er eine verachtende Haltung gegenüber dem Volk – was in seiner Haltung *„für das Volk, trotz des Volkes“* um Ausdruck komme – und gleichzeitig sein aufklärerisches Missionsverständnis offen lege.

Auch der republikanische Staat mit seiner offiziellen kemalistischen Ideologie wird zur Zielscheibe scharfer liberaler Kritik; im Zentrum stehen vor allem der kemalistische Etatismus und seine etatistischen Staatspolitiken. Die liberalen Intellektuellen plädieren dagegen für eine Einschränkung des Staats, stellen sich gegen zentralistische republikanische Strukturen und setzen sich für die Einführung der liberalen Marktwirtschaft und der Privatisierung in der Türkei sowie für die Einführung individueller Rechte und Freiheiten und ihre Sicherung vor dem *starken* türkischen Staat ein.

In ihrer Kritik des republikanischen Gesellschaftsprojekts heben die liberalen Intellektuellen vor allem das monolithische Gesellschaftsbild des Kemalismus hervor und stellen es der eigentlichen Gesellschaftsstruktur der Türkei, die in der Wirklichkeit ein *Mosaik der Kulturen* sei, gegenüber. Daher sei es nötig, sich mit der osmanischen Vergangenheit zu versöhnen, in der alle Bevölkerungsteile der verschiedenen Ethnien, Sprachen und Religionen friedlich und harmonisch im Rahmen eines pluralistischen gesellschaftlich-juristischen Systems zusammen leben konnten.

Mit dieser Kritik an der vermeintlich herrschenden offiziellen Ideologie des *Kemalismus* konstruiert der liberale Intellektuelle seine politische Position als gegenhegemonial. Dennoch muss betont werden, dass der post-kemalistische liberale Diskurs vor allem mit seinen Positionen in der Demokratisierungsdebatte seit den 1980er-Jahren zu einer legitimen hegemonialen diskursiven Position geworden ist. Die Kritik an diesem Diskurs stellt dagegen sein unkritisches Zivilgesellschaftsverständnis infrage, hinterfragt seine von Herrschaftsverhältnissen unabhängige Konzeptualisierung von *Identität und Differenz*, betrachtet sein pluralistisch-multikulturalistisches Gesellschaftsprojekt mit Vorsicht, deckt seine Kritik am Kemalismus als ein anderes, nach Hegemonie strebendes diskursives Projekt auf und erhebt Einwände gegen seine Darstellung des republikanischen

Modernisierungsprojekts und der kemalistischen intellektuellen Identität. In diesem Zusammenhang wird auch festgestellt, dass es falsch sei, in der Periode nach 1980 immer noch von der Hegemonie des Kemalismus als offizieller Staatsideologie zu sprechen; eher müsse von einem Hegemonieversuch einer neuen Staatsideologie, nämlich der *türkisch-islamische Synthese*, ausgegangen werden. Einige dieser Aspekte werden im Folgenden dargestellt.

Ist der Kemalismus in der Periode nach dem Staatsstreich von 1980 tatsächlich immer noch die herrschende, offizielle Ideologie gewesen? Im Gegensatz zum liberalen Diskurs entwirft der Politologe Yavuz G. Yıldız ein ganz anderes Bild von den Entwicklungen dieser Periode. Yıldız unterscheidet zwischen der offiziellen Ideologie des Kemalismus und der herrschenden Ideologie der Bourgeoisie und unterstreicht, dass es aus der Perspektive der Bourgeoisie während und nach dem Putsch wichtig war, dass der Kemalismus den nationalen Konsens bilde (s. Yıldız 1995: 374). Yıldız merkt aber an, dass der kemalistische Diskurs und das (neo-)liberale wirtschaftliche Programm des Putschs (24.-Januar-Maßnahmen von 1980) nicht zu einander gepasst haben. Darüber hinaus beobachtet er, wie die kemalistische Ideologie, darin erfolglos, verschiedene Segmente der Gesellschaft zu integrieren und ihren Konsens zu sichern – kurz: *hegemonial* zu werden – mehr und mehr in der Periode nach 1980 von islamischen, linken und linksliberalen Ideologien bedroht wird und in eine Krise gerät (s. ebd.).

Nicht der Kemalismus, wie die liberale Argumentation betont, sondern die türkisch-islamische Synthese bildet für Yıldız die offizielle Ideologie des Staats (s. ebd.). Darüber hinaus verdeutlicht Yıldız, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs eine der ideologischen Säulen des Versuchs von Neoliberalen, Linksliberalen und Islamisten ist, einen neuen gesellschaftlichen Konsens aufzubauen:

„In diesem politischen Feld, dessen Dynamiken von der Globalisierung bestimmt sind, haben die Neoliberalen und Linksliberalen versucht, die türkische Geschichte im Rahmen des Staat-Zivilgesellschaft-Modells neu zu konzipieren. Nach diesem Ansatz, der auch von den islamischen Kreisen geteilt wird, stehen hinter allen antidemokratischen Praktiken in der Türkei der Staat und die Armee. [...] Dies bedeute aber, die Klassenbasis der Armee zu übersehen und die Verantwortung der herrschenden Klassen für antidemokratische Politiken zu überdecken. Aus dieser Perspektive treten die herrschenden Klassen und die Bourgeoisie aus ihrer Position heraus, die Staatspolitiken zu bestimmen, und geben sich als zivilgesellschaftliche Elemente selbst als Opfer dieser Politiken aus. In dieser Hinsicht bedeutet die prozivilgesellschaftliche Position, die in der Periode nach 1980 die türkischen Intellektuellen prägt, nichts anderes, als die Bourgeoisie-Ideologie durch eine andere zu ersetzen.“ (Yıldız 1995: 374f.; ÜAAR)

Auch der Soziologe Ali Akay stellt den pro-demokratischen, von Machtverhältnissen freien, unkritischen Stellenwert des Zivilgesellschaftsbegriffs in den rechtskonservativen, islamischen und manchen ehemaligen links-intellektuellen Diskursen in Frage (s. Akay 1995: 425). Akay unterscheidet die intellektuellen Gruppen in der Türkei als Intellektuelle vor und nach der 1980er-Periode und beobachtet, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs die gemeinsame ideologische Basis der verschiedenen intellektuellen Gruppen – Anhänger des zweiten Republikanismus, islamische und linke Intellektuellen – ist (s. ebd. 424). So bietet der Diskurs ein Dach für verschiedene Haltungen und politische Themen, etwa das Plädoyer für den Rückzug des Staats aus der Wirtschaft, der Wunsch nach Privatisierung, das Eintreten für Marktwirtschaft und Globalisierung (s. ebd. 423ff.). Gegen das unkritische Zivilgesellschaftsverständnis der islamischen Intellektuellen wie Ali Bulaç und Abdurrahman Dillipak oder auch den Ansatz von Gesellschaftswissenschaftlern wie Şerif Mardin betont Akay, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs selbst ein Herrschaftsfeld sei, sogar unter Soldaten seien Tendenzen der *Verzivilgesellschaftung* zu beobachten (s. ebd. 425).

Nicht nur das Zivilgesellschaftsverständnis, auch die kritische Version der republikanischen Modernisierungsgeschichte und die liberale Kritik an der republikanischen intellektuellen Identität würden von den kritischen Ansätzen über die vermeintlich gegenhegemonialen post-kemalistischen liberalen Diskurse herausgefordert. Der Politologe Saybaşı unterscheidet zwischen den pro-zivilgesellschaftlichen liberalen Intellektuellen (Entellektüel) und den republikanischen Intellektuellen (Aydın) und kritisiert den liberalen Ansatz der post-kemalistischen Intellektuellen und deren Allianz mit den islamischen Intellektuellen (Münevver), die den Liberalismus und die Etablierung der Demokratie in der Türkei für synonym halten.

„Die Intellektuellen (Entellektüel) die, ohne sich Mühe zu geben, über die Geschichte des Westens nachzudenken, die Türkei mit einer westlichen Brille betrachten – und deshalb den spezifisch geschichtlichen Kontext, in dem die Ideen und Institutionen des Westens sich entwickelt haben, übersehen –, mögen die wissenschaftlichen Entwicklungen aus dem Westen in die Türkei, ohne kritisch darüber reflektiert zu haben, importieren und dabei in der nach dem 12. September stattgefundenen wirtschaftlichen Umstrukturierung, Liberalismus und die Demokratisierung sehen, und – um die republikanische Staatstradition zu kritisieren – treffen sie sich mit den islamischen Intellektuellen an der gleichen Front. In solch einer Konstellation steht der Intellektuelle (Aydın) vor einer anderen Problematik: Dies ist die eigene Geschichte, ohne sie anzuhimmeln oder diese abzuwerten, sie aus der politikwissenschaftlichen Perspektive zu betrachten und demokratietheoretisch zu kritisieren, und, darauf aufbauend, sich den Problemen der Türkei stellend, demokratische Lö-

sungen zu entwickeln und diese der Meinung der Öffentlichkeit zu stellen.“ (Saybaşı 1995: 170. ÜAAR)

Die Diskurse und die Themen – Diskurse über die Krise der republikanischen Modernisierung, Diskurse über die Krise der kemalistischen intellektuellen Identität, Zivilgesellschaftsdiskurs, Starker-Staat-Diskurs, Zweiter Republikanismus, Neo-Osmanismus und die Demokratisierungsdebatte –, die ich in dieser Arbeit allgemein als post-kemalistische Ansätze und *Diskurs der liberalen Intellektuellen* behandle, werden von den SozialwissenschaftlerInnen Necmi Erdoğan und Fahriye Üstüner in ihrem diskursanalytischen Ansatz drei verschiedenen Intellektuellengruppen bzw. Diskursen zugeordnet: *Zweiter Republikanismus*, *Ziviler Islamismus* und *Postliberalismus* (Erdoğan & Üstüner 2002: 196). In der vorliegenden Arbeit wird der Diskurs der islamischen Intellektuellen nicht behandelt, dafür zusätzlich zu dem der beiden Intellektuellengruppierungen – den Anhängern des zweiten Republikanismus und den post-liberalen Intellektuellen – noch den der dritten Gruppe, der liberalen Intellektuellen, die von den oben genannten AutorInnen nicht erwähnt wurden.²⁷ Die AutorInnen begründen ihre Bezeichnung *post-politische Diskurse* wie folgt:

„They can be labelled as post-political since they reduce politics to a practice of recognising the other and of reaching a consensus, reject the friend-enemy relations, regard ideological or antagonistic conceptions of politics as illegitimate, and limit the sphere of the political to a democratic play of differences and a plurality without antagonism.“ (Ebd.)

Zu den Intellektuellen des Zweiter-Republikanismus-Diskurses, der Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre auftaucht, zählen Kolumnisten und Akademiker wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Hikmet Özdemir (s. ebd. 198), die Erdoğan & Üstüner als *Özalistische Intellektuelle* bezeichnen. Eine freie Marktökonomie, ein schlanker liberaler Staat und eine liberale Gesellschaft, die auf Werten wie Individualismus, Pluralismus und Menschenrechte basiert, bilden die Säulen ihrer Vorstellung von Gesellschaft und Staat (ebd.). Sie positionieren sich gegenüber dem Kemalismus, dem politischen Islam und einem Gesellschaftsprojekt, das das Volk entlang der konkurrierenden Identitäten Laizis-

27 Der mehr oder weniger gleichzeitig mit dem post-liberalen Diskurs in der politischen Öffentlichkeit erschienene liberale Diskurs wird von den Mitgliedern des *Vereins zur Förderung liberalen Gedankenguts* in Ankara repräsentiert und von Akademikern wie Mustafa Erdoğan, Atilla Yayla, Ömer Çaha und Ahmet Arslan getragen. Diese Gruppe und ihr Diskurs werden im Auswertungskapitel der Feldforschung ausführlich behandelt.

ten vs. Islamisten, Türken vs. Kurden spaltet; stattdessen stellen sie sich eine integrative, inklusive und multikulturalistische Gesellschaft vor (s. ebd.: 199).

In der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre erkennen Erdoğan & Üstüner einen post-liberalen Diskurs über Demokratie. Die Protagonisten dieses Diskurses sind Kolumnisten wie Etyen Mahçupyan und Ali Bayramoğlu, die als „demokratische Intellektuelle“ in der politischen Öffentlichkeit gelten (s. ebd. 203). Die Autoren stellen fest, dass alle drei post-politischen Diskurse, die sie untersuchen, die kemalistische Ideologie und ihre strenge offizielle Version von Laizismus, die Vormundschaft des Militärs über das politische System und die Unterdrückung der kulturellen Identitäten in der Gesellschaft, kritisieren (s. ebd.). Darüber hinaus betone der post-liberale Diskurs die multikulturalistischen Werte wie Toleranz, Ko-Existenz der kulturellen Differenzen, die Anerkennung des anderen und Respekt gegenüber dem anderen. Ausgehend von ihrer Kritik, dass die post-liberalen Intellektuellen von einer privilegierten, leeren (nirgends zugehörnden) Subjektposition des *Demokratisch-Seins* sprechen, kommen die Autoren zu dem Schluss, dass im post-liberalen Diskurs Demokratie synonym für *non-conflictual politics* verwendet werde (s. ebd. 206).

Auch wenn diese Diskurse von unterschiedlichen intellektuellen Gruppierungen getragen werden, haben sie viele diskursive Elemente gemeinsam; was von den Autoren als Intertextualität bezeichnet wird: Alle Diskurse sind geprägt von einem dichotomen Zivilgesellschaft-vs.-Staat-Modell. Ihr zentrales, politisches Anliegen ist der Entwurf eines Gesellschaftsprojekts, das die *friedliche Koexistenz der Differenzen* sichern soll. In dieser Hinsicht positionieren sich alle oben genannten intellektuellen Gruppierungen gegen die autoritäre, zentralistische Staatstradition des Kemalismus und plädieren für Pluralismus (s. ebd. 207). Darüber hinaus beinhaltet ihr Versprechen einer friedlichen Koexistenz der gesellschaftlichen Differenzen und ihre Betonung des Respekts gegenüber dem anderen eine de-politisierende Haltung. Ihre kooptierende, multikulturalistische Strategie, ihre politischen Projekte, die die friedliche Koexistenz der konkurrierenden Identitäten in der Gesellschaft und von daher die weitere Existenz des politischen Systems sichern sollen, wird von den Autoren als Versuch einer passiven *Revolution* verstanden (s. ebd. 208).

Dieser Prozess, die Suche nach einer neuen Lösung für die Probleme des politischen Systems der Republik seitens der Intellektuellen und anderer zivilgesellschaftlicher Akteure, die an diesen Diskussionen teilnehmen, ist in den 2000er-Jahren noch nicht abgeschlossen. Auch wenn der ein oder andere Begriff aus der öffentlichen Diskussion verschwindet und andere Themen mehr Aufmerksamkeit in der politischen Öffentlichkeit genießen, haben alle oben genannten The-

men über zwanzig Jahre hinweg ihre Aktualität bewahrt. Darüber hinaus behielt die Art und Weise, wie über die festgestellte *Krise der Republik* gesprochen wird, welche Lösungen dafür angeboten werden und wie argumentiert wird, einen überdurchschnittlichen Kohärenzgrad – zumindest bei den Diskursen der liberalen Intellektuellen.

Eines der aktuellen, typischen Beispiele der Suche nach einem Lösungsansatz für die Identitätskrise der türkischen Gesellschaft ist der Ansatz von Fuat Keyman und Ahmet İğduygu. Die türkische Modernität und der türkische Staat seien seit den 1980er-Jahren aufgrund der staatszentrierten Regierung der Gesellschaft in die Krise geraten (Keyman & İğduygu 2005: 7). Anspruch der Autoren ist es, eine kritische Analyse der türkischen Modernität und deren Wandel in den verschiedenen historischen Phasen aus einer kulturellen, sozialen und ökonomischen Perspektive zu liefern (s. ebd.: 3). In diesem Zusammenhang sehen die Autoren die Bürgerschaftsdebatten als zentrales Thema, das eine soziologische und normative Basis für eine relevante Analyse bietet.

Danach bilden vier Charakteristika die Grundlagen für den türkischen Weg der staatszentrierten Modernisierung: die Starker-Staat-Tradition, die nationale Entwicklungsstrategie, die organische Vorstellung von Gesellschaft und ein republikanisches Bürgerschaftsmodell (s. ebd.: 7). Diese Charakteristika entsprechen jeweils staatlichen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Bereichen. Für diese Arbeit sind jene Thesen, die den staatlichen und gesellschaftlichen Bereich betreffen, von besonderem Interesse. Einer der für die Krise der türkischen Modernität verantwortlichen Hauptfaktoren, sei die Starker-Staat-Tradition: Die Autoren definieren diese als staatszentrierte Regierung der Gesellschaft von oben, wobei die Interessen der Nation mit staatlichen Interessen gleichgesetzt werden (s. ebd.: 5). Des Weiteren sehen die Autoren Gründe für die Krise der türkischen Modernität in einem organischen Bild der Gesellschaft, das *Individualismus*, *Pluralismus*, *Partizipation* und *Anspruch auf Differenz* nicht zulässt, sondern von einem homogenen und monolithischen Gesellschaftsverständnis ausgeht (s. ebd.: 6).

Die Lösung für die Krise der türkischen Modernität und für eine ökonomisch-gesellschaftlich starke Türkei sehen die Autoren in der Restrukturierung der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse in Richtung einer *demokratischeren, liberaleren und pluralistischeren* Verfasstheit (s. ebd.: 1). Sie argumentieren, dass die Probleme des türkischen politischen Systems nicht im Rahmen der *Identity Politics* gelöst werden können, sondern nur durch Anstrengungen auf der theoretischen und der Diskursebene, die mögliche Wege der Artikulation von Identitätsansprüchen im Rahmen der Bürgerrechte aufzuzeigen in der Lage sind (s. ebd. 17f.). Der Aufbau einer erweiterten, flexibilisierten und verfassungsrechtlichen

Staatsbürgerschaft, so die Autoren, wäre ein Lösungsmodell für die tiefgreifenden Probleme der türkischen Politik:

„As for the deep problems of Turkish politics, articulating identity-claims to citizenship rights means then trying to seek democratic solutions to societal demands not in terms of politics of recognition, initiated by ethnic claims for group rights, but by attempting to reconstruct the republican model of Turkish citizenship in such a way as to make it more flexible, differentiated and constitutional.“ (Ebd.18)

Ein demokratisches, liberales, verfassungsrechtliches und multikulturelles Bürgerschaftsregime würde, so die Autoren, einen relevanten Rahmen bieten, um die partikularistischen, essentialistischen und kommunitaristischen Ansprüche, die das universalistische Verständnis des republikanischen Bürgerschaftsmodells bedrohen, zu transformieren. Diese intellektuelle und diskursive Anstrengung von Keyman und İçduygu ist meines Erachtens beispielhaft für die Mobilisierung der enormen intellektuellen und diskursiven Ressourcen seit Anfang der 1980er-Jahre seitens der zivilgesellschaftlichen AkteurInnen – hauptsächlich aber der liberalen Intellektuellen und AkademikerInnen – bei der Suche nach Lösungsmodellen für das, was sie als die Krise der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse, als Krise der türkischen Modernisierung betrachten.

All diese diskursiven und intellektuellen Praktiken können nur im Rahmen des Versuchs einer Herstellung einer neuen, post-kemalistischen Hegemonie in der Periode nach 1980 – angesichts der Krise der kemalistischen Ideologie als Herrschaftsideologie und angesichts der Krise der republikanischen Institutionen – adäquat verstanden und interpretiert werden. Auf diese These werde ich im Schlusskapitel detaillierter eingehen; sie ist der Grund, warum ich zusammenfassend von post-kemalistischen Ansätzen und post-kemalistischen liberalen Intellektuellen spreche.

