

*Querelles privées et
contestations publiques.
Le rôle de la presse dans la
formation de l'opinion publique
au Proche Orient*

textes réunis et publiés
par

Christoph HERZOG

Raoul MOTIKA

et

Michael URSINUS

LES ÉDITIONS ISIS
ISTANBUL

© 2002 Les Éditions Isis

Publié par
Les Éditions Isis
Şemsibey Sokak 10
Beylerbeyi, 81210 Istanbul
Tel.: 0216 321 38 51
Fax.: 0216 321 86 66
isis@turk.net
www.theisispress.com

ISBN: 975-428-234-X

TABLE DES MATIÈRES

Liste de auteurs	4
Avant-propos	5
Introduction	7
Dagmar Glass, " <i>An ounce of example is better than a pound of instruction.</i> " <i>Biographies in early Arabic magazine journalism</i>	11
Sabine Prätor, <i>Eine Frühe Debatte zu Musikbiographischen Fragen in der osmanischen Presse oder : Wann lebte Abdülkadir Meragi ?</i>	25
Christoph Herzog, <i>Die Kontroversen zwischen Ziya Gökalp und Sati 'Al-Husri in den Zeitschriften Muallim (1916) und Yeni Mecmua (1918)</i>	33
Johann Strauss, <i>Müdafaa'ya Mukabelet et Mukabeleye Müdafaa : une controverse islamo-chrétienne dans la presse d'Istanbul (1883)</i>	55
Michael Ursinus, <i>Gazete and Independent : Early disputes between Ottoman newspapers, metropolitan versus provincial.</i>	99
Evan Siegel, <i>An Azerbaijani poet's duel over Iranian constitutionalism</i>	115
Thobias Heinzelmann, <i>Greedy Karagöz! War and public opinion as seen by an Ottoman satirical gazette, 1912-1914.</i>	147
Martin Strohmeier, <i>Das 'Erwachen' in Kurdischen Zeitungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts</i>	163
Nathalie Clayer, <i>La presse albanaise en Egypte au début du XX^e siècle: de la contestation publique aux querelles privées</i>	183
Rena Molho, <i>The Jewish press in Salonica</i>	209
Alexandre Popovic, <i>La presse musulmane de Bosnie-Herzégovine de 1878 à 1918.</i>	221

Silvia Naef, <i>Les Chiïtes du Liban et le mandat français : la position de la revue al-'Irfān</i>	233
Keivandokht Ghahari, <i>Wenn die Ehe die Nation gefährdet : Die Diskussion über die Eheschließung iranischer Männer mit europäischen Frauen in der persischsprachigen Zeitschrift Īrānšāhr (1922-1927)</i>	247
Raoul Motika, <i>Öffentliche Debatte in Täbris — Die Role des Islams in der neuen politischen Ordnung Irans</i>	259

DIE KONTROVERSEN ZWISCHEN ZIYA GÖKALP UND
SÂTÎ' AL-ḤUŞRÎ IN DEN ZEITSCHRIFTEN
MUALLİM (1916) UND YENİ MECMUA (1918)

Christoph HERZOG

Ziya Gökalp und Sâti' al-Ḥuşrî sind nicht gerade Unbekannte in der Geistesgeschichte des Nahen Ostens. Uriel Heyd schreibt am Ende seiner klassischen Studie über ersteren, er könne "beanspruchen, die theoretischen Grundlagen des modernen türkischen Staates gelegt zu haben",¹ während Taha Parla ihn in einer neueren Arbeit für den "einzigsten systematischen Denker von Format" hält, den die Türkei im 20. Jahrhundert hervorgebracht habe.² Und über Sâti' al-Ḥuşrî (hinfort: Sâti') urteilt nicht allein William Cleveland in seiner 1971 erschienen biographisch kritischen Studie, daß er einer der "bedeutendsten Ideologen des arabischen Nationalismus" gewesen sei.³ Dieses Urteil gilt natürlich erst für die Zeit nach 1919. In der osmanischen Periode tat sich der an der osmanischen Verwaltungsakademie Mülkiye ausgebildete Sâti' besonders als reformerischer Pädagoge hervor, so daß er als Vater einer neuen Erziehung im Osmanischen Reich bezeichnet werden konnte.⁴

Seine von pädagogischen Fragen ausgehenden, aber weit darüber hinausgreifenden Kontroversen mit Ziya Gökalp, welche die beiden in zwei osmanischen Zeitungen während des Ersten Weltkrieges - also kurz vor dem Ende des Osmanischen Reiches - führten, wurden als einer der aufregenden Auseinandersetzungen der Zeit beschrieben.⁵ Auch mehr als achtzig Jahre danach besitzt die politische Brisanz und die theoretische Bedeutung einiger der zentral diskutierten Fragen immer noch Aktualität.

¹Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, [London] 1950, S. 170.

²Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, Leiden 1985. Die türkische Literatur zu Ziya Gökalp ist außerordentlich umfangreich und schließt mehrere Bibliographien ein. Vgl. Parla, S. 152 f.

³William L. Cleveland, *The Making of and Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati al-Husri*, Princeton 1971, S. 91f. Vgl. dort die Referenzen auf die Einschätzungen von Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London 1962 u. Sylvia G. Haim, *Arab Nationalism*, Berkeley - Los Angeles 1964 u. L.M. Kenny, "Sâti' al-Ḥuşrî's Views on Arab Nationalism", *The Middle East Journal* 17.3 (1963).

⁴Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, S. 405.

⁵Berkes, S. 409. Eine ausführlichere Darstellung der Diskussion von 1916 in Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Aufl. Istanbul 1992, S. 187 ff.

Die Zeitschrift *Muallim*, Schauplatz der ersten Runde der Kontroverse, verstand sich als Diskussionsforum für pädagogische Themen. Die Tage, in denen ein Presseprodukt seinen potentiellen Käufern mit paternalistisch-erzieherischem Anspruch gegenüberzutreten konnte, war 1916, zumindest in Istanbul, offensichtlich vorbei, denn im Gegensatz zu vielen anderen osmanischen Zeitungen und Zeitschriften der Vergangenheit behauptete *Muallim* explizit keine pädagogischen Ziele zu verfolgen: Die Zeitschrift habe trotz ihres Namens, so hieß es in der programmatischen Einleitung zur ersten Ausgabe "nicht die Absicht ihre Leser zu belehren. Sie wird sich von dergleichen Präntionen fernhalten und sich damit begnügen, es als eine Ehre anzusehen, den in Erziehung und Ausbildung Tätigen zu dienen."¹ Herausgegeben wurde *Muallim* von Hüseyin Râgib und Nâfi Atuf [Kansu] (1890-1949), die der Gruppe um die Zeitschrift *Türk Yurdu* angehörten.² Die Redaktionsräume von *Muallim* befanden sich denn auch in der Bab-i Âli Caddesi Nr. 77 über denen von *Türk Yurdu*. *Muallim* erschien monatlich und kostete im Inlands-Jahresabonnement zuerst 15, später 30 Lira.

Die Diskussion erstreckte sich über insgesamt zwölf Artikel, die im Zeitraum eines knappen Jahres von Ende Juli 1916 bis Anfang Juni 1917 erschienen. Mehr am Rande war auch der Lehrer an der *Darülmüallimin* und spätere Rektor der *İstanbul Üniversitesi*, İsmail Hakkı (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, 1886-1978), mit eigenen Thesen an der Diskussion beteiligt, wurde aber sowohl von seinem damaligen Vorgesetzten Sâti' als auch von Ziya Gökalp mit vergleichsweise kurzen Bemerkungen abgefertigt.³ Kommentare lieferten ferner Sadreddin Celâl [Antel], Necmeddin Sadık [Sadak] und M. Şekib [Tunç].⁴ Weil diese Beiträge aber keinen Einfluß auf den Verlauf der Diskussion zwischen Sâti' und Ziya Gökalp nahmen, soll an dieser Stelle nicht weiter auf sie eingegangen werden.

¹Vgl. "Niyete dair bir kaç söz", *Muallim* 1 (15 Temmuz 1332), S. 1.

²Zu ihm *Türk Dil ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 5, S. 148.

³Vgl. etwa Ziya Gökalp, "Milli Terbiye 2", *Muallim* 2 (15 Ağustos 1332), S. 37, bzw. Sâti', "Terbiye ve milliyet", *Muallim* 4 (15 Teşrin-i evvel 1332), S. 102; ders.: "Ma'sari vicdan etrafında", *Muallim* 9 (1 Nisan 1333), S. 280f. Zu İ. H. Baltacıoğlu vgl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Asiklopedisi*, Bd. 5, S. 36-38.

⁴Vgl. Ülken, S. 187.

Tabelle 1: Die Artikel der Kontroverse zwischen Sâti' und Ziya Gökalp in *Muallim* 1916 (Artikel in eckigen Klammern sind nicht unmittelbar Teil der Kontroverse)

Ausgabe von <i>Muallim</i>	Artikel, Autor: Ziya Gökalp	Artikel, Autor: Sâti'
1.1 (15 Temmuz 1332)	"Milli terbiye 1"	
1.2 (15 Ağustos 1332)	"Milli terbiye 2"	
1.3 (15 Eylül 1332)	"Milli terbiye 3"	["Terbiye ve telkin 1"]
1.4 (15 Teşrin-i evvel 1332)	"Milli terbiye 4"	"Terbiye ve milliyet"
1.5 (15 Teşrin-i sani 1332) vicdan"		"Ferdî şuur ve ictimai vicdan"
1.6 (15 Kanun-i evvel 1332)		["Terbiye ve telkin 2"]
1.7 (15 Kanun-i sani 1332)	"Milli terbiye 5"	
1.8 (1 Mart 1333)	"Milli terbiye 6"	"Maşarî vicdan etrafında 1"
1.9 (1 Nisan 1333)	"Milli terbiye 7"	"Maşarî vicdan etrafında 2"
1.11 (1 Haziran 1333)	["Maarif meselesi 1"] ¹	"Maşarî vicdan etrafında 3"
1.12 (1 Temmuz 1333)	["Maarif meselesi 2"]	["Tubâ ağacı nazariyesi"] ²
2.13 (1 Ağustos 1333)		["Tubâ ağacı hakkında bir izah"]

Sehr viel bekannter als *Muallim* ist die Zeitschrift *Yeni Mecmua*, Schauplatz der zweiten Kontroverse. Sie erschien im Prinzip wöchentlich zwischen Juli 1917 und Januar 1921 in insgesamt 90 Nummern als eine Art Presseorgan des Türk Ocağı. *Yeni Mecmua* wurde von Ziya Gökalp zusammen mit von Ahmed Ağaoğlu, Hamdullah Suphi [Tanrıöver], Celal Sahir [Erozan], Mehmed Fuad [Köprülü], Necmeddin Sadık [Sadak] Halim Sabit und Yahya Kemal [Beyatlı] gegründet. Sie wurde - offenbar gegen den ursprünglichen Wunsch von Ziya Gökalp - weitgehend vom Komitee für Einheit und Fortschritt finanziert.³ Dennoch war, wie Yahya Kemal entgegen anderslautender Darstellungen betont, die Bezahlung ihrer Autoren mäßig. Etablierte Publizisten hätten drei Lira pro Beitrag erhalten, Nachwuchsschriftsteller nur die Hälfte.⁴

¹Bei diesem und dem Fortsetzungsartikel handelt es sich um die erziehungspolitische und pädagogische Themen betreffenden Teile einer dem Anfang September 1917 in Istanbul tagenden Kongreß des Komitees für Einheit und Fortschritt vorgelegten Denkschrift (lâyiha).

²Dieser und der Fortsetzungsartikel sind Teil einer anderen Kontroverse, in der es um die Frage ging ob die Reform der Primär- oder die der Sekundärschulbildung Vorrang haben sollte. Vgl. hierzu Ülken, S. 186f.

³Yahya Kemal [Beyatlı]: "Ziya Gökalp." *Siyâsî ve Edebî Portreler*. (Yahya Kemal Külliâtı 8) 2. Aufl. Istanbul 1976, S. 18.

⁴Ebd.

Der Disput zwischen Ziya Gökalp und Sâti' in *Yeni Mecmua* umfaßte acht Artikel, die im Zeitraum von Mitte Februar bis Anfang Mai 1918 erschienen. Ausgangspunkt beider Kontroversen waren Artikel von Ziya Gökalp, in denen er Positionen vertrat, die Sâti's Widerspruch hervorriefen. Während die Diskussion in Muallim deutlich einen spontanen Ursprung hatte, ist es durchaus möglich, daß jene in *Yeni Mecmua* eine geplante Wiederauflage darstellte. Auch nutzte hier Ziya Gökalp seine Position im Mitarbeiterstab der Zeitschrift dazu, seine Erwiderungen auf Sâti's Artikel bereits in derselben Ausgabe erscheinen zu lassen, was seine Position aus der Perspektive der Leser stärkte, welche die Argumente seines Kontrahenten gleich in der selben Ausgabe beantwortet fanden.

Tabelle 2: Die Artikel der Kontroverse zwischen Sâti' und Ziya Gökalp in *Yeni Mecmua* 1918

Ausgabe von <i>Yeni Mecmua</i>	Artikel, Autor: Ziya Gökalp	Artikel, Autor: Sâti'
2.32 (14 Şubat 1918)	"Mektebde mükâfât ve mücâzât"	
2.34 (7 Mart 1918) mücâzât	"Mükâfât ve mücâzât meselesine dair birkaç söz"	"M ü k â f â t v e meselesi"
2.36 (21 Mart 1918) mücâzât	"Mükâfât ve mücâzât hakkında yine bir kaç söz"	"M ü k â f â t v e hakkında"
2.38 (4 Nisan 1918)	"Mükâfât ve mücâzât hakkında bir kaç söz daha"	
2.42 (2 Mayıs 1918) mücâzât	"Müntezir ve müteazzi müeyyideleri"	"M ü k â f â t v e hakkında Ziya Bey'e cevab"

Die Position Ziya Gökalps in den beiden Diskussionen (auf die ich mich von nun an auch zusammenfassend im Singular beziehen werde) erscheint auch darin dominierend, daß er seine Ansichten als Teil eines - wenn auch häufig nur angedeuteten - umfassenden Begriffs- und Denksystems vorbrachte, demgegenüber Sâti's Kritik, so fundamental sie auch sein mochte, keine systematische Alternative aufbaute, und somit eher punktuell wirkt.

An dieser Stelle ist vielleicht angebracht darauf hinzuweisen, daß der folgenden Darstellung der Kontroverse eine theoretische Vorentscheidung gegen das Paradigma zugrundeliegt, demzufolge westlich-orientierte Intellektuelle im Osmanischen Reich (wenn nicht gar in der gesamten islamischen Welt) den europäischen Diskurs lediglich passiv (aber höchst selektiv) rezipiert hätten.¹ Abgesehen davon, daß ein kulturübergreifender Rezeptionsprozeß bereits eine Adaptionleistung beinhaltet, in der im Kern schon eine Transformation des rezipierten Stoffes und seine kreative Neuschöpfung enthalten ist, muß man, denke ich, Taha Parla darin recht geben, daß die Verzerrungen, die daraus entstehen, wenn in Durkheim nur der Soziologe und in Gökalp nur der Nationalist gesehen wird, auf einer äußerst bestreitharen Auffassung der europäischen Geistesgeschichte beruhen.² Andererseits vermag die Betrachtung gerade der Diskussionen Ziya Gökalps mit Sâti' doch sehr viel deutlicher die antiliberalen und proto-totalitären Aspekte, welche die politischen Konsequenzen aus der Lehre Gökalps fast zwangsläufig mit sich bringen, aufzuzeigen. Die von individualistischen Standpunkten ausgehende Kritik Sâti's wiederum demonstriert ungeachtet aller argumentativer Schwächen, wie es auch noch mitten im Ersten Weltkrieg möglich war, zumindest den Wissenschaftlichkeitsanspruch des Nationalismus als metaphysisch zu entlarven. Die Ausführungen Sâti's in der Diskussion mit Ziya Gökalp bilden damit zugleich eine Folie, ohne deren Hintergrund eine kritische, biographisch fundierte Analyse seiner späteren nationalistischen und illiberalen Ideen fragmentarisch bleiben muß.³

Wissenschaft und Metaphysik

Die Standpunkte der beiden Kontrahenten sind bekannt. Sie lassen sich schlagwortartig als methodischer Individualismus gegen Kollektivismus,⁴ und politisch als Osmanismus gegen türkischen Nationalismus umreißen. Diese Standpunkte sind fixiert; sie stehen im Verlauf der Diskussion auch zu keiner Zeit zur Disposition. Es ist jedoch bemerkenswert, daß ihre politischen Implikationen in der Debatte nicht explizit artikuliert werden. Als höchstes Sinnkriterium des Diskurses fungiert nicht "die Wahrheit", die letzte Instanz der Diskussion bildet vielmehr das Kriterium der positivistisch verstandenen Rationalität/Wissenschaftlichkeit (ilm). Als Kronzeugen dieser Rationalität

¹Vgl. auf Gökalp bezogen Heyd, S. x (Vorwort) u. kritisch Parla, S. 21f.

²Vgl. die Kritik Parlas an Heyd in Parla, S. 65ff. Für eine kritische Analyse Durkheims vgl. z.B. Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie 2. Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart*, 2. Aufl. Opladen 1981, S. 32ff. Zum Verhältnis Durkheims zum Nationalismus s. E. Mitchell, "Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism", *Political Science Quarterly* 46 (1931).

³Eben dieser Aspekt kommt bedauerlicherweise in Clevelands Studie zu kurz.

⁴Im Sinne des "tief verankerte[n] Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus" in der Soziologie. Vgl. Anthony Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt/M.-New York 1988, S. 34.

werden europäische, vor allem in Frankreich wirkende Wissenschaftler und Philosophen herangezogen wie Alfred Fouillée (1838-1912), Gabriel Tarde (1843-1904), Emile Durkheim (1858-1917), Emile Montégut (1826-1895), Eugène Roberty (1843-1915), Herbert Spencer (1820-1903), Gustave Le Bon (1841-1931), um nur einige herauszugreifen. Das als homogen und absolut vorausgesetzte Feld der Wissenschaft bzw. Rationalität läßt sich jedoch mit den konfligierenden Ansichten dieser Wissenschaftler allein nicht beschreiben. Eine verbindliche Hierarchie der Wissenschaftler, die es erlauben würde, Sachfragen in reiner Exegese zu klären, existiert gleichfalls nicht. An diesem Punkt führt also kein Weg um das eigene Raisonement herum. Beide Diskutanten vermeiden es jedoch, sich selbst die wissenschaftliche Autorität, die zu kreativer Neuerkenntnis berechtigt, formal, d.h. explizit zuzuschreiben, üben sie tatsächlich aber aus. Anders formuliert, sie beschreiben sich nicht explizit als Peers der europäischen Wissenschaftler, handeln aber als solche.¹ So sieht etwa Gökalp keinerlei Notwendigkeit, sein grundlegendes Konzept der Trennung von Kultur (hars) und Zivilisation (medeniyet) durch Rückgriff auf europäische Autoren zu rechtfertigen, obwohl die Möglichkeit hierzu von Uriel Heyd nachträglich rekonstruiert werden konnte.² Tatsächlich erscheint es mir viel wahrscheinlicher, daß Gökalp hier auf eine im osmanischen Diskurs der Zeit weitverbreitete Vorstellung zurückgriff, daß der Westen zwar an Technik und wissenschaftlicher Erkenntnis überlegen, an moralischer Substanz dem Orient jedoch unterlegen sei.³ Seine kreative denkerische Leistung bestünde in diesem Fall darin, die dieser Unterscheidung implizite Trennung zweier Qualitäten von Kultur/Zivilisation expliziert, von ihrem spezifischen ethnozentrischen Gehalt befreit und somit generalisierbar gemacht zu haben. Dies tut er jedoch gewissermaßen stillschweigend; und gerade der fehlende Verweis auf Tönnies spricht eher dafür, daß er sich hier eigenständig bewegte.

Auch Sâti' begnügt sich keineswegs damit, wissenschaftliche Erkenntnis lediglich passiv zu reproduzieren. In seiner zweiteiligen Serie über "Suggestion und Erziehung" stützt er seine Thesen mit eigenen Experimenten und Erfahrungen aus seiner pädagogischen Praxis. So berichtet er von einem Versuch, den er selbst in einer Klasse der *Yeni Mekteb* durchgeführt habe. Einer Gruppe von vierzehn Schülern sei ein Bild, welches ein Dorfhaus mit Innenhof, einer zaunartigen Abgrenzung, Hühnern und einigen Bäumen

¹Es wäre darüber nachzudenken, ob sich diese "Bescheidenheit" als kulturell codierte Verhaltensweise verstehen und ob sie sich dann auf die Frage nach der Ausübung des *ig̃tihād* in der traditionellen islamischen Rechtswissenschaft im Osmanischen Reich übertragen läßt. Zu klären wäre dann freilich auch, wie sich die explizite Erklärung islamischer Reformer, zur Ausübung des *ig̃tihād* berechtigt zu sein, hierzu verhält.

²Heyd nimmt an, Gökalp habe diese Unterscheidung indirekt via Durkheim von dem deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887) entlehnt. Vgl. Heyd, S. 66ff.

³Vgl. Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie. Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, S. 130, Fn. 3.

darstellte, ungefähr eine Minute lang gezeigt worden. Danach wurden ihnen Fragen nach den Objekten auf dem Bild gestellt, darunter auch die beiden folgenden: Befand sich die Ente rechts oder links von den Hühnern? Stand die Frau vor oder hinter der Abgrenzung? Auf dem Bild waren jedoch weder eine Frau noch eine Ente zu sehen. 13 der 14 Schüler hätten auf diese beiden Fragen unterschiedliche Antworten gegeben, nur ein einziger habe zwar auf die erste der genannten Fragen geantwortet, die zweite jedoch mit "ich kann mich nicht erinnern" erwidert. Die Mitteilung des Versuchsablaufs hätte die Schüler in erhebliche Aufregung versetzt, und sie hätten auf einer Wiederholung des Versuchs bestanden. Dies sei eine Woche später mit einem anderen Bild auch geschehen. Diesmal aber seien Fragen wie "auf dem Bild war dies und das nicht zu sehen" gestellt worden. Zweifellos unter dem Eindruck der eine Woche vorher gemachten Erfahrung hätten die Schüler nun auch die Existenz von solchen Dingen auf dem Bild bestritten, welche sich dort zu sehen gewesen seien.¹ Es geht, wohlgemerkt, im vorliegenden Zusammenhang nicht um die wissenschaftliche Originalität des Sâti'schen Versuchs, sondern um die Tatsache, daß er ihn überhaupt durchführte und mehr noch, daß er ihn gleichrangig neben einem anderen, ebenfalls beschriebenen Versuch eines europäischen Wissenschaftlers zur Stützung der These, daß die Suggestion nicht auf Hypnose beschränkt sei, anführt.

Gökalp und Sâti' reihen sich also beide stillschweigend in die Kategorie der Wissenschaftler ein. Wie aber gehen sie mit der Differenz zwischen Wissenschaftler und absolut gedachter Wissenschaft/Rationalität um? In der Kontroverse zeigt sich hier ein gravierender Unterschied, der über die denkerische Implikationen ihrer verschiedenen Interessengebiete (Sâti' mehr naturwissenschaftlich, Gökalp mehr kulturwissenschaftlich) hinausgeht: Die Erkenntnisgrenzen von Gökalps Wissenschaft liegen allein der Tatsache, daß sie der Evolution unterliegt. Davon abgesehen ist ihr Zuständigkeitsbereich grenzenlos. Und indem ihr letztes Stadium die Soziologie ist, vermag sie auch direkte politische Gestaltungskompetenz zu beanspruchen. Ungeachtet der Tatsache, daß Durkheim für sich in Anspruch genommen hatte, die "positivistische Metaphysik" eines Spencer oder Comte überwunden zu haben,² beruft sich Gökalp auf den letztgenannten, wenn er die Soziologie in Variation der koranischen Bezeichnung des Propheten als das "Siegel der Wissenschaften" (hatem ül-ulûm) beschreibt.³

¹"Telkin ve terbiye 1", S. 71-74.

²Emile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*. Hg. u. eingeleitet v. René König, Frankfurt/M. 1984, S. 87.

³"Milli terbiye 5", S. 193.

Die Etablierung dieser endgültigen Wissenschaft ist für ihn ein historischer und evolutionärer Prozeß, den er nicht zufällig in politischen Metaphern schildert:

"Die Soziologie, die in letzter Zeit begonnen hat, Gestalt anzunehmen, verursachte in der Welt der Wissenschaften einen großen Tumult. Denn das Feld der sozialen Ereignisse war unter einer Art von sozialwissenschaftlichen Regionalfürstentümern (bir nev ictimai ilmler tevaif-i mülûku) aufgeteilt worden. Als zwangsläufiges Ergebnis dieser Aufsplitterung haben benachbarte Wissenszweige wie die Biologie, die Psychologie und die Metaphysik es unter Ausnutzung dieses Interregnums unternommen, jeweils eine [Teil-] Region unter ihre Kontrolle zu bringen.

Als nun die Soziologie auf den Plan trat und das ihr rechtmäßig (meşru) zustehende Thema in Besitz nahm, akzeptierten dies weder die sozialwissenschaftlichen Regionalfürstentümer noch die benachbarten großen Wissenschaften (büyük ilmler)."¹

Der Begriff tevaif-i mülûk ist ein historischer Fachbegriff, der die Regionalfürstentümer vor allem in der islamischen Geschichte bezeichnet. Er ist meist negativ konnotiert, weil er Perioden der staatlichen Schwäche gegenüber dem äußeren Feind markiert.² Gökalp rechnet unter diese wissenschaftlichen Regionalfürstentümern die Rechtswissenschaft, die Ökonomie, die Ethik, die Linguistik, die Rhetorik, die Religionswissenschaft, die Politikwissenschaft, die Geschichte, die Völkerkunde, die Demographie, die Humangeographie und schließlich die Pädagogik. Einige dieser Wissenschaften, so meint er, stützten sich auf die Biologie, ein anderer Teil auf die Metaphysik und ein Teil auf die einen zweifelhaften Ort dazwischen einnehmende Psychologie. Bruchlos verbindet Ziya Gökalp nun die Entwicklung der Wissenschaft mit der sozio-politischen Bewußtseinsentwicklung:

"Weil die Soziologie auf der einen Seite die etablierte intellektuelle Ordnung auflöste, indem sie neue Realitäten (hakikatlar) entdeckte, die den intellektuellen Gewohnheiten der alten sozialen Wissenschaften [gemeint sind die oben genannten] zuwiderliefen, und auf der anderen Seite Probleme wie die Realität der nationalen Kultur (milli hars hakikatı) aufs Tapet brachte, die der noch nicht vollständig aus der Epoche der religiösen Gemeinschaften erwachsenen Mentalität als eine verruchte Neuerung (menfur bir bid'at) erschien, war sie natürlicherweise einer Menge von Angriffen ausgesetzt. Diesen Angriffen, die überall in Europa auftreten, bin auch ich ausgesetzt, wenn ich in dieser Zeitschrift die Soziologie auf die Pädagogik anzuwenden versuche."³

¹Ebd.

²Vgl. Christoph Herzog, *Geschichte und Ideologie. Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*, Berlin 1996, S. 53f, Fn. 5.

³"Milli terbiye 5", S. 194.

Damit stilisiert sich Ziya Gökalp zum verkannten Propheten einer universalen Heilsgeschichte im Stil von Auguste Comte. Er tritt auf diese Weise höchst massiv dem Versuch von Sâti' entgegen, den umfassenden Anspruch der Soziologie dadurch historisch zu relativieren, daß er ein Diktum des von Gökalp vordem einmal sehr geschätzten Alfred Fouillée zitiert, wonach jede neue Wissenschaft erst einmal dazu neige, ihr Zuständigkeitsfeld und das Potential ihrer Erklärungsmächtigkeit zu überschätzen. Dies sei mit der Mathematik so gewesen, hernach mit der Physik und schließlich mit der Biologie. Nun sei die Reihe diesbezüglich an die Soziologie gekommen.¹

Während also für Gökalp die Differenz zwischen Wissenschaft und Wissenschaftler eigentlich eine Frage der Epoche ist und sich mit dem Fortschreiten der Evolution zunehmend aufzuheben scheint, bleibt für Sâti' diese Differenz für den Absolutheitsanspruch von Wissenschaft und Rationalität konstituierend. Einer der am heftigsten umstrittenen Punkte, namentlich in der ersten Runde der Kontroverse, bildet der Streit um den von Sâti' gegen Emile Durkheim gerichteten Vorwurf, dessen Konzept des Kollektivbewußtseins sei Metaphysik, eine Kritik, die von Gökalp heftig zurückgewiesen wurde. Sâti' versucht folgende Klarstellung: Es sei ein grundsätzlicher Unterschied, ob man eine Theorie als metaphysisch bezeichne oder aber den Wissenschaftler, der sie aufgestellt habe. Bekanntlich gebe es auch unter solchen Wissenschaftlern, die im Labor Großartiges für den Fortschritt der positiven Erkenntnis geleistet hätten, viele, die metaphysische Theorien verträten. Es sei sehr häufig, daß in einer Persönlichkeit eine wissenschaftliche Denkweise (zihniyet) und eine metaphysische Denkweise koexistierten oder in Widerstreit lägen. Dies gelte auch für Durkheim. Zweifellos habe dieser mehr als jeder andere dafür gearbeitet, die Soziologie zu einer Wissenschaft zu machen. Seine empirischen Arbeiten zeigten auch einen ausgesprochen wissenschaftlichen Geist, doch in philosophischer Hinsicht habe er sich nicht von der Metaphysik freimachen können.² Grundlage dieser Überlegung ist Sâti's äußerst kritische psychologische Auffassung des Bewußtseins und der Persönlichkeit:

"In unserem inneren Leben nehmen unbewußte und unterwußte psychische Ereignisse einen sehr bedeutenden Platz ein; das Ich und die Persönlichkeit sind ein dem Wandel unterworfenen synthetisches Produkt. (hayat-i batiniyemizde gayr-ı meş'ur ve tahtülşuur hadisat-i ruhiyenin pek ehemmiyetli bir mevki vardır; enâ ve şahsiyet tahavvüle maruz bir terkib mahsulüdür)."³

¹"Ferdî şuur ve ictimai vicdan", S. 134.

²"Maşeri vicdan etrafında 2", S. 278f.

³"Maşeri vicdan etrafında 1", S. 233.

Die Differenz von Wissenschaftler und Wissenschaft zeigt sich für Sâti' auch in den politischen Folgerungen aus der Wissenschaft, die für ihn eben nicht deren natürliche und legitime Fortsetzung darstellen. So erwidert er die oben zitierte Aussage von Gökalp, der Widerstand gegen die Soziologie sei teilweise als Ausdruck einer der vorigen historischen Epoche verhaftet gebliebenen Mentalität zu erklären, mit dem Vorwurf, Gökalp bringe hier eine unwissenschaftliche Argumentationsweise ins Spiel und mit dem Verweis, daß aus soziologischen Untersuchungen die unterschiedlichsten politischen Folgerungen gezogen würden:

"Aber gibt es nicht neben Gelehrten, die aus soziologischen Untersuchungen nationalistische Resultate ziehen auch solche, die poly-nationalistische, étatistische oder sozialistische Ergebnisse ermitteln? Gibt es zwischen den soziologischen Theorien von Durkheim, Karl Marx und Gumplovicz nicht gewaltige Unterschiede?"¹

Sâti's Vorwurf an Durkheim, Teile seiner Arbeiten seien metaphysisch, ist signifikant. Er beruht auf dem von Sâti' vertretenen positivistischen Agnostizismus, der als solcher den Geltungsumfang der Wissenschaft auf das begrenzt, was dem Positivisten als wißbar erscheint:

"Die Wissenschaft untersucht Dinge und Vorgänge; sie erforscht ihre Eigenschaften, ihre Gründe, ihre Bedingungen und ihre Gesetze. Aber sie vermeidet es über ihr Wesen (mahiyet) eine Aussage zu treffen. Sie scheut sich nicht 'ich weiß nicht' und 'das geht mich nichts an' zu sagen, manchmal sagt sie sogar: 'das kann ich nicht wissen'. Deshalb gibt es in der Wissenschaft weder Metaphysik noch Pluralismus, sondern allenfalls Positivismus und Agnostizismus."²

Die Metaphysik ist demnach das, über was die Wissenschaft keine Aussage treffen kann, etwa das "Wesen der Dinge" (mahiyet), auf dem Gökalp wiederholt insistiert. Es ist somit recht deutlich, inwiefern Gökalp und Sâti' über unterschiedliche Konzeptionen von Wissenschaft und Metaphysik verfügen. Für Sâti' stellt erstere - wie gezeigt - das positiv Wißbare dar und orientiert sich stark an der Naturwissenschaft. Methodisch bildet sie für ihn eine Totalität. Gerade dies jedoch bestreitet Gökalp. In dem Bestreben der Soziologie einen autonomen Platz zu sichern, vergleicht er die Wissenschaft mit einem vierstöckigen Haus. Jedes Stockwerk stelle ein eigenes Apartment dar, der erste Stock entspreche der physikalisch-chemischen Realität, der zweite der biologischen (oder besser: physiologischen), der dritte der psychischen und der vierte Stock der sozialen Realität. Die allgemeine Methode der

¹Ebd., S. 232.

²"Maşeri vicdan etrafında 2", S. 276.

Wissenschaft gleiche dem Hauseingang, die spezifischen Methodologien der Einzelwissenschaften den Apartmenteingängen. Sâti's Fehler, so Gökalp, beruhe darin, nicht zu sehen, daß die vier Apartments zwar jeweils auf dem tieferen Stockwerk ruhten, aber dennoch voneinander unabhängig seien. Sâti', so Gökalp, würde das ganze Haus zu einem einzigen Apartment erklären. Erkenntnis in einer Wissenschaft sei aber nur mittels der für diese Wissenschaft spezifischen Methode möglich.¹ Eine Wissenschaft mit der nicht für sie spezifischen Methode zu betreiben, bedeute dieser Wissenschaft zu schaden. Erkenntnis sei daran gebunden, daß die Unabhängigkeit der betreffenden Wissenschaft anerkannt werde.² Gökalp versucht den Unterschied zwischen Metaphysik und Wissenschaft nun gerade an diesem Punkt festzumachen:

"[...] die Grundlage der Metaphysik ist es, eine Realität (şaniyet) auf die andere zurückzuführen. Die Bewegung der Metaphysik hat seit alters her die Notwendigkeit verspürt, entweder die höhere auf die niedrigere oder aber die niedrigere auf die höhere Realität zurückzuführen. Die Triebfeder der Metaphysik ist der Monismus (bircilik - monisme), das ist, alle Realitätsebenen nur aus einer einzigen hervorgehen zu lassen. Wenn sich also die Materialisten bemühen, die biologischen, die psychischen und die sozialen Ereignisse der Reihe nach auf chemische, physikalische und auf mechanische Ereignisse zurückzuführen sind sie nichts anderes als Metaphysiker. Wenn die Idealisten alle niedrigen Realitäten auf Moral, Religion und Bewußtsein zurückführen, so betreiben sie auf dieselbe Weise Metaphysik."³

Dem Monismus der Metaphysik setzt Gökalp den Pluralismus (çokçuluk) der Wissenschaft entgegen, der sich dadurch auszeichnet, jede Realitätsebene unabhängig von der anderen mit den ihr angemessenen Methoden zu betrachten.⁴ Wohl mit Rücksicht darauf, daß Durkheim selbst am Ende seines Aufsatzes "Répresentations individuelles et représentations collectives"⁵ seine Institutionenlehre als "Hyperspiritualismus" bezeichnet hatte, versucht Gökalp eine Differenzierung zwischen alten und neuen Spiritualisten, wobei er sich außer auf Durkheim auch auf Bergson beruft.⁶ Auf diese Weise wendet er den Metaphysik-Vorwurf auf Sâti' zurück. Nicht nur, daß dieser alte und neue Spiritualisten nicht auseinanderhalte, er sei auch selbst ein materialistischer Monist und Metaphysiker. Für die Materialisten sei es charakteristisch, daß sie sich selbst nicht als Metaphysiker ansähen, so

¹"Milli terbiye 7", S. 267f.

²Ebd., S. 269.

³"Milli terbiye 6, S. 228.

⁴Ebd.

⁵Erschienen in *Revue de Métaphysique et de Morale* VI (1898).

⁶"Milli terbiye 7", S. 266f.

Gökalp, weil ihrer Meinung nach nur das Zurückführen niedrigerer auf höhere Realitätsebenen als Metaphysik zu gelten habe, der umgekehrte Wege ihnen dagegen als reine Wissenschaft erscheine.¹ Die fundamentale Differenz zwischen Wissenschaft und Metaphysik konstituiert sich für Ziya Gökalp somit in der Methode und der analytischen Trennung der Realitätsebenen. In einem Versuch, seine Definition von Wissenschaft als pluralistisch zu präzisieren, formuliert er:

"Der Mensch besteht im Grunde aus vier Realitätsebenen. Er setzt sich sowohl aus physikalisch-chemischen Energien (kudretler), als auch aus biologischen, psychischen und sozialen Energien zusammen. Diese Energien sind unterschiedliche Arten einer Gattung (bir cinsin muhtelif nevlari). Und alle bestehen im Grunde aus komplexen Zusammensetzungen derselben Energie in verschiedenen Stufen (ve hepsi esasen aynı kudretin muhtelif derecelerdeki mudil tereküblerinden ibaretdir). Jedoch besitzen diese Arten (nevi), obwohl sie in einer Gattung vereinigt sind, getrennte Spezifitäten (nevsiyet). Die Wissenschaft beachtet nur, daß die chemisch-biologischen, die psychischen und die sozialen Realitätsebenen ein für sie jeweils spezifisches (nevsî - spécifique) Wesen (mahiyet) besitzen. Es ist das Feld der Metaphysik, auf die Vereinigung dieser Arten in einer Gattung zu blicken. Die Wissenschaft vermag weder zu behaupten, daß diese Realitätsebenen gattungsmäßig von einander getrennt sind - d.h. wie die alten Spiritualisten, anzunehmen, daß der Geist dem göttlichen Universum (lâhût âlemi), das Gehirn hingegen der Welt der unbelebten Dinge (cemadat âlemi) angehöre -, noch vermag sie dagegen Einspruch zu erheben, daß die Metaphysik diese in einer Gattung vereinigt. Diese Art Auffassung vereinigt einen wissenschaftlichen Pluralismus mit einem metaphysischen Monismus. Solch eine Auffassung ist ganz und gar verschieden von den alten Anschauungen. [...] Wir können dieser neuen Auffassung den Namen *Monismo-Pluralismus* (birici-çokçuluk) geben."²

Auch Gökalp grenzt also den Erkenntnisbereich der Wissenschaft ein. Allerdings bezieht sich diese Beschränkung ausschließlich auf die ontische Seite der Realität, deren Einheit er auf jeden Fall erhalten wissen möchte, selbst wenn dies nicht in den Zuständigkeitsbereich der Wissenschaft selbst, sondern der Metaphysik fällt.

Sâti' bezeichnet diese Auffassung von Wissenschaft und Metaphysik rundweg als falsch. Für ihn läßt sich die Metaphysik weder auf den Monismus begrenzen noch auf die Reduzierung von Realitätsebenen festlegen. Die Differenz zwischen Wissenschaft und Metaphysik hält er nicht für eine Frage der Ontologie, sondern der Epistemologie. Ob Monismus, Dualismus oder

¹"Millî terbiye 6", S. 229.

²"Millî terbiye 7", S. 267.

Spiritualismus, die Metaphysik zeichne sich dadurch aus, daß sie über das Erfahrbare hinausgehende letzte Wesenheiten und Ursachen angebe. Gökalps Annsinnen einer strikten erkenntnisfeldbezogenen Trennung der wissenschaftlichen Methodologie - dem letztlich das Bestreben, der Kulturwissenschaft einen von naturwissenschaftlichem Methodenzwang freien, eigenen Raum mit wissenschaftlicher Dignität zu schaffen, zugrundeliegt - begegnet er mit dem wissenschaftspraktischen Beispiel der Biologie, die bei der Untersuchung der Phänomene des Lebendigen eben auch physikalische, chemische und mechanische Faktoren miteinbeziehe.¹ Auch wenn die Kritik vernichtend ausfällt; dem philosophischen Grundproblem weicht sie ebenso sehr aus wie sie eine für die Kulturwissenschaft praktikable Alternative schuldig bleibt. Das in der Kontroverse unausgesprochene Zugeständnis, daß Sâti's Wissenschaftskonzept die Bereiche der Makrosoziologie und der Geschichte nicht abzudecken vermag, öffnet diesen Bereich dem unbeschränkten Zugriff der Metaphysik.

Politik und Pädagogik

Der Einstiegspunkt in die erste Kontroverse war die Frage, ob Erziehung national sein müsse. Von dort verzweigte sie sich in mehrere Fäden, deren durchgehendster die anhand des Kollektivbewußseins (*ictimai vicdan*) diskutierte Frage nach dem ontologischen Status des Durkheim'schen *fait social* war. Hiervon ausgehend wurde auch die generelle Frage nach wissenschaftlicher Methodik und dem Verhältnis von Wissenschaft und Realität sowie der Wissenschaften untereinander berührt. Im Verlauf der Diskussion von 1916 mit Sâti' unternahm Gökalp mehrere Anläufe, seine Position in dieser Frage darzulegen, vermochte aber Sâti's Standpunkt, hier sei die Grenze von der Wissenschaft nach der Metaphysik überschritten, nicht erschüttern.

Nun stellt die öffentliche Diskussion in einer Zeitschrift im allgemeinen keinen Prozeß individueller Sinnorientierung durch dialogische Wahrheitssuche dar, sondern ein Rollenspiel, das die argumentativ-rethorische Durchsetzung der vertretenen Positionen verlangt. Ferner war gerade die Forderung Durkheims, soziale Tatbestände als Dinge anzusehen, äußerst umstritten und als "Chosismus" von vielen Seiten kritisiert worden. In der Kontroverse zwischen Gökalp und Sâti' stand aber auch die Frage der kollektiven osmanischen Identität mit all ihren politischen Folgen auf dem Spiel. Während jedoch Gökalp den Punkt der kollektiven Identität in der Gestalt eines türkischen Nationalismus eng mit seinen theoretischen Anstrengungen verband, schwieg sich Sâti' hierüber aus, blieben die

¹"Maşeri vicdan etrafında 2", S. 276f.

politischen Konsequenzen bei beiden gänzlich unthematisiert und aus der ersten wie aus der zweiten Kontroverse ausgeklammert. Anders ausgedrückt, weigerte sich Sâti' hartnäckig, die nationalistischen Vorgaben Gökälps auf entsprechender Ebene zu beantworten, während Gökalp ein bestimmtes - allerdings recht weitgestecktes - Maß an indirekten und impliziten Provokationen, die geeignet waren, Sâti' zu einer solchen Stellungnahme zu zwingen, nicht überschritt.

Bis zu einem gewissen Grad läßt sich das unterschiedliche Verhältnis der beiden Diskutanten zum türkischen Nationalismus ihrer Biographie und ihrem sozialen Hintergrund entnehmen:¹ Sâti' stammte aus einer gutsituierten, wenn wohl auch nicht allzu bedeutenden Aleppiner Kaufmannsfamilie. Sein Vater hatte eine hervorragende klassische Ausbildung genossen, war als Kadi im osmanischen Rechtssystem tätig gewesen und hatte dessen Reform in den Tanzimat ohne Karriereknick bewältigt. Sâti' seinerseits, von einer der osmanischen Eliteschulen graduiert, war zunächst auf eigenen Wunsch als Pädagoge tätig und hatte 1905 mit 25 Jahren das Amt eines Kaymakams in der Provinz Kosovo inne. Später wurde er nach Florina in die Provinz Manastir versetzt. Auch seine beiden Brüder waren in gehobenen Rängen der osmanischen Verwaltung tätig. Sâti' unterstützte die osmanischen Konstitutionalisten, aber er konnte dies von innen heraus, als Bestandteil des bürokratischen Systems unter Abdülhamid tun. Er gehörte mithin zum osmanischen Establishment, jedoch ohne Zugang zum engeren Zirkel der Macht.²

Gökalp dagegen war Sohn eines früh verstorbenen kleinen Beamten, der aus Çermik, einer Kleinstadt in der Nähe von Diyarbekir stammte. Gökalp verlebte eine schwierige Kindheit und Jugend in Diyarbekir, besuchte die lokale osmanische İdadiye, überlebte einen Selbstmordversuch und kam 1896 praktisch mittellos nach Istanbul, wo er sich aus finanziellen Gründen gezwungen sah, Veterinärmedizin zu studieren. In die anti-Hamidischen Aktivitäten der Istanbul Studentenschaft verwickelt, wurde er bald inhaftiert und schließlich zurück nach Diyarbekir geschickt, das er erst wieder 1909 verlassen konnte. Auch nachdem er als informeller Chefideologe des Komitees für Einheit und Fortschritt (und später der Republik) zu Ruhm und Einfluß gelangt war, scheint ihm der Habitus eines etwas linkischen Kleinstädters aus der ostanatolischen Provinz anhaften geblieben zu sein.³ Die sozialen und biographischen Unterschiede zwischen beiden vermögen sicherlich nicht allein zu erklären, warum Gökalp Nationalist wurde, Sâti' jedoch nicht. Es besitzt

¹Für eine neuere Destellung der Problematik der sozialen Erklärung des Arabismus s. Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *IJMES* 26 (1994), S. 201-222.

²Vgl. Cleveland, S. 12ff.

³Vgl. Heyd, S. 40 u. Yahya Kemal, S. 12.

aber zweifellos eine gewisse Signifikanz, daß Sâti' zu den bürokratisch-"mittelständischen" Gewinnern der osmanischen Modernisierung unter Abdülhamid zählte, der Provinzler Gökalp hingegen zu ihren Verlierern, genauer gesagt zu denjenigen, die als "Produkte" des neuen osmanischen Schulwesens mit politischer Unangepaßtheit reagierten und so als Opfer des Hamidischen Repressionsapparats nicht nur ihre politischen, sondern auch ihre beruflichen Erwartungen vernichtet sahen. Ein Kaymakam arabischer Abstammung, der sich in Florina mit den nationalistischen bulgarischen und griechischen Banden herumzuschlagen gehabt hatte,¹ verfügte über andere Erfahrungswerte vom und Erwartungen in den Nationalismus, als ein am Hamidischen System gescheiterter Intellektueller aus dem kurdisch-türkischen Grenzgebiet Südwestanatoliens. Für den einen handelte es sich tendenziell um eine staatsfeindliche Doktrin sozial unakzeptabler Elemente, für den anderen um die Möglichkeit, die eigene Identität in die ihr vorenthaltenen politischen Rechte einzusetzen oder anders, die eigene ethnische Identität zum verbindlichen politischen Maßstab zu erheben.

Was Ziya Gökalp und Sâti' hingegen vereinte, war ihre Tendenz, wenig Gefallen an allzu direkter politischer Involvierung zu finden. Sâti' zog sich schon sehr bald aus den Funktionen, die ihm das Komitee für Einheit und Fortschritt in Manastir übertragen hatte zurück und lehnte es 1913 - wohl vernünftigerweise - ab, sich in den Konflikt zwischen arabischen Nationalisten und dem Komitee in der Rolle eines Vermittlers hineinziehen zu lassen,² während Gökalp über seine Mitgliedschaft im Zentralkomitee hinaus keine politischen Ämter annahm.³ Diese Haltung trägt die Ambivalenz von moralischer Integrität, die mit Arroganz der Theorie gegenüber der politischen Praxis gepaart ist, und hatte sicherlich ihren Anteil daran, "platte Politik" aus der hehren wissenschaftlichen Diskussion der beiden fernzuhalten.

Was die Zurückhaltung Sâti's in der Kontroverse mit Gökalp betrifft, so gilt es zu bedenken, daß diese auch aus der Schwäche seiner Position herrührte. Sowohl Muallim als auch *Yeni Mecmua* waren Foren des türkischen Nationalismus, und Sâti' tat gut daran, sich auf die Rolle des skeptischen und distanzierten Wissenschaftlers zu beschränken. Ein direkt artikulierter politischer Angriff auf die nationalistischen Glaubensvorstellungen der Kreise um den *Türk Ocağı*, hätte ihn höchstwahrscheinlich persönlichen Anfeindungen ausgesetzt und seine Position als Direktor des *Darülmualimin* unterminiert.⁴ Dem entspricht schließlich, daß der Osmanismus als politische

¹Cleveland, S. 19.

²Vgl. ebd., S. 21 u. 28.

³Parla, S. 13.

⁴In dieser Funktion brachte ihm etwa Yusuf Akçura kritische Bewunderung entgegen, ein Umstand, der Sâti' es noch kurz vor seinem Tod wert erschien, in dem Fragebogen für Cleveland zitiert zu werden. Vgl. Cleveland, S. 29 u. Yusuf Akçuraoglu, "Sâti' Bey'in istifası", *Türk Yurdu* 1 (1328), S. 311f.

Doktrin 1916 so gut wie tot war. Argumente gegen den Nationalismus fand Sâti' nur noch im methodischen Individualismus. Die Argumentation Gökals hingegen beschränkte sich nicht darauf, Sâti's wissenschaftliche Position anzugreifen. Sie betraf ihn auf allen Ebenen und implizierte seinen Wert als Person ebenso wie seine Qualität als Pädagoge.

In der ersten Folge seiner "Milli Terbiye" (nationale Erziehung) betitelten Serie verhandelte Gökalp seine grundlegenden soziologischen Konzepte. Ausgehend von der Durkheimschen Unterscheidung von Werturteilen (kıymet hükümleri — jugements de valeurs) und Wirklichkeitsurteilen (şaniyet hükümleri — jugements de réalités) ordnet er die ersteren der Nation und der nationalen Kultur (hars) zu während er die letzteren als universalmenschlich postuliert, und sie in Verbindung mit allgemein zivilisatorischen Errungenschaften rückt, was sie mit seiner Definition von Zivilisation (medeniyet) in Verbindung bringt.¹

Dann wendet er sich der Pädagogik zu. Er stellt fest, daß ihr bis jetzt die Psychologie (ruhiyat ilmi) die Richtlinien geliefert habe. Die Psychologie vermöge jedoch nicht zwischen organisch-psychischen (uzvien-ruhi - organico psychique) und sozio-psychischen (ictimaien-ruhi - socio-psychique) Phänomenen zu unterscheiden und sei überhaupt keine abstrakte, sondern eine konkrete Wissenschaft, weil sie - wie die Geologie - zusammengesetzte Phänomene untersuche. Sie bedürfe der Gesetze der Biologie und der Soziologie, da das Individuum ein biologisch-soziales Produkt (hayati-ictimai mahsul - produit bio-social) sei.² Nur wenn die Psychologie im Bewußtsein dieses Sachverhalts betrieben werde, könne sie einen Beitrag zu Pädagogik leisten. Diese neue Art der Psychologie will Gökalp als "Wissenschaft vom Individuum" (ferdiyat) bezeichnen wissen.³ Betrifft die Kritik der auf der Psychologie basierenden Pädagogik noch die Theorie, auf die Sâti' sein pädagogisches Konzept stützt, so geht Gökalp als nächstes dazu über, seine praktischen Folgen dieser pädagogischen Theorie als schädlich zu denunzieren. Er trifft eine terminologische Unterscheidung zwischen Ausbildung (talim) und Erziehung (terbiye). Während die Ausbildung Grund- und Fachwissen vermittele (und demzufolge an medeniyet) ausgerichtet sei, müsse eine richtige Erziehung sich an Idealen wie Altruismus, Idealismus und Opferbereitschaft orientieren.⁴ Der dritte Beitrag in dieser Serie trägt den bezeichnenden Untertitel "Terbiyenin gayesi nedir? Ferd mi, yoksa millet mi? (Was ist das Ziel der Erziehung: das

¹"Milli terbiye 1", S. 3f. Vgl. Heyd, S. 48.

²"Milli terbiye 2", S. 34. Hierbei beruft sich Gökalp auf den Comteaner Eugène Roberty (1843-1915).

³"Milli terbiye 2", S. 33-36.

⁴Ebd., S. 38.

Individuum oder die Nation?). Gökalp spitzt hier die bereits früher getroffene Unterscheidung zwischen toten Traditionen (an'ane), die mit der universalen Zivilisation, und lebendigen Institutionen (müessesese), die mit der spezifischen nationalen Kultur verbunden seien, zu, indem er sie mit einer Klassifizierung der Individuen zusammenkoppelt. Es gebe, so erklärt er, nicht-nationale (lâ milli), un-nationale (gayr-ı milli) und nationale (milli) Individuen (ferd). Ebenso wie ein Tier, sei auch ein Kind zunächst nicht-national. Lerne es dann in der Schule nur tote Traditionen, werde es zum un-nationalen Individuum. Entscheidende Bedeutung mißt er aber der Adoleszenzkrise (gençlik buhran devri) zu, die in dem Alter auftritt, in dem die Kinder die Sekundarschulen (sultani) besuchen:

"Es ist zwangsläufig, daß im jugendlichen Verstand, der mit den positiven Wissenschaften gefüttert wird, tiefe Zweifel geweckt werden, die daher rühren, daß die Werturteile, die sich im Grunde auf das Kollektivgewissen stützen, durch die Logik der materiellen Wissenschaften beginnen aufgelöst zu werden."¹

Dem entgegenzuwirken sei die hauptsächliche Herausforderung der Erziehung an den Sultanis. Denn je nachdem, wie die Erziehung auf die Adoleszenzkrise der Heranwachsenden reagiere, resultiere einer der drei folgenden Typen:

- der Epikuräer. Bei ihm habe die nationale Kultur der zersetzenden Wirkung des materiellen Wissens nicht standhalten können. Dieser Typ sei von an keinem Ideal und keinem Wert mehr zugänglich. Er liebe seine verlorenen Ideale auch nicht.
- der Stoiker. Bei ihm gehe die nationale Kultur als theoretische Basis (nazariyevi istinadgah) verloren, nicht aber als emotionale Basis (hissi bir istiadgah). Darum sei die Lebensphilosophie dieses Typs auch nicht wie dem dem Epikuräer auf Hedonismus gerichtet (çok has, az elem, yahud çok kar, az zarar), sondern auf Lustvermeidung und Suche nach Schmerz (elem). Dieser Typ sei seltener als der des Epikuräers und zeichne sich dadurch aus, daß er die Dinge, die er liebe, nicht glauben könne.
- der Idealist (mefkureci). Bei ihm sei die nationale Kultur sowohl theoretisch als auch emotional die Basis. Er liebe die nationalen Ideale ebenso sehr wie er an sie in wissenschaftlicher Weise glaube (ilmi bir kanaatla iman eder).

¹"Milli terbiye 3", S. 67.

Das Ziel der Erziehung, daran läßt Ziya Gökalp keinen Zweifel, ist es, nationale Individuen heranzuziehen. Dies wiederum heiße nichts anderes als die Nation zu erschaffen (*milli ferdler yetiştirmek ise, doğrudan doğruya millet yapmak demektir*). Damit sei es die schwerpunktmäßige Aufgabe der Sekundarschulen und nicht der Primärschulen (*ibtidai*) die nationale Erziehung zu gewährleisten. Nur das nationale Individuum verfüge über Individualität (*ferdiyet*) und Persönlichkeit (*şahsiyet*) so Gökalp, un-nationale Individuen seien degenerierte (*dejenere*) und charakterlose (*şahsiyetsiz*) Menschen, während herausragenden Vertreter der Nation nur Genies (*dahi*) und Helden (*kahraman*) sein könnten.¹

Gegen die implizite Logik, sich auf diese Weise als un-nationales und folglich degeneriertes und charakterloses Individuum einem herausragenden Vertreter der Nation gegenübergestellt zu sehen, wehrt sich Sâti', indem er Gökalp vorwirft, reduktionistisch (*inhisarıcı*) und wortklauberisch (*kelimeci*) zu argumentieren.² Insbesondere lehnte er es ab zu akzeptieren, daß Erziehung uningeschränkt national zu sein habe. Dies sei eine unzulässige Verengung des Erziehungsbegriffs. Selbst Durkheim, der doch Erziehung stets vom Standpunkt der Soziologie betrachte, so Sâti', gehe von einem breiteren Erziehungsbegriff aus. Sâti' weist Ziya Gökalp darüber hinaus nach, daß dieser selbst in seinem zweiten Aufsatz das Wort "Erziehung" im Zusammenhang von "Leibenserziehung" (*terbiye-i bedeniye*) verwendet, die kaum als spezifisch national gelten könne. Ziya Gökalps Sprachregelung erscheint somit künstlich und gezwungen.³

Der Auffassung Gökalps, die Adoleszenzkrise mache es erforderlich, daß die Sekundarschulen sich mehr der Erziehung (im Gökalpschen Sinne) widmeten, während die Grundschulen primär zur reinen Wissensvermittlung (*talim*) geeignet seien, widerspricht Sâti' entschieden. Gerade die in der Kindheit gewonnenen Gefühle und Gewohnheiten seien doch im allgemeinen tief und fest verwurzelt. Es sei somit falsch, die Erziehung auf die Sekundarschulen und die Wissensvermittlung auf die Grundschulen zu konzentrieren, vielmehr sollten Erziehung und Wissensvermittlung an beiden Schultypen vertreten sein, wobei der Schwerpunkt der Erziehung eher auf den Grundschulen zu liegen kommen müsse. Wenn die emotionale Identität bereits im Kindesalter gestärkt werde, könne auch die Adoleszenzkrise besser überwunden werden.⁴ Gökalp sieht sich gezwungen, dem Druck dieser Argumentation nachzugeben. Er habe sich nicht klar ausgedrückt, erklärt er in seiner Replik, er sei keinesfalls dagegen, an den Grundschulen Erziehung und

¹"*Milli terbiye 3*", S. 68ff.

²Vgl. "*Terbiye ve milliyet*", S. 102 (hier auch gegen İsmail Hakkı gerichtet) u. S. 106.

³Ebd., S. 103f.

⁴Ebd., S. 105f.

and den Sekundarschulen abstraktes Wissen zu vermitteln. Allerdings sollten die Naturwissenschaften (fünun) und die Künste (edebiyat) zusammengelegt werden, um eine ausgewogene seelische Entwicklung zu ermöglichen und der Adoleszenzkrise entgegenzuwirken.¹

Die Angriffe, die Gökalp in der zweiten Kontroverse 1918 gegen Sâti' lanciert, zielen in eine ähnliche Richtung, fügen aber eine neue Dimension hinzu. Sie denunzieren die an den Schulen des Osmanischen Reiches erteilte nicht-nationale Erziehung (und mithin Sâti' als ihren Repräsentanten) als unterdrückerisch:

Nach der einleitenden Definition von Erziehung als Sozialisationsprozeß und der Feststellung, daß jegliche Erziehung unweigerlich mit einem System von Belohnung und Bestrafung verbunden sein müsse, führt Ziya Gökalp eine Unterscheidung ein, mit der er gesellschaftliche Phänomene klassifizieren will: diffus (münteşer) und organisch (müteazzi). Die diffuse Form der Moral (ahlak) sei das dem Volkgeist entsprechende Gewohnheitsrecht (örf), seine organisierte Form bildeten die Gesetze (kanunlar). Beide könnten sich durchaus widersprechen; was vor Gericht verurteilt werde, könne durch das Gewohnheitsrecht für gut geheißt, ja sogar für höchst verdienstvoll erachtet werden. Ein durch offizielle Stellen nicht bestellter Mufti könne ohne weiteres beim Volk ein weit höheres Ansehen genießen als der offiziell bestellte. Der erstere sei dann "münteşer", der zweite lediglich "müteazzi". Schließlich könnten in der Oberschicht geschätzte Dichter und Literaten unter Umständen beim Volk (halk) überhaupt nicht anerkannt werden. Dies seien nur offiziell anerkannte Künstler; die wahren Künstler hingegen würden auch vom Volk verstanden und bewundert.² Gökalp überträgt dieses Modell nun auf die Schule und stellt fest, daß auch hier oftmals die von seiten des Lehrpersonals und der Schulverwaltung ausgeteilten Belohnungen und Bestrafungen zugrundeliegenden Bewertungen der Schüler nicht den Einschätzungen der Schülerschaft entsprächen: Der von der Schulverwaltung als tugendhaft eingestufte Schüler könne in Wirklichkeit ein Heuchler sein, der Klassenrüpel aber ein wahrer Ausbund an Tugend, der Klassenprimus erweise sich häufig im späteren Leben als Versager, während der Schulversager zum Helden des wirklichen Lebens werde. Es liegt dann durchaus in der Logik dieser Anwendung des Gökalpschen Populismusprinzips (halkçılık), zu fordern, die an den Schulen ausgeteilten offiziellen Strafen müßten so weit wie möglich beschränkt werden, da sie die Individuen statt sie an die Gesellschaft zu sozialisieren, vielmehr deformiere und zu eingebildeten (vahiyetli - vaniteux) und an äußerlichen Dingen (gösterişli) orientierten Menschen mache. Daß die Einbildung seit den Tanzimat zu einer allgemeinen Krankheit unter den

¹"Milli terbiye 6", S. 231.

²"Mektebde mükafat ve mücazat", S. 113.

Intellektuellen geworden sei, liege an der in der Gesellschaft und im sozialen Leben allgemein herrschenden System von Belohnung und Bestrafung. Die deformierende Kraft des "offiziellen" Systems von Sanktionen wird der freien Meinung des Individuums gegenübergestellt: "Ein freier Mensch", so Gökalp, "ist ein Individuum, daß über persönliche Meinungen verfügt. Das Austeilen von Belohnung und Strafen durch eine Reihe von offiziellen Institutionen (makam) und Organisationen (teşkilat) zerstören dieses kostbare Charakteristikum der Individuen."¹

Dieses Bekenntnis Gökalps zur freien Meinung des Individuums ist aber nicht umsonst in Anschluß an seine Betrachtungen zum Populismus geäußert. Es wird sehr rasch deutlich, daß die freie Meinung des Individuums bei Gökalp an eine historisch-soziale Bedingung geknüpft ist. Die revolutionären Parolen, die Gökalp in diesem Zusammenhang ausgibt: "Tugend darf niemals an den Standards einiger herrschender Individuen gemessen werden" und "weder Bürger noch Schüler dürfen gezwungen werden, die Dinge und das Leben mit den Augen der Direktoren zu sehen",² zeigen lediglich an, daß hier die bestehende Ordnung revolutioniert und durch eine andere ersetzt werden soll. Wenige Sätze später stellt Gökalp bereits fest, daß die diffusen Belohnungen und Bestrafungen der Persönlichkeit des Individuums in keiner Weise schaden. Denn diese Persönlichkeit der Individuen würden eben durch das kollektive Bewußtsein gebildet. Folglich sei die Persönlichkeit der Individuen nichts anderes als eine Widerspiegelung der sozialen Persönlichkeit, die Stimme des Gewissens sei die Stimme des gesellschaftlichen Gewissens. Die hervorragenden Repräsentanten des kollektiven Bewußtseins, so wiederholt Gökalp auch an dieser Stelle, sind die Genies und die Helden. Auch die logische Konsequenz, daß Erziehung in dem Maße gut und nützlich sei wie diffuse und organische Erziehung übereinstimmen, wird richtig gezogen. Daß sich bei Gökalp's Auffassungen um eine Spielart des Historizismus³ handelt, wird vollends deutlich, wenn er den bisher diskutierten Ansatz in sein historisches Epochenmodell von Stammesgesellschaft (aşiret), auf ethnischer Affinität beruhender Gesellschaft (kavım), Gesellschaft mit gemeinsamer Religion (ümme) und Nation oder Gesellschaft mit gemeinsamer Kultur (millet) einpaßt.⁴ Zwischen jeder dieser Hauptperioden (période organique - teazzi devri) nimmt Gökalp nun noch mehrere Zwischenformen sowie Übergangs- bzw. Krisenzeiten (période critique - buhran devri) an. In den organischen Perioden herrschten die organischen Normen (müeyyide). Die Krisenzeiten charakterisierten sich dadurch, daß sich in ihnen die alten organischen Normen auflösten und die diffusen Normen zur Herrschaft

¹Ebd., S. 114.

²Ebd.

³Vgl. Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, 6. Aufl. Tübingen 1987.

⁴Vgl. "Müntezir ve müteazzi müeyyideleri", S. 307 u. Heyd, S. 60.

gelangten, bis sie sich in einer neuen Formationsepoche als organische Normen etablierten. In den Krisenzeiten, in denen die Vorherrschaft des organischen [Kollektiv]-Bewußtseins (mütezzi vicdan) durch das diffuse [Kollektiv]-Bewußtsein (müntesir vicdan) abgelöst werde, träten die Führerpersönlichkeiten bevorzugt auf. Sie seien die Erneuerer (müceddid) und Genies, welche das Neue bereits fühlen könnten. Die Schule nun bilde quasi ein Modell der Gesellschaft. Befinde sich die Gesellschaft in der Übergangsphase, dann auch die Schule.¹

Sâti' versuchte, diesen Ansatz von Gökalp durch den Rekurs auf natürliche Belohnungen und Strafen aus den Angeln zu heben. An den Beispielen von Sparsamkeit vs. Verschwendung und Zuverlässigkeit vs. Unzuverlässigkeit suchte er zu demonstrieren, daß es quasi "natürliche" Folgen von Verhaltensweisen gebe, und daß es die Aufgabe von Lehrern und Erziehern sei, diese zu verstärken.² Gökalp gab in seiner Entgegnung zwar die Existenz solcher natürlicher Folgen (tabii aksülameller) auf menschliche Verhaltensweisen zu, räumte ihnen aber nur einen marginalen Platz ein und illustrierte anhand einiger Beispiele kultureller Relativität von Moralvorstellungen deren grundsätzliche gesellschaftliche Bedingtheit.³

Hier, auf überwiegend soziologischem Terrain waren die Argumente Gökalps sehr viel stärker als auf dem Gebiet der allgemeinen Wissenschaftstheorie. Entsprechend schwerer fiel es Sâti' hier, sich gegen die an Durkheim orientierte Denkweise Gökalps zur Wehr zu setzen. Auf der anderen Seite ist anzunehmen, daß Sâti' die von Gökalp artikulierte im Nationalstaat gipfelnde evolutionistische Geschichtstheorie im Grunde genommen teilte. Alternativen hierzu hätten der sozialistische Internationalismus oder der Panislamismus geboten, Ideologien die Sâti' gleichermaßen fremd blieben. Sein Argumentationsspielraum jenseits von im engen Sinne wissenschaftlichen Fragen war damit recht gering. Es ist äußerst bedauerlich, daß er sich über die inneren Beweggründe seiner Konversion zum arabischen Nationalismus ausgeschwiegen hat.⁴ Somit läßt sich auch kaum im einzelnen rekonstruieren, welche Bedeutung die Erfahrung des türkischen Nationalismus und die Kontroverse mit Ziya Gökalp für diesen Schritt hatten, sie dürften jedoch eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben.

¹"Müntesir ve mütezzi müeyyideleri", S. 307.

²"Mükafat ve mücazat meselesi", S. 142.

³"Mükafat ve mücazat hakkında birkaç söz", S. 183f.

⁴Vgl. Cleveland, S. 45.