

# DIE ENTWICKLUNG DER ZIVILGESELLSCHAFT IN DER TÜRKEI

## Zum Wandel kultureller und diskursiver Praktiken

**ANIL AL-REBHOLZ** || In Folge der neo-liberalen Restrukturierung der Staat-Gesellschafts-Verhältnisse nach dem Militärputsch von 1980 hat sich die Gesellschaft in der Türkei weitgehend sozial und kulturell ausdifferenziert und politisch fragmentiert. Diese Periode fiel mit dem Aufkommen von Identitätspolitiken, in denen verschiedene gesellschaftliche Gruppen ihre Ansprüche auf kulturelle Identitäten und Differenzen erhoben, und der Erhöhung sozioökonomischer Ungleichheiten sowie der Ausweitung der Spaltungen zwischen den gesellschaftlichen Segmenten zusammen. Im Folgenden wird dieser umfangreiche und tiefgehende Wandel in den kulturellen und diskursiven Praktiken des Alltagslebens, der Wissensproduktion und der Politik betrachtet. Darüber hinaus wird die Frage aufgeworfen, inwiefern der Gezi-Aufstand, beginnend im Mai 2013, die Geburt einer neuen gesellschaftspolitischen Praxis ankündigt, in der neue Parameter der gesellschaftlichen Solidarität und des Zusammenhalts erschaffen werden können.

Die Gezi-Park-Proteste<sup>1</sup> wurden weltweit von Intellektuellen, Sozialwissenschaftlern und Aktivist\*innen mit Euphorie aufgenommen und mit aktuellen Protest-Bewegungen aus anderen Ländern wie dem Arabischen Frühling, den Aufständen in Brasilien und in Spanien verglichen. Mit ihnen verknüpften sich Hoffnungen auf ein demokratischeres Gesellschaftsmodell und nicht zuletzt auf eine Alternative zur weltweiten Dominanz des Neoliberalismus.

Erste Diagnosen zum Profil, den Forderungen, dem politischen Charakter der Protestformen und -kulturen der Gezi-Park-Aufstände werfen Fragen auf, die für die Zukunft der gesellschaftlichen Entwicklungen in der Türkei, aber auch für die liberal-kapitalistischen Demokratien des Westens und semiperipherer Länder generell von zentraler Bedeutung sein können. Die allgemeinen Forderungen der Aktivist\*innen nach Freiheit und Demokratie warfen z. B. die Frage auf, wie viel Kapitalismusgegnerschaft und Systemkritik die Bewegung beinhaltet? Das parteiübergreifende Profil der Teilnehmer,<sup>2</sup> die sich von den existie-

renden politischen Parteien und Bewegungen nicht vereinnahmen ließen, und der Charakter der Proteste stellt die Frage, ob die Bewegung eigene, nachhaltige Strukturen schaffen kann und somit einen Beitrag zu einer langfristigen Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse leisten wird.<sup>3</sup> Die Feststellung, dass die Proteste durch die gut ausgebildete, junge Mittelschicht,<sup>4</sup> die auch als säkulares Bürgertum bezeichnet wird, in Konkurrenz zur neuen der von der AKP-Regierung unterstützten konservativ-religiösen Mittelschicht steht,<sup>5</sup> wirft darüber hinaus die Frage auf, inwieweit der Protest eine Mittelschichtbewegung bleiben wird, oder aber in der Lage sein wird, für eine Politik zu sprechen, welche die vielfältigen Interessen der diversen gesellschaftlichen Gruppen, die an den Protesten teilgenommen haben, bündeln kann? Verknüpft mit der Wahrnehmung, dass die Proteste die seit langem passiven, zum Schweigen gebrachten gesellschaftlichen oppositionellen Gruppen und in dieser Hinsicht die Geburtsstunde einer türkischen Zivilgesellschaft symbolisiere, gewinnt die

Frage an Bedeutung, warum dies gerade zum jetzigen Zeitpunkt stattfindet, und warum sich dies an den Auseinandersetzungen um den Gezi-Park festmacht? Gab es in den letzten drei Jahrzehnten tatsächlich keine anderen gesellschaftlichen Widerstandsbewegungen in der Türkei?

Im Folgenden werde ich eine sozio-historische Analyse des Wandels kultureller und diskursiver Praktiken im Alltag, in der Wissensproduktion und der Politik der letzten dreißig Jahre skizzieren. Neben der Einbettung der Gezi-Ereignisse in den gesellschaftlichen Transformationsprozess soll auch auf die hier aufgeworfenen Fragen eingegangen werden.

Gesellschaftspolitische Analysen sind sich darüber einig, dass die Türkei mit dem Militärputsch von 1980 einen tief greifenden und umfangreichen Strukturwandel in wirtschaftlicher und gesellschaftspolitischer Hinsicht durchlaufen hat, was als neoliberale Restrukturierung der Staat-Gesellschaftsverhältnisse erfasst wurde.<sup>6</sup> Der diese Prozesse begleitende soziokulturelle Wandel, d. h. das Aufkommen neuer Diskurse, Denkweisen, Paradigmen, Ideologien und Deutungskämpfe – zusammengefasst: eine ganze Reihe von kulturellen und diskursiven Praktiken, die verschiedene gesellschaftliche Lebensbereiche betreffen – wurde bislang nicht hinreichend untersucht. Dabei ist die Analyse des Wandels der symbolischen Ordnung in der Alltagswelt meines Erachtens genauso wichtig, wie die sozialen Bewegungen, die politischen Organisationen und NGOs zu fokussieren sind, die ja in aller Regel als Hauptakteure des zivilgesellschaftlichen Bereichs betrachtet werden. Denn die Subjektivitäten, Leidenschaften und Gemeinsamkeiten, aber auch die Spaltungen, Unterschiede, Aus- und Einschlüsse formieren sich im Alltagsleben. Die Solidaritäten, Identitäten und Kämpfe, die ja die Basis jeder politischen und sozialen Bewegung abgeben, greifen darauf zurück. Die unten zu beschreibenden Änderungen finden vielleicht leise, eher unbemerkt und langsam statt, da jedoch der Alltag die Identitäten prägt und besiegelt, kann er mächtigere, tiefgreifendere und längerfristige Wandlungs- und Umwälzungsprozesse anstoßen. Im Folgenden betrachte ich den Wandel der symbolischen Ordnung zunächst mit Bezug auf die Alltagskultur in ausgewählten Lebensbereichen.

## ZUM WANDEL KULTURELLER UND DISKURSIVER PRAKTIKEN IM ALLTAG

Die Gesellschaft in der Türkei erlebte den gesellschaftlichen Wendepunkt, markiert durch den Staatsstreich 1980, als Unterdrückungs-, aber auch als Befreiungsphase. Nun begann die Gesellschaft neue Themen, die vorher nicht ausgesprochen und diskutiert werden konnten, aufzugreifen. Tabus wurden gebrochen und bisher unberührten Diskursfeldern wurde das Wort gegeben. Die Frage ist, wie diese kulturelle Befreiungsphase, mit der gleichzeitig eine Unterdrückung durch die Staatsgewalt einherging, verstanden werden soll? Wie kann dieses Phänomen, das als Paradox, als widersprüchlich erscheinen mag, verstanden werden?

Den umfangreichen Wandel in Wissens- und kulturellen Praktiken interpretiere ich als das neoliberale Durchdringen der gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. die Besetzung der Lebenswelten und als Apolitisierung des Alltagslebens.<sup>7</sup> In der Phase nach dem Putsch wurden bestimmte Lebensweisen und Wissenspraktiken insbesondere im zivilgesellschaftlichen Bereich zu hegemonialen Praktiken aufgewertet. Welche Wissenspraktiken und Lebensweisen in der Alltagswelt konstituierten den hegemonialen Kompromiss des neoliberalen Gesellschaftsmodells im türkischen Fall? Was hat die türkische Gesellschaft in den achtziger und neunziger Jahren als kulturelle Befreiung erlebt?

## Sexualität, Körpertechniken und Privatleben

Ab den Achtzigern ist vor allem eine kulturelle Diversifizierung in der Gesellschaft, die in Form von unterschiedlichen Identitäten und Ansprüchen auf diese Identitäten im gesellschaftlichen Leben sichtbar werden, festzustellen. Dies kann als Veröffentlichung des privaten Lebens bezeichnet werden. Parallel zur Thematisierung des Begriffs Sexualität als einer Komponente des individuellen Identitäts- und Befreiungsdiskurses hat der Begriff Privatleben eine unerwartete Resonanz im öffentlichen Diskurs gefunden. Sexualität und sexuelle Identitäten hatten nie zuvor in der türkischen Gesellschaft so viel Diskussionsraum eingenommen wie in den Jahren nach 1980.<sup>8</sup> Anfang der neunziger Jahre hat die türkische Gesellschaft nicht nur homosexuelle Identitäten und ihre wichtigen intellektuellen Figuren

wie Künstler und Schriftsteller anerkannt, sondern sich auch mit Begriffen wie Travestie und Transsexualität bekannt gemacht. Enzyklopädien des Sexuallebens, die von den größeren Zeitungen als Werbegeschenke verteilt wurden, haben Diskussionsraum für die Probleme des sexuellen Lebens der Bevölkerung geschaffen. Die Kommerzialisierung der Sexualität und deren öffentliche Zur-Schau-Stellung ging Hand in Hand mit einem neuen Körperkult, einem Schönheitsideal, das durch neu eröffnete Sport-, Fitness- und Ernährungsclubs<sup>9</sup> sowie durch Boulevard-Magazine und Medien propagiert und unterstützt wurde. Die Betonung der privaten Sphäre, des Körperkults und der Vielfalt von sexuellen Identitäten<sup>10</sup> können einerseits als sexuelle Befreiung gedeutet werden, andererseits aber auch als eine Technik der Bio-Macht im Foucault'schen Sinne, als eine hegemoniale Technik des Zur-Person-Machens.

### Medien und Verlage

Verbunden mit der Diversifizierung intellektueller Gruppen in der Türkei (islamische, feministische, kurdische und liberale Intellektuelle) wird eine Belebung und Vervielfältigung im Medien- und Presseleben ab den achtziger Jahren beobachtet. Spezifisch zu jeder Gruppe erscheinen Zeitungen, Wochenblätter, Journale, Zeitschriften, entsprechende Verlage und etliche Fernsehkanäle entstehen, welche die Standpunkte der einzelnen Gruppen einer breiteren Öffentlichkeit näher bringen sollen. Privatfernsehkä-näle verdienen ebenso eine besondere Aufmerksamkeit.

Bis zum Jahr 1990 gab es nur wenige Kanäle des staatlichen Fernsehens in der Türkei. Insbesondere nach 1991 hat sich diese Situation stark verändert, und viele private Fernseh- und Radiosender etablierten sich am Markt.<sup>11</sup> Dies hat das kulturelle Leben zu einem großen Teil verändert, da junge Kommentatoren, Programmdirektoren und Chefmoderatoren einen ganz anderen Kleidungsstil, legerere Manieren und Moralvorstellungen jenseits des Traditionellen verkörpern.<sup>12</sup> Die Gründung der privaten Fernsehkanäle Anfang der neunziger Jahre, die Vervielfältigung der Verlags- und Medienszene im ganzen Land, aber auch das enorme Wachsen der Istanbuler Medienwelt zusammen mit zahlreichen wöchent-

lich und monatlich erscheinenden Mode-, Konsum-, Frauen-, Sport-, Wirtschafts-, Populär- und Kulturmagazinen müssen deshalb als Ganzes im Rahmen einer Kommerzialisierung der Lebenswelt betrachtet werden.<sup>13</sup>

### Verbrauchs-kultur, Werbesektor und Konsum als kollektive Lebensweise

Mit der Öffnung des türkischen Marktes zum Weltmarkt mussten die Bürger in der Türkei zu Konsumenten gemacht werden. So wurde die Bevölkerung, auch dank einer enormen Mobilisierung durch die Medien und Lifestyle-Magazine, zu einem neuen Konsummuster angestiftet, das mit einem Warenfetischismus und einer Diversifizierung der Lebensstile einherging. In dieser Phase ist ein enormes Ansteigen, eine regelrechte Explosion von Konsumwaren, von Weißer Ware (Haushaltsgeräte) bis hin zum Computer, von Brauner Ware (Unterhaltungselektronik) bis zum Mobiltelefon zu beobachten. Sowohl der Werbesektor wie auch die Fernsehkanäle leisteten ihre Beiträge dazu. Ahmet Oktay, der die populäre Kultur erforschte, fasst diese Entwicklungen wie folgt zusammen:

„Die niedrigen Lohngruppierungen, auch mit der Hilfe der Werbung und der Medien wie TV, Radio und der Presse, wurden verführt, für 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.“<sup>14</sup>

Nach Oktay sind die Hauptakteure dieses Konsumwahnsinns die Kopfarbeiter im Werbe- und Mediensektor. Zur Verbreitung und Kommodifizierung<sup>15</sup> der Konsumkultur tragen neu eröffnete Shopping-Malls,<sup>16</sup> Handelsketten (z. B. von Carrefour, Migros, Bauhaus) und Fast-Food-Ketten (wie z. B. McDonalds) bei.<sup>17</sup> Parallel zur Verbreitung der Konsumkultur als kollektiver Lebensweise avancierte Erfolg und Geld verdienen als neues Lebensziel zur dominanten gesellschaftlichen Norm und zu einem Wert, der in der erhöhten Wahl von Studienfächern wie Business Administration, Wirtschaftswissenschaften und Marketing bei der zentralen Aufnahmeprüfung der Universitäten zum Ausdruck kommt.<sup>18</sup>

## Architektur

Werden die Spuren des türkischen Modernisierungsprojektes in der Architektur verfolgt, ist ein entsprechender Bruch, beginnend mit den achtziger Jahren, festzustellen. Dies ist die Phase des postmodernen Stils, einer Phase des internationalen globalen Kapitals und der Penetration. Das kemalistische Modernisierungsprojekt, das von den Idealen der Aufklärung wie Positivismus, Rationalismus und Fortschrittsglauben inspiriert war, hat sich in der Architektur an den Prinzipien der modernen Avantgarde wie zum Beispiel dem Rationalismus und Funktionalismus<sup>19</sup> orientiert. Nach dem Misserfolg einer modernistischen Stadtplanung und Architektur, die durch streng republikanisch orientierte Eliten umgesetzt wurde, sehen wir vor allem einen Bruch, der durch eine Mischung unterschiedlicher Stile (das traditionale türkische Haus, italienische Villen und englische Anlagen) gekennzeichnet ist. Da kommt auch die osmanische Vergangenheit wieder zum Vorschein. Immer öfter ist zu beobachten, dass zur Mischung von Glas- und Beton-Struktur Bau und Muster-Elemente, die der spezifischen osmanischen Architektur zugeordnet werden können, Verwendung finden.

Ab Anfang der neunziger Jahre werden mit einer erstaunlichen Geschwindigkeit Fünf-Sterne-Hotels (z. B. in Istanbul: das Conrad-Hotel, das Swiss-Hotel, das Mövenpick-, Ramada- und Kempinski-Hotel; in Ankara etwa das Hilton- und das Sheraton-Hotel) aufgebaut.<sup>20</sup> Parallel dazu eröffnen an der Südküste international vertretene Clubtourismus-Ketten ihre Filialen (wie z. B. der ClubMed oder der Robinson-Club). Im gleichen Zeitraum zeichnen sich insbesondere in den großen Metropolen wie Istanbul und Ankara<sup>21</sup> neue Entwicklungen ab, die unmittelbar Auswirkungen auf das Design des städtischen Raums und der damit zusammenhängenden Ausschlussmechanismen und Machtverhältnisse haben: Es entstehen neue, luxuriöse Siedlungen außerhalb der Städte. Eng verbunden mit einer neu entstehenden Yuppie-Generation und auch wegen der enormen Migration in die großen Städte werden eigene Siedlungen errichtet. Diese sind ausgestattet mit Tennisplätzen, Schwimmbädern, Golfplätzen, Einkaufszentren und Reitplätzen. In den Werbebroschüren dieser luxuriösen Anlagen wird z. B. voller Nostalgie von der verloren gegangenen

osmanischen Vergangenheit geschwärmt: Die vergangene, kosmopolitische Atmosphäre, insbesondere von Istanbul, wird darin beklagt. Aber vor allem wird die Gemeinde, das Zugehörigkeitsgefühl, das auf ein bescheidenes, altes und traditionales Nachbarschaftsleben (mahalle) basiere, insbesondere von den islamischen Intellektuellen hervorgerufen. Das Versprechen einer Wiederherstellung des verlorenen Zugehörigkeitsgefühls erscheint als Hauptmotiv dieser Werbebroschüren.<sup>22</sup>

## WISSENSPRODUKTION – ÄNDERUNGEN IM AKADEMISCHEN UND INTELLEKTUELLEN DISKURS

Der gesellschaftliche Wendepunkt wurde auch von einem institutionellen und inhaltlichen Wandel in der Wissensproduktion begleitet. Gleich nach dem Putsch wurde im Jahr 1981 der Hochschulrat (YÖK) eingerichtet, der die Entpolitisierung und die staatliche Kontrolle der Universitäten zum Ziel hatte.<sup>23</sup> Im Jahr 1983 wurden 71 linksorientierte türkische Akademiker durch den YÖK mit Bezugnahme auf das Gesetz 1402 gekündigt, da sie für die Militärregierung gefährlich hätten werden können. Einige andere Akademiker kündigten selbst, um einer Anklage vor Gericht wegen des gleichen Gesetzes zu entgehen.<sup>24</sup> Da Bildung immer noch als eine der hauptsächlichen Strategien zum gesellschaftlichen Aufstieg gesehen wird und aufgrund des hohen Anteils der jüngeren Bevölkerung, bildet der türkische Bildungsbereich einen stark konkurrenzorientierten und hochvolatilen Markt. Besonders in Folge der Neoliberalisierung des Bildungssystems hat die Türkei die Gründung vieler neuer Stiftungsuniversitäten zu verzeichnen. So gibt es im Jahr 2013 über sechzig private Universitäten landesweit.<sup>25</sup>

Bis in die achtziger Jahre haben sich akademische Studien eher auf den Wandel auf der strukturell-institutionellen Ebene konzentriert, d. h. auf den Staat und die Institutionen, die auf marxistischen Ansätzen oder auf dem Modernisierungsparadigma aufbauten. Mit Fragen zu Akteuren und der Kultur setzte man sich weniger auseinander. Parallel zur Verbreitung postkolonialer und poststrukturalistischer Kritik am nationalstaatlichen Entwicklungsparadigma in der westlichen akademischen Welt wird auch in der akademischen Landschaft der Türkei eine Verbreitung

postkolonialer Ansätze unter einer Generation der Akademiker festgestellt. Im türkischen Kontext war die postkoloniale Kritik eine Abrechnung mit dem Kemalismus und seinem nationalistischen Modernisierungsprojekt. So versuchten neuere Ansätze sich sowohl vom Kemalismus und als auch von der islamischen Politik in der Wissensproduktion zu distanzieren.<sup>26</sup>

Schon in den neunziger Jahren waren die Ansätze postmoderner Theoretiker wie Fredric Jameson, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard und Michel Foucault an den Universitäten der Türkei weit verbreitet und rezipiert. Postmoderne Theorieansätze waren aber auch unter liberalen und islamischen Intellektuellen bekannt, da die Kritik des Postmodernismus an Modernisierungs-ideologien und Aufklärungsideen wie z. B. dem Glauben an Fortschritt und Entwicklung eine Grundlage für die Kritik gegen die Legitimität und Dominanz des republikanischen Modernisierungsmodells abgab. Dieses schloss nicht nur den Islam und konservative Gruppen aus dem Modernisierungsprojekt aus, sondern ließ auch keinen Raum für alternative Modernitäten wie z. B. einen islamischen Modernisierungsweg.<sup>27</sup>

Parallel zu den Veränderungen im akademischen Diskurs gewinnen einige Begriffe im gesellschaftlichen Leben Hochkonjunktur, während andere, die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität betreffend, förmlich hinweg gefegt wurden. Ein Begriff, der mit den achtziger Jahren aufgetaucht ist, ist der Begriff der Generation. Es wurde damit begonnen, von unterschiedlichen Generationen zu sprechen: der Generation der 68er, der Generation der Linken vor 1980, und in den achtziger Jahren wurde von den Yuppies gesprochen. Ein anderes Wort, das während dieser Zeit en vogue war, war Nostalgie mit all seinen Facetten. Man musste einfach Nostalgie empfinden, zum Beispiel für die verloren gegangene Schönheit und das elitäre Aussehen der Stadt Istanbul mit seiner damals weniger zahlreichen, homogeneren und kosmopolitisch ausgerichteten Bevölkerung zur Zeit des Osmanischen Reichs.<sup>28</sup> Nostalgie wurde auch empfunden für die damals naive, aufregende und heroische Zeit der Revolutionäre. Das Denken der 68er-Generation wurde so zur Ideologie einer elitären Generation ohne geschichtlichen Inhalt erklärt. Die linken Gruppen der Periode vor 1980 hingegen wurden mit

dem Befreiungs- und Individualisierungsdiskurs kontrastiert und in der arabischen Sprache popularisiert.<sup>29</sup>

Dagegen wurden Begriffe wie Arbeit und Ausbeutung nicht nur diffamiert, sondern auch mit einem marxistischen Diskurs assoziiert, der als naiv und einfältig daherkommend wahrgenommen wurde und in Vergessenheit geraten sollte. Tatsächlich sind nicht nur diese Begriffe, sondern auch solche, die mit einer kritischen, revolutionären Haltung in der Gesellschaft verknüpft wurden wie z. B. System, Klassen, Arbeiter, Soziale Ungleichheit, Interessenkonflikt und Machtkampf auch aus dem Vokabular geisteswissenschaftlicher Analysen gestrichen worden. Akademiker, die mit diesem Wortschatz arbeiteten, wurden als rückständig und altmodisch, als „Dinosaurier“ ihrer Zunft angesehen. Wörter wie Armut wurden – wie alle Wörter, die Mangel oder Besitzlosigkeit zum Ausdruck brachten – mit negativen Konnotationen besetzt.<sup>30</sup>

Heute, knapp drei Jahrzehnte nach Einsetzen der Neoliberalisierung der Staat-Gesellschaftsverhältnisse, nimmt die Anzahl ethnographischer Studien zu, die sich den Konsequenzen der Penetration der Alltagswelt durch die Marktwirtschaft widmen. Diese Studien fokussieren verschiedene, gesellschaftliche Bereiche wie z. B. Körper, Sexualität, Gesundheit, Definition der Weiblichkeit und Männlichkeit, Familie, Intimität und neoliberale Subjektivierungsprozesse und untersuchen somit den Wandel des türkischen Alltags.<sup>31</sup> Im Folgenden skizziere ich nun die Änderungen in den diskursiven Praktiken der Politik.

## POLITIK

In der Folge des Militärputsches von 1980 fand ein zentraler Bruch im Bereich der oppositionellen Politik statt. War die außerparlamentarische politische Szene vor dem Putsch durch die Konflikte zwischen linken und rechtskonservativen gesellschaftlichen Gruppen geprägt und somit durch eine auf Ideologie basierte Klassenpolitik bestimmt, ist in der Periode nach dem Staatsstreich das Aufkommen von Identitätspolitiken zu verzeichnen. In den achtziger Jahren sind das die neuen sozialen Bewegungen: die feministische, die kurdisch-nationale Befreiungsbewegung, die islamische und die Menschenrechtsbewegung. Die Neunziger wiederum sind durch das

Aufkommen der liberalen und der Umweltschutzbewegung sowie durch die Ausdifferenzierung des feministischen Feldes (es entwickelt sich die türkische, die kurdische und die islamische Frauenbewegung) gekennzeichnet, NGOs und Zeitschriften werden gegründet und verschiedene LGBT-Vereine, die sich die Verteidigung der Rechte von Lesben und Schwulen, Transvestiten und Transsexuellen auf die Fahnen geschrieben haben, entstehen.<sup>32</sup> Das Aufkommen dieser neuen sozialen Bewegungen muss im Kontext des rigorosen staatlichen Verbots jeglicher Parteien und politischen Organisationen durch die Militärregierung gedacht werden. In dieser Hinsicht sind die neuen sozialen Bewegungen auch ein Indiz für veränderte Verhältnisse zwischen Staat und Gesellschaft.

Der neoliberale Strukturwandel nach 1980 benötigte aber auch neue Ideologien, Denkweisen, Diskurse und Paradigmen, die nicht durch den Rahmen der republikanischen Ideologie abgesteckt werden konnten. Kurz nach dem Coup d'État ist deshalb ein Aufstieg neuer Diskurse wie Vielfarbigkeit, Vielstimmigkeit, Pluralismus der Gesellschaft etc. zu beobachten, die wiederum mit gesellschaftspolitischen Thesen und Positionierungen verbunden waren: Zweiter Republikanismus, Neo-Osmanismus, Diskussionen über Zivilgesellschaft, die Problematisierung der offiziellen Ideologie, die Nachfrage nach partizipatorischer Demokratie oder die Kritik an den kemalistischen Intellektuellen – alles Begriffe und Debatten, welche die mediale, politische und akademische Öffentlichkeit dominierten. In diesem Zusammenhang sind Begriffe wie Demokratie, Staatsbürgerschaft, Islam, die kurdische Frage, das Verhältnis zwischen Staat und Individuum, Pluralität, Toleranz gegenüber Differenz und Zivilgesellschaft ein Teil der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität geworden.<sup>33</sup>

Somit wurde bereits in den Achtzigern, aber auch und insbesondere in den neunziger Jahren der Kemalismus einer erheblichen Kritik seitens neoliberaler, linksliberaler, demokratischer, muslimischer und kurdischer Intellektueller ausgesetzt. Auch seine Vorstellung einer klassenlosen und homogenen Gesellschaft, einer Ethnie, einer Sprache und eines Territoriums wurde sowohl durch gesellschaftliche wie auch durch politische Akteure herausgefordert. Trotz dieser Infrage-

stellung des kemalistisch-republikanischen Gesellschaftsmodells, das die multikulturelle und plurale Gesellschaftsstruktur negierte, wird der Kemalismus noch heute sowohl durch die inländisch dominanten als auch in ausländischen hegemonialen Analysen als immer noch herrschende Ideologie und offizieller Diskurs inszeniert.<sup>34</sup>

Dagegen vertreten einige Sozialwissenschaftler die wenig bekannte These, dass, trotz der Inszenierung des Kemalismus als offizieller Staatsideologie, er längst nicht mehr die herrschende Ideologie abbildet. Der Kemalismus, als eine Art Etatismus und nationalistisches Entwicklungsmodell, konnte weder die Bedürfnisse des neuen hegemonialen Blocks für die reibungslose Umsetzung eines neoliberalen Wirtschaftsprogramms erfüllen, noch konnte er die Basis für einen hegemonialen gesellschaftlichen Konsens abgeben, da die Gesellschaft längst politisch, kulturell und sozial ausdifferenziert war.<sup>35</sup>

Darüber hinaus trifft die These über den hegemonialen Charakter des Kemalismus nach 1980 auch gar nicht zu, wenn die Erosion der Löhne und der gesellschaftliche Status insbesondere der Klasse der zivil-militärischen Bürokratie, von der ja angenommen werden kann, dass insbesondere sie den kemalistischen Staat und dessen republikanische Ideologie repräsentieren, betrachtet werden.<sup>36</sup> Wie lässt sich aber die landesweite Verbreitung und Popularisierung der Atatürk-Symbole und der immer aggressiver werdende nationalistische Unterton der kemalistischen Anhänger, die immer häufiger in der öffentlichen Sphäre mit ihren nationalistischen Parolen demonstrieren, erklären? Je weniger der Kemalismus die herrschende Ideologie ist, desto mehr wird an einem inhaltlich entleerten Atatürkismus festgehalten, der eine Art säkulare Religion darstellt, welche die Angst vor der gesellschaftlichen Islamisierung zum Ausdruck bringt.<sup>37</sup>

In der Periode nach 1980 wird nicht der Kemalismus, wie der neoliberale Demokratisierungsdiskurs propagiert, sondern die türkisch-islamische Synthese zur offiziellen Staatsideologie, ein Prozess der auch durch das türkische Militär aktiv mitgetragen wurde.<sup>38</sup> Im hegemonialen Block konnte die türkisch-islamische Synthese als Staatsideologie die Basis für den (prekären) Konsens sichern. Wie hat sich aber diese Staatsideologie im gesellschaftlichen Bereich niedergeschlagen?

Zusätzlich zur finanziellen Unterstützung, den gesetzlichen und institutionellen Erleichterungen<sup>39</sup> ist die Penetration des kulturellen Apparats, d. h. des Fernsehens, des Radios, der Universitäten und des Bildungsministeriums, durch die ein soziokultureller Wandel in der Alltagskultur und der Wissensproduktion induziert wurde, bedeutender für die nachhaltige, gesellschaftliche Verankerung des Politischen Islam. Daher, so meine These, sollte anstelle von Islamisierung besser von einer Re-Traditionalisierung und der Vergemeinschaftung der Gesellschaft und der Alltagskultur im Namen der Religion gesprochen werden. In den aktuellen Gezi-Park-Protesten zeigt sich auch der Protest gegen das Eindringen der AKP-Regierung in alle gesellschaftliche Sphären und private Lebensbereiche.<sup>40</sup>

Eine kulturalistische Sichtweise würde den Aufstieg der religiös-konservativen gesellschaftlichen Kräfte im Rahmen des kulturell-religiösen Konflikts zwischen den Säkularisten und Islamisten einrahmen und die AKP-Regierung als einen Bruch mit der vorherigen republikanischen Tradition, als hoffnungsvollen Träger des Demokratisierungsprozesses im Gegensatz zu einer autoritären und zentralistischen kemalistischen Ideologie, betrachten.<sup>41</sup> Stellt die AKP tatsächlich einen Bruch in der republikanischen Geschichte dar? Eine historische Analyse, die bis vor die Gründung der Republik zurückreicht, würde den Kernkonflikt zwischen der so genannten bürokratisch-militärischen Elite und der religiös-konservativen Gruppen Anatoliens vielmehr als antagonistischen Klassenkampf, der aber eher als religiöser Konflikt dargestellt wird, aufdecken.<sup>42</sup> Ähnlich würde eine soziologische Sichtweise, welche die Klassenzusammensetzung der Wähler der islamisch-konservativen Parteien analysiert, aufdecken, dass die so genannte kulturell-religiöse Identität mit Politik und sozioökonomischer Klasse untrennbar miteinander verwoben sind.<sup>43</sup> Schon zu Beginn der Neunziger wurde von Sozialwissenschaftlern auf den Sinn und den identitätsstiftenden Charakter des Islam aufmerksam gemacht, der für Kleinhändler, Handwerker und die Kaufleute des provinziellen Anatolien, die von den ideologisch-institutionellen Sphären der kemalistischen Modernisierung nicht erreicht werden konnten, als eine Gegenkultur fungierte.<sup>44</sup>

Die religiös-konservativen Parteien und auch die Regierung der AKP hat nicht nur das Klasseninteresse des anatolischen Kleinbürgertums repräsentiert und unterstützt, sondern auch zur Herausbildung eines solchen anatolischen Bürgertums, was heute als anatolische Renaissance bezeichnet wird, aktiv beigetragen.<sup>45</sup> Basierend auf diesen Klassendynamiken sind daher die Analysen, welche die Gezi-Park-Proteste als Konfrontation zwischen der alten privilegierten Klasse der Republik (Weiße Türken) und der neu aufsteigenden anatolische Mittelschicht (Schwarze Türken) verstehen, gar nicht so unzutreffend.<sup>46</sup> Nur wird es sehr gefährlich, wenn diese Gegenüberstellung als das Zeichen eines unlöslichen religiös-kulturellen Identitätskonflikts konzipiert wird. Dabei hat die AKP die These eines Kulturkonfliktes zwischen Islamisten und Säkularisten selbst reproduziert und als diskursive Strategie für ihre eigene Legitimitäts- und Machtansprüche benutzt. So hat sich die AKP, obwohl sie über ein Jahrzehnt die regierende Partei darstellt, als Opfer des Systems und muslimische Wähler als unterdrückte Bevölkerungsteile, als Opfer des Kemalismus stilisiert. Zu dem Opferdiskurs haben auch die islamischen Intellektuellen, indem sie sich auf die Authentizität und Echtheit der islamischen Kultur als die eigentliche Identität des Landes – im Gegensatz zu westlichem Lebensstil und zur Kultur der Säkularisten – bezogen haben, beigetragen. Sie haben nicht nur eine Dichotomie zwischen diesen Gruppen erzeugt, sie haben dadurch auch die Grundlagen für die Legitimität der eigenen Position und des Anspruchs auf die Macht durch islamische Parteien vorbereitet.<sup>47</sup> In ihrem „legitimen“ Anspruch auf die Macht, als die Opfer der säkularistischen Republik, wurden die religiös konservativen Gruppen weitgehend von liberal-demokratisch eingestellten Intellektuellen unterstützt.<sup>48</sup>

Ein anderer Wandel in den diskursiven Praktiken der türkischen Politik wurde durch die EU ausgelöst, die spätestens nach dem Helsinki-Gipfel (Dezember 1999) als wichtiger politischer Akteur ins Bild kommt. Wie oben geschildert, wurde die homogene Gesellschaftsvorstellung des nationalistischen Kemalismus als monokulturell, monosprachig, monoethnisch und monoreligiös schon ab Mitte der achtziger Jahre, spätestens aber ab den Neunzigern, parallel zur neoliberalen

Restrukturierung, durch die Neo-Osmanismus-, Neo-Republikanismus-, II. Republikanismus- und Demokratisierungsdiskurse seitens neoliberaler, islamischer und kurdischer Intellektueller herausgefordert. Diese Vorstellung wurde auch durch die Entscheidungen in Helsinki in Frage gestellt, was einen diskursiven Wechsel von der Homogenität der Gesellschaft zur Diversität angestoßen hat.<sup>49</sup> Somit ist der Einfluss der EU sowohl auf der politischen Ebene, d. h. der Ebene des Wandels der politischen Kräfteverhältnisse im Land zwischen den ethnisch / sozial diversen gesellschaftlichen Gruppen als auch auf der diskursiven Ebene, d. h. der Agenda-, Norm- und Wertesetzung, beobachtbar.<sup>50</sup>

Dabei ist der Einfluss der EU auf innenpolitische Strukturen als höchst widersprüchlich zu bezeichnen. Einerseits wird die Akzeptanz und Anerkennung der kulturellen und religiösen Diversität endlich auch auf der Ebene des Diskurses durch die politische Elite als ein großer Beitrag zur Demokratisierung eingeschätzt. Andererseits wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die Toleranz gegenüber kulturellen Differenzen und der Diversität der gesellschaftlichen Gruppen als eine Strategie der Gouvernamentalität auch in repressiven Politiken enden kann.<sup>51</sup> Darüber hinaus erwartet die EU von der Türkei nicht nur eine Demokratisierung des Landes, sondern auch die Umsetzung einer marktradikalen Variante des Neoliberalismus,<sup>52</sup> die wiederum – angesichts der andauernden Neoliberalisierung des Landes seit 1980 – soziale Ungleichheiten und Klassenunterschiede weiter befördert. Daher wird auch das Entstehen neuer sozialer Spaltungen, zusätzlich zu den politischen, beobachtet, die durch wirtschaftliche und politische Ressentiments verschiedener gesellschaftlichen Gruppen bestärkt werden.<sup>53</sup>

Basierend auf diesen Ausführungen in den verschiedenen Bereichen (s. o.) interpretiere ich den tief greifenden Wandel in der symbolischen Ordnung der Gesellschaft als Herstellung eines neuen Wissen-Macht-Dispositivs, durch das die kollektiven Wissenspraktiken der Gesellschaft sich auch geändert haben.<sup>54</sup> So erkennt sich die Gesellschaft in der Türkei heute als weitgehend kulturell ausdifferenziert und sozial, politisch und im ökonomischen Sinne höchst fragmentiert.<sup>55</sup> Die Frage stellt sich, ob die Gezi-Park-Proteste

eine neue Ära, einen Bruch mit dem Vorherigen darstellten, in dem die bereits existierenden gesellschaftlichen Spaltungen und Konflikte neue politische Kanäle und Ausdrucksmöglichkeiten finden, und sich vielleicht in einem gesellschaftlichen Konsens versöhnen.

## SCHLUSSWORT

Die oben genannten Gruppen mit ihren stark variierenden Ideologien (Islamisten, Liberale, Feministen, Kurden, Neo-Liberalisten), die in den Demokratisierungsdebatten in der Periode nach 1980 auf den normativ verstandenen Gegensatz des Staats und der Zivilgesellschaft aufgebaut haben, hatten ihre Gemeinsamkeit in der Gegnerschaft zum Kemalismus. Der AKP gelang es, diese normative, zwar kemalismuskritische, nicht aber systemkritische Liberalisierungswelle für ihren eigenen Aufstieg zu nutzen, indem sie die vorhandenen Ressentiments des anatolischen Kleinbürgertums, aber auch die vorhandene Schwäche der politischen Parteiszene, geprägt durch Korruption und Klientelismus, mit einer neoliberalen Politik, einer kommunitaristischen Gerechtigkeitsrhetorik und Wohlstandsversprechen bündeln konnte.<sup>56</sup> Zwar wurde die AKP – besonders in Europa – aufgrund ihres wirtschaftlichen Erfolgs, aufgrund der relativ erfolgreichen Umsetzung der Demokratisierungsreformen im EU-Beitrittsprozess hoch gelobt und gefeiert, und mit ihrer „milden“ islamisch-konservativen Richtung zum Hoffnungsträger eines Modellstaats für die islamischen Länder Nord-Afrikas erkoren,<sup>57</sup> doch die kritischen Stimmen gegenüber der Regierung existierten innerhalb des Landes längst vor den Gezi-Park-Protesten. Es wurde darauf hingewiesen, dass eine mögliche Gefahr für die Demokratisierung des Landes nicht in den Islamisierungspolitiken der AKP gesehen wird, sondern vielmehr darin, dass die Partei verschiedene Apparate wie die Bürokratie, das Militär, die Justiz und die Polizei unter ihre Kontrolle bringt.<sup>58</sup> Das am 5. August 2013 gefallene Urteil im Ergenekon-Fall ist ein weiteres Beispiel dafür, wie mächtig die AKP – auch unter Justiz-Kadern – geworden ist, und bestätigt Befürchtungen, dass der Parteidiskurs immer stärker nationalistisch, kulturalistisch und islamistisch ausfällt.<sup>59</sup>

Demokratie wird heute in der Türkei als Anerkennung der kulturellen, religiösen und ethni-

schen Differenzen und Diversitäten verstanden, aber nicht als gleichberechtigter Zugang aller Bürger zu den Ressourcen oder nicht als Beförderung sozialer Gerechtigkeitsmechanismen, auch nicht als gerechtere Einkommensverteilung. Die existierenden sozialen Ungleichheiten und Unterdrückungsverhältnisse werden vor allem über identitäre und kulturelle Konfliktlinien artikuliert. Inwieweit kann vor diesem Hintergrund die Gezi-Park-Basis ein alternatives Gesellschaftsmodell abbilden, das nicht die Identitätspolitik, sondern die Sozialgerechtigkeit in den Vordergrund rückt? Inwieweit kann Gezi als die Geburt der pluralistischen, freiheitsliebenden, egalitären und demokratischen Massen gefeiert werden? Und wie kann in diesem Sinne eine ernst zu nehmende Kritik am System, mehr als das die existierenden Oppositionsparteien vermögen, formuliert werden?

Der tiefgreifende gesellschaftliche Wandel bringt auch die Transformation oppositioneller Politik mit sich, die in neue, kreative und innovative Protestformen und Widerstandskulturen<sup>60</sup> münden kann. In dieser Hinsicht ist der oben beschriebene kulturelle Wandel als neoliberale Durchdringung des gesellschaftlichen Lebens höchst ambivalent und hat widersprüchliche Konsequenzen. Einerseits können durch die Techniken der Subjektconstitution die Personen als Bürger, als Konsumenten und als Individuen überwacht, diszipliniert und unterworfen werden; andererseits eröffnen diese Subjektivitäten neue kulturelle und diskursive Räume – Räume der politischen Handlungsfähigkeit, welche sich in die aktuellen Formen des politischen Protests und des Widerstandes verwandeln kann.

Gezi hat gezeigt, wie jenseits der zu erwartenden Spannung zwischen dem „Einen“ und den „Massen“<sup>61</sup> die Individuen sich als einzelne Subjekte zusammenfinden und als politische Kollektive agieren, handeln, und die Prozesse in Gang setzen und gesellschaftliche Symbole transformieren können. Die abstrakt erscheinenden Referenzen auf Demokratie und Freiheit können, verankert in einzelnen Subjektivitäten und Leidenschaften,<sup>62</sup> mächtiger werden als Identitätsrhetorik, klientelistische Strukturen und Loyalitätsansprüche konventioneller Parteienpolitik. Gezi kann, in dieser Hinsicht, auch den Beginn einer neuen Ära symbolisieren, wo die Ansprüche auf Freiheit,

Demokratie und Anerkennung der Differenzen zusammen mit den Ansprüchen eines gerechten sozialen Systems, gerechterer Einkommensverteilung und der Beseitigung sozialer Ungleichheiten artikuliert werden. Denn die Globalisierung und die neo-liberale Restrukturierung haben in der Türkei nur einigen gesellschaftlichen Gruppen gedient, und die gesellschaftliche Solidarität und der Zusammenhalt sind weitgehend erodiert. Durch das Zusammenkommen<sup>63</sup> verschiedener gesellschaftlicher Segmente bei den Protesten kann dies vielleicht ins kollektive Gedächtnis gerufen werden.

---

#### || DR. ANIL AL-REBHOLZ

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und  
Lehrbeauftragte an der Goethe-Universität  
Frankfurt am Main

## ANMERKUNGEN

- 1 Die Gezi-Park-Ereignisse begannen am 28. Mai 2013 in İstanbul und brachten den Protest gegen die geplante Nachbildung einer spätosmanischen Kaserne auf dem Parkgelände in unmittelbarer Nähe zum Taksim-Platz zum Ausdruck. Die Proteste hatten bis Mitte Juni 2013 einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Für eine detaillierte Schilderung der Ereignisse und weiterer Links und Zeitungsartikel siehe [http://de.wikipedia.org/wiki/Proteste\\_in\\_der\\_T%C3%BCrkei\\_2013#cite\\_note-taz\\_2013-07-21\\_PGM-144](http://de.wikipedia.org/wiki/Proteste_in_der_T%C3%BCrkei_2013#cite_note-taz_2013-07-21_PGM-144), Stand: 23.7.2013.
- 2 Siehe hierzu Aver, Caner / Halm, Dirk: Proteste gegen die Regierung in der Türkei – Eine Zwischenbilanz, in: Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI), 24.6.2013, S. 1-4.
- 3 Vgl. hierzu <http://www.taz.de/!118179/>, Stand: 23.7.2013.
- 4 Siehe hierzu Badiou, Alain: On the Uprising in Turkey and Beyond, <http://cengizerdem.wordpress.com/2013/06/19/alain-badiou-on-the-uprising-in-turkey-and-beyond/>, Stand: 23.7.2013.
- 5 Siehe hierzu Seufert, Günter: Demonstrationswelle in der Türkei – Erdoğan hat den Zenit seiner Macht überschritten, in: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, SWP-Aktuell 38/2013 (auch online).
- 6 Siehe hierzu Al-Rebholz, Anil: Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei. Intellektuelle Diskurse, oppositionelle Gruppen und soziale Bewegungen seit 1980, Bielefeld 2012, S. 110-116, 351-354.
- 7 Siehe ebd., S. 351 ff.
- 8 Siehe hierzu Öncü, Ayşe: Global Consumerism, Sexuality as Public Spectacle, and the cultural Remapping of Istanbul in the 1990s, in: Fragments of Culture, hrsg. von Deniz Kandiyoti und Ayşe Saktanber, London 2002, S. 171-190.
- 9 Vgl. Al-Rebholz: Das Ringen um die Zivilgesellschaft, S. 353; Öncü: Global Consumerism, S. 173.
- 10 Ein aktuelles Beispiel dafür, wie viel öffentlichen Raum diverse sexuelle Identitäten in der Türkei einnehmen, bieten die Protestformen während des Gezi-Aufstands. Während einer recht unkonventionellen Hochzeitsfeier eines Paares, das sich durch die Gezi-Proteste kennengelernt hat, nimmt ein LGBT-Aktivist dem Paar das Versprechen ab, diese mögen, sollte ihr zukünftiges Kind homosexuell werden, sich nicht darüber ärgern, [http://de.wikipedia.org/wiki/Proteste\\_in\\_der\\_T%C3%BCrkei\\_2013#cite\\_note-taz\\_2013-07-21\\_PGM-144](http://de.wikipedia.org/wiki/Proteste_in_der_T%C3%BCrkei_2013#cite_note-taz_2013-07-21_PGM-144), Stand: 23.7.2013.
- 11 Siehe Öncü: Global Consumerism, S. 175.
- 12 Siehe Toprak, Binnaz: Civil Society in Turkey, in: Civil Society in the Middle East, hrsg. von Augustus R. Norton, Vol. 2, New York 1996, S. 87-118.
- 13 Siehe Navaro-Yashin: The Market for Identities. Secularism, Islamism, Commodities, in: Fragments of Culture, hrsg. von Deniz Kandiyoti und Ayşe Saktanber, London 2002, S. 221-253; vgl. Öncü: Global Consumerism.
- 14 Oktay, Ahmet: Türkiye'de Popüler Kültür, İstanbul 1993, S. 89.
- 15 Siehe Navaro-Yashin: The Market for Identities, S. 222; Öncü: Global Consumerism.
- 16 Ebd., S. 231.
- 17 In diesem Kontext verdient McDonalds besondere Beachtung. Als die erste McDonalds-Filiale am Taksim-Platz (Platz der Republik) eröffnet wurde, gab es lange Schlangen: Bürgerliche Familien in teurer westlicher Kleidung wollten unbedingt Cheeseburger und BigMacs kosten. Bis zur Eröffnung weiterer Filialen ist diese erste Filiale als Adresse für eines chices Abendessen erhalten geblieben.
- 18 Siehe Navaro-Yashin: The Market for Identities, S. 223.
- 19 Bozdoğan, Sibel: The Predicament of Modernism in Turkish Architectural Culture. An Overview, in: Rethinking Modernity and National Identity in Turkey, hrsg. von Sibel Bozdoğan und Reşat Kasaba, Seattle 1997, S. 133-156.
- 20 Ebd., S. 148.
- 21 Zur Entstehung dieser neuen Siedlungen für die Mitteschicht in der Hauptstadt und zur sozio-kulturellen Ausdifferenzierung im städtischen Raum siehe Sencer, Ayata: The New Middle Class and the Joys of Suburbia, in: Fragments of Culture, hrsg. von Deniz Kandiyoti und Ayşe Saktanber, London 2002, S. 25-42.
- 22 Bozdoğan: The Predicament of Modernism in Turkish Architectural Culture, S. 150.
- 23 [http://de.wikipedia.org/wiki/Hochschulrat\\_\(T%C3%BCrkei\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Hochschulrat_(T%C3%BCrkei)), Stand: 4.8.2013.
- 24 <http://emekciuniversitesi.wordpress.com/temel-metinler/yok-nedir/>, Stand: 4.8.2013.
- 25 [http://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye'deki\\_%C3%BCniversiteler\\_listesi](http://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye'deki_%C3%BCniversiteler_listesi), Stand: 4.8.2013.
- 26 Siehe Kandiyoti, Deniz: Introduction. Reading the Fragments, in: Fragments of Culture, hrsg. von Deniz Kandiyoti und Ayşe Saktanber, London 2002, S. 1-21.
- 27 Siehe hierzu Gülalp, Haldun: İslamcı toplumsal kuramlarda Postmodernizm (Postmodernismus in islamischen Gesellschaftstheorien), in: Kimlikler Siyaseti. Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri (Identitätspolitik: Die Fundamente des politischen Islam in der Türkei), hrsg. von Haldun Gülalp, İstanbul 2003, S. 144-157.
- 28 Vgl. Öncü: Global Consumerism, S. 184.
- 29 Gürbilek, Nurdan: Vitrinde Yaşamak. 1980'lerin Kültürel İklimi (Leben im Einkaufsfenster. Kulturelles Klima der 80er), İstanbul 1992.
- 30 Ebd., S. 21.
- 31 Siehe hierzu z. B. Özbay, Cenk / Terzioğlu, Ayşecan / Yasin, Yeşim: Neoliberalizm ve Mahremiyet (Neoliberalismus und Intimität), İstanbul 2011.

- <sup>32</sup> Die Diagnose über das Aufkommen von Identitätspolitik, die auf der Politisierung religiöser (Islam), ethnischer (Kurdentum), kultureller und geschlechtlicher Identitäten basiert, wird von vielen Autoren geteilt. Siehe dazu z. B. White, Jenny B.: *The Islamist Paradox*, in: *Fragments of Culture*, hrsg. von Deniz Kandiyoti und Ayşe Saktanber, London 2002, S. 191-217.
- <sup>33</sup> Siehe Al-Rebholz: *Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei*, S. 15-35.
- <sup>34</sup> Somit wird ein ahistorisches und homogenes Verständnis des Kemalismus entwickelt, das weder den Wandel der kemalistischen Ideologie im historisch-gesellschaftlichen Kontext der Republik, noch dessen von Anfang an eklektischen Charakter berücksichtigt. Die Vermeidung einer systematischen Auseinandersetzung mit der kemalistischen Doktrin kann meines Erachtens nur auf der Reproduktion der sich bereits etablierten binären Lesarten der türkischen Politik entlang der Konfliktlinien wie Säkularismus gegen Laizismus, Militär gegen Demokratie zurückverfolgt werden, die ihre Erklärungskraft angesichts der komplexen Kräfteverhältnisse im türkischen Kontext längst verloren hat.
- <sup>35</sup> Siehe Yıldız, Yavuz G.: *Türk Aydını ve İktidar Sorunu* (Der türkische Intellektuelle und die Frage der Macht), in: *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, hrsg. von Şen, Sebahattin, İstanbul 1995, S. 355-378.
- <sup>36</sup> Kozanoğlu weist auf die Denkwürdigkeit der Tatsache hin, dass Beamte und die bürokratische Klasse trotz ihres gesellschaftlich privilegierten Status als (vermeintlich) herrschende Elite in der Folge der neo-liberalen Politiken mehr und mehr ihre Klassenposition verloren und einen sozialen Abstieg erfahren mussten. Siehe dazu Kozanoğlu, Can: *Pop Çağı Ateşi* (Das Feuer der Pop-Ära), İstanbul 1995, S. 35 f.
- <sup>37</sup> Siehe ebd., S. 61-72.
- <sup>38</sup> Siehe Yıldız: *Türk Aydını ve İktidar Sorunu*, S. 374 f.
- <sup>39</sup> Zu einer ausführlichen Schilderung dieser vielfältigen Maßnahmen siehe Al-Rebholz: *Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei*, S. 355-359.
- <sup>40</sup> Vgl. Yıldız, Ersin: *Der Gezi-Park Protest und die Krise des Politischen Islams in der Türkei*, unveröffentlichtes Manuskript, Juli 2013, S. 1-19.
- <sup>41</sup> Vgl. Ataç, İlker: *Die „Konservativ-liberale“ Politik der AKP in der Türkei im historischen Zusammenhang*, in: *Grundrisse* 3/2009, [http://www.grundrisse.net/grundrisse30/Politik\\_der\\_AKP.htm](http://www.grundrisse.net/grundrisse30/Politik_der_AKP.htm), Stand: 30.5.2013.
- <sup>42</sup> Siehe Al-Rebholz: *Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei*, S. 105-110.
- <sup>43</sup> Siehe White: *The Islamist Paradox*, S. 191.
- <sup>44</sup> Siehe Birtek, Faruk / Toprak, Binnaz: *The Conflictual Agendas of Neoliberal Reconstruction and The Rise of Islamic Politics in Turkey*, in: *Praxis International* 1993, S. 192-212.
- <sup>45</sup> Vgl. White: *The Islamist Paradox*, S. 192 ff.
- <sup>46</sup> Siehe Spiegel Dossier: *Weißer Türken, schwarze Türken*, in: *Der Spiegel* 26/2013, S. 78-85.
- <sup>47</sup> Siehe Navaro-Yashin: *The Market for Identities*, S. 248.
- <sup>48</sup> Im Namen der Demokratisierung und verbunden mit der Hoffnung, dass die religiös-konservativen Kräfte, im Gegensatz zu den autoritär-zentralistischen Strukturen des kemalistischen Republikanismus, für kulturelle Vielfalt und Rechte (insbesondere in Bezug auf die kurdische Frage und ethnische Minderheiten) auftreten und die dafür notwendigen politische Reformen umsetzen würden, haben die liberal-demokratischen Intellektuellen der AKP-Regierung ihre Unterstützung gegeben. Im Jahr 2008 traten die ersten Risse in dieser Allianz auf, da die AKP für die Wiederzulassung des Kopftuches an den Universitäten einen Gesetzentwurf im Parlament einbringen wollte.
- <sup>49</sup> Kaya, Ayhan: *Political Recognition of Cultural Diversity in Turkey on the way to the European Union*, in: *Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft*, hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow u. a., Wiesbaden 2011, S. 150-160.
- <sup>50</sup> Vgl. Kaya: *Political Recognition of Cultural Diversity*, S. 155.
- <sup>51</sup> Kaya, Ayhan: *Europeanization and Tolerance in Turkey*, New York 2013, S. 71-100.
- <sup>52</sup> Ataç, İlker: *Was für einen Staat wünscht sich die EU in der Türkei?*, in: *Kurswechsel* 1/2004, S. 89-97.
- <sup>53</sup> Kaya: *Political Recognition of Cultural Diversity*, S. 158 f.
- <sup>54</sup> Siehe Al-Rebholz: *Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei*, S. 15-35.
- <sup>55</sup> Siehe Kandiyoti: *Introduction. Reading the Fragments*.
- <sup>56</sup> Keyman, Fuat / İçduygu, Ahmet: *Citizenship, Identity, and the Question of Democracy in Turkey*, in: *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish experiences*, hrsg. von Fuat Keyman und Ahmet İçduygu, London 2005, S. 1-27.
- <sup>57</sup> Siehe z. B. Mannitz, Sabine: *Wohin steuert Erdogan?*, in: *HSFK Standpunkte* 4/2013, S. 1-8.
- <sup>58</sup> Ataç: *Die „Konservative-liberale“ Politik der AKP*, S. 10.
- <sup>59</sup> Kaya: *Europeanization and Tolerance in Turkey*, S. 95.
- <sup>60</sup> Siehe z. B. Yücel, Deniz: *Originell, fröhlich, emanzipiert*, in: *Die Tageszeitung*, 21.7.2013, [www.webcitation.org/6Ij6M5rqV](http://www.webcitation.org/6Ij6M5rqV), Stand: 2.8.2013.
- <sup>61</sup> Siehe für das Verhältnis zwischen Multitude und Singular Hardt, Michael / Negri, Antonio: *Demokratie! Wofür wir kämpfen*, Frankfurt 2013.
- <sup>62</sup> Zur Konzipierung der Subjektivitäten und Leidenschaften als Basis der politischen Handlungsfähigkeit siehe ebd.
- <sup>63</sup> Die Kreativität und Innovationsfreudigkeit dieser neuen Protestbewegungen sind durch die intensive Nutzung sozialer Medien und Netzwerke gekennzeichnet, was sich auch in der Geschwindigkeit und Mobilisierung einzelner Subjekte zur Multitude zeigt, siehe Hardt / Negri: *Demokratie!*