

e-ISSN: 2757 – 9123

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Cilt / Volume 5

Sayı / Issue 2

Kasım / November 2025

Açık Erişim / Open Access

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Cilt / Volume 5 • Sayı / Issue 2 • Kasım / November 2025

ARETE POLİTİK FELSEFE DERGİSİ • ARETE JOURNAL OF POLITICAL PHILOSOPHY

e- ISSN: 2757-9123

ARETE



Politik Felsefe Dergisi Journal of Political Philosophy

Yayın Biçimi • Mode of Publication

6 Aylık • Uluslararası Çift Kör Hakemli Akademik E-Dergi
Biannual • International Double Blind Peer-Reviewed Academic E-Journal

Cilt / Volume 5 • Sayı / Issue 2 • Kasım / November 2025

e-ISSN: 2757-9123

Sahibi • Owners

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dişci

Editörler • Editors

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dişci (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Yayın Kurulu • Editorial Board

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Bora Erdağı (Kocaeli Üniversitesi • Kocaeli University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa Demirtaş (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Utku Özmkas (Düzce Üniversitesi • Düzce University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Zeliha Dişci (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Murat Soysal (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Dr. Gülçin Ayıtu Metin (Adıyaman Üniversitesi • Adıyaman University)

Dr. Yasin Karaman (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi • Bilecik Şeyh Edebali University)

Yabancı Dil Editörü • Foreign Language Editors

Dr. Gaye Kuru (Uşak Üniversitesi • Uşak University)

Danışma Kurulu • Advisory Board

- Prof. Dr. Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore)
Prof. Dr. Filiz Zabcı (Ankara Üniversitesi • Ankara University)
Prof. Dr. Phil Harris (Chester Üniversitesi • University of Chester)
Prof. Dr. Filiz Kartal (Ankara Üniversitesi • Ankara University)
Prof. Dr. Oliver Davis (Warwick Üniversitesi • University of Warwick)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Çetin Türkyılmaz (Hacettepe Üniversitesi • Hacettepe University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Mustafa Demirtaş (Uşak Üniversitesi • Uşak University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Utku Özmakas (Düzce Üniversitesi • Düzce University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Emek Yıldırım Şahin (Artvin Çoruh Üniversitesi • Artvin Çoruh University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Yavuz Yıldırım (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi • Niğde Ömer Halisdemir University)
Doç. Dr. (Assoc. Prof. Dr.) Corry Shores (Orta Doğu Teknik Üniversitesi • Middle East Technical University)
Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Serhat Celal Birdal (Hacı Bayram Veli Üniversitesi • Hacı Bayram Veli University)

Arete Politik Felsefe Dergisi • Arete Journal of Political Philosophy • 2025

Yazışma Adresi • Mailing Address

Seyhan Sokak, No: 39/ 8, Cebeci, Çankaya, Ankara/ Türkiye (Turkey)
Telefon/ Telephone: 0 507 992 76 25 • 0 536 217 20 39

Web Sayfası • Webpage

www.aretejournal.org

E-mail Adresi • E-mail Address

info@aretejournal.org

Yasal Sorumluluk

Yayınlanan yazılarda ileri sürülen görüşlerin sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Statutory Liability

Responsibility for the opinions expressed in published articles belongs to their authors.

İndeks / Indexing

Arete Politik Felsefe Dergisi; **The Philosopher's Index, EBSCO (Political Science Complete), EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (CEEAS), ERIH PLUS, ASOS (Akademia Sosyal Bilimler İndeksi)** tarafından taranmaktadır.

Arete Journal Of Political Philosophy is indexed by **The Philosopher's Index, EBSCO (Political Science Complete), EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) (CEEAS), ERIH PLUS, ASOS.**

Hakemler (Reviewers)

Doç. Dr. (Assoc. Prof.) Erol SUBAŞI
(*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Üniversitesi • Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi University*)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Recep ELMAS
(*Şırnak Üniversitesi • Şırnak University*)

Dr. Öğr. Üyesi (Assist. Prof. Dr.) Turgay GÜLPINAR
(*Dokuz Eylül Üniversitesi • Dokuz Eylül University*)

Öğr. Gör. Dr. (Lecturer, PhD) Doğuş BEYAZTAŞ
(*Ankara Üniversitesi • Ankara University*)

İçindekiler / Contents

<i>Sunuş (Presentation)</i>	25
-----------------------------	----

Akademik Makaleler (Research Articles)

<i>The Myth of King Mahabali: The Ancient Dialectic of Myth, Ritual, Inequality, and Legitimacy in Kerala (Kral Mahabali Anlatısı: Kerala'da Mit, Ritüel, Eşitsizlik ve Meşruiyetin Kadim Diyalektiği)</i>	
--	--

<i>Yunus Can POLAT</i>	26
------------------------	----

<i>Carl Schmitt'in Kararcılığı ve Anayasa Düşüncesi (Carl Schmitt's Decisionism and Constitutional Thought)</i>	
---	--

<i>Suat Kutay KÜÇÜKLER</i>	48
----------------------------	----

Çeviriler (Translations)

Aşk

<i>Margaret A. MCLAREN (çev. Canan YARAR)</i>	80
---	----

Yönetimsellik

<i>Todd MAY (çev. Ahmet ÖNDER)</i>	84
------------------------------------	----

ARETE

Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 5, Sayı: 2, 2025
Arete Journal of Political Philosophy | Vol: 5, Issue: 2, 2025

Sunuş

Geçmişten günümüze siyaset felsefesini ilgilendiren meselelere odaklanmayı sürdüren dergimizin bu sayısında, siyaset felsefesinin temel kavramlarına hem tarihsel hem de kuramsal düzeyde yeniden bakmayı mümkün kılan dört çalışma yer alıyor.

Yunus Can Polat'ın "The Myth of King Mahabali: The Ancient Dialectic of Myth, Ritual, Inequality, and Legitimacy in Kerala" başlıklı makalesi, mit ile ritüelin siyasal işlevine dair özgün bir antropolojik kavrayış sunuyor. Kerala'daki Onam ritüelinin Mahabali anlatısı etrafında nasıl bir "altın çağ" imgesini yeniden ürettiğini tartışan çalışma, bu imgenin toplumsal bellekte eşitsizlikleri görünmez kılan çift yönlü bir işlev üstlendiğini gösteriyor.

Suat Kutay Küçükler'in "Carl Schmitt'in Kararcılığı ve Anayasa Düşüncesi" başlıklı katkısı, Schmitt'in anayasa teorisini, kararcılık düşüncesi bağlamında ayrıntılı bir kavramsal incelemeyle ele alıyor. Küçükler, Schmitt'in *Verfassung*, *Konstitution* ve *Grundgesetz* ayrımlarını Türkçe karşılıklarıyla ilişkilendirerek, anayasanın yalnızca normatif bir metin değil, siyasal birliğin kendi varoluşuna dair aldığı kurucu karar olduğunu vurguluyor.

Dergimizin bir diğer metni, Margaret A. McLaren'ın "Aşk" başlıklı yazısının Canan Yazar tarafından gerçekleştirilen Türkçe çevirisi. McLaren, Foucault'nun aşk, arzu ve özneleşme üzerine düşüncelerini Antik Yunan ve Roma metinleri bağlamında tartışarak, erosun hakikat ve etikle ilişkisini yeniden kuruyor. Aşkın yalnızca duygusal bir deneyim değil, öznenin kendini dönüştürme süreçleriyle iç içe geçmiş etik bir modalite olduğunu gösteriyor. Bu sayımızdaki son çalışma, Todd May'in "Yönetimsellik" başlıklı yazısının Ahmet Önder tarafından yapılan Türkçe çevirisi. May, Foucault'nun 1977–1979 Collège de France derslerinde geliştirdiği yönetimsellik kavramını, nüfus, ekonomi politik ve güvenlik aygıtlarının kesişiminde şekillenen modern iktidar teknolojileri bağlamında açıklıyor.

Arete Politik Felsefe Dergisi olarak, siyaset felsefesinin farklı gelenekleri arasında kurulan bu yoğun diyalogların düşünsel üretimi zenginleştirdiğine inanıyor ve bu sayının okuyucularımıza yeni tartışma alanları sunmasını diliyoruz.

ARETE



Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 5, Sayı: 2, 2025
Arete Journal of Political Philosophy | Vol. 5, Issue: 2, 2025

Başvuru Tarihi | Received: 01.10.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 20.11.2025
Published | Yayın Tarihi: 26.11.2025
Araştırma Makalesi | Research Article

www.aretejournal.org

The Myth of King Mahabali: The Ancient Dialectic of Myth, Ritual, Inequality, and Legitimacy in Kerala

Yunus Can POLAT*

Abstract

This study offers a critical reading of the Onam ritual and the Mahabali narrative on which it is founded, examining them through the problem of power's capacity to constitute and legitimize itself within the condition of "stateliness." The myth of King Mahabali blurs the socio-economic boundaries embedded in the remnants of the caste system and the hardships of everyday life, keeping alive, through ritual enactment, the image of a "golden age" governed by abundance and justice. Yet, this same image simultaneously performs the function of preventing the ideal of equality from transforming into a genuine political demand within the present order of inequality. In Kerala, a region enriched by its strategic position in the Indian Ocean trade networks but internally fractured by deepening inequalities due to the diversion of surplus toward external markets, collective memory constructs a dialectic in which the recollection of a distant age of equality functions to obscure present injustices. The study interprets this dialectic between

* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Kamu Yönetimi Bölümü, Harran Üniversitesi | The Department of Public Administration, Harran University.

yunus.c.polat@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-2865-0473

Atf | Citation: Polat, Yunus C. (2025). The myth of King Mahabali: the ancient dialectic of myth, ritual, inequality, and legitimacy in Kerala. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 5(2), 26-47. Doi: 10.29228/aretejournal.87635

remembrance and forgetting through the critical lens of political anthropology, understanding the emotionally charged, aesthetic, figurative, rhythmic, and performative forms that seep from the Mahabali narrative into collective memory and culture as political technologies that incessantly reproduce the social order. Within this framework, the Onam ritual and the Mahabali narrative are positioned as a contemporary stage of the theoretical debate asserting that “invented traditions” serve as instruments reinforcing the continuity of socio-political order.

Keywords: Onam, Mahabali Narrative, Kerala, Memory Studies, Political Anthropology

Kral Mahabali Anlatısı: Kerala’da Mit, Ritüel, Eşitsizlik ve Meşruiyetin Kadim Diyalektiği

Özet

Bu çalışma, Hindistan’ın Kerala bölgesinde düzenlenen Onam ritüeli ve bu ritüelin dayandığı Mahabali anlatısını iktidarın “devletli olma hali”nde kendisini kurabilme ve meşruiyet üretebilme sorunu üzerinden eleştirel bir okumaya tabi tutmaktadır. Mitolojik kral Mahabali’nin hikayesi, topluluğun ve topluluk üyelerinin zihinlerinde gündelik hayatın zorluklarını ve kast sisteminin kalıntılarına içkin sosyo-ekonomik sınırları silikleştirmekte, bolluk ve adaletin hüküm sürdüğü bir “altın çağ” imgesini ritüel düzleminde geri çağırarak canlı tutmakta, ancak aynı anda, bu imgenin bugünün eşitsizlikçi toplumsal düzeninde siyasal bir talebe dönüşmesine de engel olan bir fonksiyon üstlenmektedir. Hint Okyanusu ticaretinde stratejik konumu sayesinde uzun mesafeli ticaretten zenginleşmiş ama aynı anda artı ürünün dış pazarlara yönelmesiyle içeride derin eşitsizliklerle malul hale gelmiş bir bölge olan Kerala’da toplumsal-siyasal bellek, uzak bir geçmişteki eşitlik imgesinin hatırlatılması üzerinden bugünkü eşitsizlikleri unutturan bir diyalektik kurmaktadır. Çalışma, hafıza ve unutuşun birbirini kuran bu diyalektiğini siyasal antropoloji literatürünün eleştirel gözlükleriyle yorumlarken, Mahabali anlatısından toplumsal belleğe ve kültüre sızan dramatik-duygusal yoğunluklu, estetik, figüratif, ritmik ve performatif kültürel formları toplumsal olanı durmaksızın yeniden üreten siyasal teknolojiler olarak görmektedir. Bu çerçevede Onam ritüeli ve Mahabali anlatısı bu çalışmada, icat edilmiş geleneklerin toplumsal-siyasal düzen mantığının sürekliliğini pekiştiren aygıtlar olduğuna dair kuramsal literatürün güncel bir sahnesi olarak konumlandırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Onam, Mahabali Anlatısı, Ritüel, Hafıza Çalışmaları, Siyasal Antropoloji

Introduction

One of the most ancient technologies through which power has sought to constitute itself throughout history has been the symbolic invocation of humanity’s primordial democratic, nomadic, and egalitarian epochs. Religious and national festivals, traditions and customs, as well as ceremonies of various scales, have always been manifestations of this invocation. The performative elements observable in ruler–ruled relations, in modes of organization, and in the very practice of politics itself, hold structural functions in the

process through which power both establishes and continuously reproduces itself. These functions may be understood as strategies that mitigate, in the eyes of the governed, those who receive a lesser share of the wealth generated by society, the social contradictions emerging from the maladies inherent to the condition of “stateness,” while simultaneously reinforcing the fragile legitimacy of the legal order.

From the small, Ice Age communities of 30–40 thousand years ago to the first industrial forms of organization in the nineteenth century, and to the nation-states of our own era, every political formation has been compelled to repeatedly summon to the socio-political stage the dream of justice and equality once believed to have existed, in order to overcome the tensions born of its own inequalities, crises, and injustices. Whenever ordinary law has been suspended, whenever the routine operation of order has been disrupted, the reference to the “pure justice of the first days,” or to the *asr-ı saadet* (the age of felicity), has been mobilized as an instrument for the construction of a new regime of power.

This gesture has appeared under different guises across distinct historical contexts and spaces: in the figure of the nomadic and raiding tribal leader David, who became a symbol of justice against the malevolent Goliath; in the Athenian politics of the Periclean era, when aristocratic codes were suspended and the will of the *demos* was brought to the stage; in Cromwell’s disruption of feudal absolutism through an appeal to divine justice; or in modern populist leaders who mobilize the masses through images of “forgotten greatness,” “lost equality,” and “tolerance.” What unfolds in each case is, in essence, the same gesture: egalitarian memory is revived by the hand of power, yet this revival never constitutes a genuine return to the lived equality of the primordial democratic–nomadic times. The establishment of a new order through the suspension of law in the state of exception (Schmitt, 2005), the function of the exception as a theological-political reminder (Benjamin, 1996), or the transformation of the exception into the structural form of modern power (Agamben, 2005), are all expressions of this same gesture articulated at different ideological and material registers.

This study proposes to read the Mahabali narrative and the annually celebrated Onam ritual in Kerala as a mythological scene of this ancient dialectic. The narrative of Mahabali recounts the story of a mythological “king” endowed with power, who ensured

that his people lived in prosperity and justice, eroded the invisible boundaries of caste, and embodied within his own rule the possibility of equality, yet was cast into the underworld by the jealousy of the gods, the true holders of authority, and was permitted, by the grace of Vishnu, to visit his people once a year. Onam, while on the surface appearing to be a festival celebrating the abundance of the harvest season, is in essence the incorporation of a lost age of felicity into the present social order as a symbolic and constitutive element. The return of Mahabali reminds the community that an undivided society once existed as truth; yet this reminder is reduced to a scene stripped of its transformative potency. The desire for equality is sustained, but it is never allowed to crystallize into a political demand; as the people recall past equality, they are guided not toward questioning the inequalities of the present but toward legitimizing them. Thus, the ritual functions as a mechanism that keeps memory alive while neutralizing its political power; the egalitarian image of the past becomes the guarantee of the present order.

In Kerala, where the Onam ritual emerged, it is true that the reforms of Western-style modernization in education, health, nutrition, and finance have produced a trajectory distinct from much of India, and that absolute poverty has been largely eradicated compared to the rest of the country. Yet it is no secret that inequalities persist and are continuously reproduced in new forms. In a region where the invisible boundaries of caste have fused with the precarity produced by the neoliberal economy, the gap between the relatively declining consumer affluence of the middle classes and the fragile subsistence strategies of marginal communities has, as elsewhere in the world, widened progressively. In this context, the experiences of Latin America, where progress in poverty reduction has coexisted with the reproduction of class inequality, or those of East Asia, where high growth rates have coincided with deepening income gaps, allow Kerala's story to be read as a local expression of a universal dialectic. In other words, inequality can no longer be understood merely as the mark of hunger or destitution, but as a more complex social phenomenon shaped by fractures in the distribution of prosperity and by the ways caste articulates itself with modern institutions within a relatively affluent geography (Osella & Osella, 2000). Thus, what is staged in the Onam celebrations is not an abundance that eradicates hunger but a regime of memory that conceals invisible inequalities.

At this point, the phenomenon of memory emerges as a social construction (Halbwachs, 1992), stabilized through cultural carriers (Assmann, 2011), inscribed upon

the body through corporeal repetition (Connerton, 1989), and completed by practices of forgetting (Ricoeur, 2004). During this process, the once “imagined” egalitarian order is recalled while the inequalities of the present are made to be forgotten; this dialectic between remembrance and forgetting constitutes the political function of the ritual. In this sense, Onam may also be understood, in reference to Ümit Hassan, as the contemporary scene of a political mechanism through which the elements of stateless times are erased and repressed from memory, yet reactivated in transformed form whenever necessary (Hassan, 1982).

Yet the existing literature has largely ignored this paradoxical function. Interpretations that portray Onam as a “symbol of unity” (Kurup, 1977), frame the festival through the values of “prosperity, equality, and justice”, or document its appropriation by various social groups through a secular moral imaginary, have highlighted the inclusive character of the celebration but have left in shadow the way egalitarian memory functions to obscure contemporary inequalities. In fact, Onam stands as a concrete confirmation of the theoretical approach which views “invented traditions” as mechanisms reinforcing the continuity of order (Hobsbawm, 1983) and of analyses emphasizing that political authority cannot exist without ritual (Kertzer, 1988). The purpose of this article, therefore, is to move beyond reductionist readings that evaluate Onam merely as a folkloric or cultural symbol and to undertake precisely this inquiry and unveiling. The following discussion examines how the myth of King Mahabali and the return ritual organized around this narrative incorporate egalitarian memory into the legitimacy of the existing order through mechanisms of selective forgetting.

The Political Anthropology of Memory, Forgetting, and Ritual

Power continuously reconstructs itself through memory (Pocecco, Gualda, & Mangone, 2023, p. 93); hence, the relationship between a society and its past has never, neither today nor at any other moment in human history, been allowed to evolve in a random or spontaneous manner. The phenomenon of memory, therefore, extends far beyond being a passive reflection of the past; embedded within it lies a subtext that determines what will be selectively recalled into the pattern of collective remembrance and which “truths” will be preserved or erased, doing so in accordance with the political needs of power at any given moment (Müller, 2002, p. 25). Although this apparatus has

appeared on different stages, from primordial communities to agrarian civilization (Str  th, 2000, p. 22), from the medieval world to the modern nation-state, it has maintained its essential function unchanged (Hobsbawm, 1983; Nora, 1984–1992). When a community decides which myths to repeat, which symbols to sanctify, and which events to place at the center of its collective narrative, it simultaneously determines which images, figures, and experiences will be consigned to oblivion (Confin  , 1997; Hatchett, 1976, p. 9). The memories of human communities and their modes of forgetting are, therefore, not opposites but mutually constitutive dimensions of the same totality. Educational institutions, religious rituals, national commemorations, and the repetitive habits of everyday life shape the memory of both individuals and society through the same figural patterns and stories. No one can remember or forget the past, whether social or personal, outside its social and political context.

The surplus generated by the agricultural revolution laid the groundwork for social classes, property, and power differentials (Berman, 2000, p. 52), while ritual and mnemonic practices, alongside fulfilling individual and communal needs, became instruments of legitimization for this new order. Ceremonies assumed a function that rendered the inequalities produced by the appropriation of surplus invisible (Mauss, 1925/2002; Radcliffe-Brown, 1952). Indeed, this function, though often misunderstood in the literature as pertaining merely to temples (Schmidt, 2006; Bachenheimer, 2017, p. 56), can be traced, as the early Neolithic gathering sites such as G  beklitepe and Karahantepe reveal (Denk, 2021), back to the Neolithic and even earlier, to the modes of life of the first proto-human communities. Even in times and spaces where agriculture had not yet fully begun, what enabled human groups to gather was not merely the sharing of food but also the mnemonic mechanisms established through shared ritual (Malinowski, 1922/1961; Clastres, 1974/1989). Communal meals, the campfire around which people gathered forty thousand years ago to tell stories (Lewis-Williams, 2002), animal-figured stone pillars, and shamanic practices that synchronized bodies through rhythmic repetition all served to sustain the memory of equality while simultaneously creating a symbolic frame that veiled emerging social differences (Turner, 1969; Douglas, 1966).

Within this symbolic framework, recurring rituals (Durkheim, 1912/1995) interrupt the ordinary flow of daily life, transforming time and space by placing community

members, whether gathered around a campfire during the Ice Age (Rudgley, 2000, p. 146; Eliade, 1959) or singing a national anthem in unison in a modern stadium (Hobsbawm, 1983), into shared patterns of gestures, sounds, and images that generate a collective memory. In these moments, a square, a temple, or an open space within a village ceases to be ordinary and becomes the central stage of collective remembrance. Through the summoning of selected symbols and narratives from the past, the imagined moment of communal unity acquires the status of truth in the minds of the community and its members. The meal shared at the common table or the chant sung in unison engraves memory into the senses (Assmann, 2011) and renders the individual part of a whole greater than themselves. Thus, ritual functions on the one hand as a veil that conceals the naked contradictions of social order, and on the other as a response to humanity's existential and emotional needs, to be together, to find meaning, to make contact with the sacred, and to resolve the problem of evil and conscience, just as the idea of God, whatever its ontological status, answers human necessity (Feuerbach, 1841/2012). The sacred, after all, is itself a modality of human affect: the simultaneous experience of fear and awe before a transcendent power, *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 1917/1958), constitutes the phenomenological essence of the sacred and finds a foundational place within the shared consciousness of human communities (Eliade, 1959).

The dual experience through which the human being senses itself before a transcendent power can be conceptualized as *mysterium tremendum et fascinans*. On one side of this duality lies dread, fear, and a deeply human trembling: here, the individual finds themselves utterly naked in the helplessness of their own limitation (Freud, 1927/1961), perceives the fragility of the order they have constructed against nature and death, and withdraws before the power that exceeds them. On the other side dwell fascination, enchantment, the desire to merge with that power, and the longing to die liberated from all burdens. Thus, fear and awe, withdrawal and approach, simultaneously constitute the structure of the sacred experience (Otto, 1917/1958). Yet this dual experience, beyond being an internal or individual phenomenon, attains a collective intensity within the dramaturgy of ritual: the crowd silently bowing until their foreheads touch the ground, thousands singing the same melody, or the absolute silence sustained

before a monument all unite the dread of *tremendum* and the allure of *fascinans* on the same stage, invoking them through mechanical repetition.

Within this dual architecture of the sacred, the terrifying dimension causes one to forget their past and its contradictions, while the enchanting dimension brings into the present the splendor of a fragment of the past selected from a distant and, preferably, imagined golden age, as in the Onam ritual (Swarup, 1957, p. 89). By translating this emotional intensity into aesthetic forms, ritual both compensates for the losses of the past and normalizes, at an affective level, the continuity of the existing order. *Mysterium tremendum et fascinans*, therefore, serves as a conceptual key that explains, on the one hand, the individual's encounter with the divine, the transcendent, the egalitarian, and the universal, and on the other, the manner in which communities reproduce their own memories and relations of power within a dense sensory field (Abélès, 2006).

Even though this encounter of the individual occurs within symbolic frameworks drawn by power, the intensity born of simultaneous fear and awe reminds the individual of their finitude, while at the same time opening the path toward identification with the authority that transcends that finitude. The more the individual becomes aware of their weakness, the more they bind themselves to the might of order. The shudder of confronting the divine transforms the ritual into a veil that conceals the naked contradictions of political authority, while presenting to the individual and to the social form to which they belong the permanence of order, norm (Schmitt, 1950/2003), or *nomos* as natural and inevitable. Hence, the moment of encounter becomes a gesture through which power reproduces its legitimacy on sensory and corporeal planes: the individual submits as they fear, and the blessings, food, and drink offered through King Mahabali's generosity (Jeffrey, 2016) reinforce, through reverence and gratitude, the individual's fidelity to the existing order. When discussing the function of the scene representing Mahabali's one-day return to the earth, it becomes crucial to ask, in order to situate *Nomos* properly within the mental map we have woven: "order", but in whose favor?

As one of the first steps toward contemplating this question, when we turn our gaze to Athens 2,500 years ago, we see that in Ancient Greece *nomos* signified an idea of order that exceeded written law, encompassing all the rules that made communal existence possible (Conklin, 2001, p. 27). Yet these rules have always contained within themselves

the question: “In whose favor?” Was the democratic order in Athens truly shaped, as proclaimed in Pericles’ famous speeches (Thucydides, 431/1972, II.43), by the common will of the *demos*, that is, of all the people? Or was it rather an ideological need to represent as universal a form of equality that, in reality, was limited to male citizens alone, reducing the notion of equality to a matter internal to those who held citizenship? More importantly, were women, slaves, and *metoikoi*, foreigners residing in Athens yet deprived of political rights, excluded from this equality through *nomos* and ritual (Croucher, 2004, p. 55)? It is true that the shared values represented in festivals or on the theatrical stage of the Greek World, virtue, honesty, goodness, ethics, appeared to encompass all citizens and to guide everyday conduct. In reality, however, these values functioned to obscure the inequalities generated by an economy dependent on slave labor (O’Halloran, 2018, p. 275). The unity experienced when all of Athens sang together during the Dionysian festivals, or when the heroes’ pursuit of justice was enacted in tragedies, served to conceal precisely this function: that the myths and the socio-political memory of the city never managed to recall the clinking of slaves’ chains or the exclusion of women (Mikalson, 2009, p. 136). On the contrary, ritual togetherness strengthened solidarity within the citizen body while normalizing the silence of those who were excluded (Humphreys, 1985, p. 81, 260, 297).

Most of the works written on Onam have not adopted an attitude aimed at unveiling such normalization. They have tended to approach the ritual as a vehicle of cultural continuity and identity (Kurup, 1977, p. 17, 30, 112), a symbol of social harmony and solidarity, or a historical example of religious–secular tolerance. By reproducing the very language of normalization, such interpretations have relegated the silencing of the excluded to a secondary concern. The literature that evolved in parallel with the political, cultural, and academic climate of successive historical periods initially relied heavily on the observations and first depictions of colonial administrators, missionaries, and travelers. In the ethnographic notes describing nineteenth-century Kerala under British rule, Onam was represented as a “harvest festival” or a “folk celebration of pagan origin,” usually portrayed through folkloric details such as dances, communal meals, and games (Narayanan, 2003, p. 16; Varghese, 1970). In other words, in the documents of this period, Onam was recorded less as a phenomenon of social memory and political function than as an exotic and colorful tradition.

In the first indigenous commentaries written during and after the struggle for independence, Onam was, unsurprisingly, identified with the imagined essence of Kerala identity (Panikkar, 1989). Kerala, as is well known, is not merely a small state in southwestern India; with its high literacy rate, women's participation in education, health indicators, and models of political engagement, it has come to be known globally as the "Kerala model" (Jeffrey, 1992), a unique social laboratory where the outcomes of Western-style modernization can be observed. This very narrative of progress and success provided the ground on which the Onam ritual has drawn considerable attention in both local and global scholarship. Yet it is difficult to claim that this literature has adequately examined or rendered visible the political-anthropological role of the ritual. It is therefore useful to briefly consider the main areas of focus and the weaknesses of this literature.

Among the symbolic elements discussed, the *onasadya*, the communal meal practiced annually by Malayalis across different regions of the world, is the one most emphasized in the literature. The act of all participants sitting in a single row and eating the same food served on the same banana leaves transforms the meal into a performative enactment of social equality. However, at most, it has noted that caste distinctions are momentarily suspended in reference to the mythological reign of King Mahabali, marked by abundance and prosperity (Biswas & Ryan, 2024, p. 147). A similar interpretive pattern appears in discussions of *pookalam*, the ten-day flower arrangement component of the festival. The geometric designs and harmony of colors laid at the entrances of homes and temples or in courtyards and public spaces, while creating visual splendor, also reinforce, at an aesthetic level, the idea of order and unity. In doing so, they reframe the divisions produced by caste and class in daily life within an illusion of wholeness on the festival's stage, a problem that, regrettably, has not been treated as analytically significant within the literature.

Similarly, *vallamkali*, the snake-boat race, has been conceptualized as a dramatization of the rhythmic harmony of the collective body; the image of hundreds rowing in unison on a single boat has been described as a performance that reinforces the belief in a shared communal spirit (Bhardwaj, 2024, p. 138). In such interpretations, the race itself has been perceived both as a physical contest and as an embodied and aesthetic experience of social cohesion. Likewise, dances such as *thiruvathirakali*, performed by women, have been discussed by emphasizing women's aesthetic and integrative

contributions to the memory of Onam, yet without raising any problematization of the fact that such representations reproduce a national historiography that aestheticizes the female figure along gendered lines (Jeffrey, 1992).

From the 1990s onward, however, a new interpretive trajectory emerged in parallel with the global euphoria of “multiculturalism” following the end of the Cold War and the rise of cultural studies. Within this framework, Onam has been reinterpreted not only as a Hindu ritual embodying the symbolic essence of Malayali identity in Kerala but also as a “secular moral imaginary” (Kasim, 2021, p. 247) embraced by different religious communities. The celebration of the festival by Christians and Muslims alike has led to its depiction as a display of multiculturalism that represents Kerala’s religious pluralism, and Onam has been enthusiastically portrayed as a symbol of tolerance, secular identity formation, and social harmony (Panikkar, 1989).

Yet in all these readings, and not coincidentally, the fact that equality remains a merely ceremonial gesture and that caste and class boundaries are reinstated immediately after the ritual has been seldom emphasized. Nonetheless, these folkloric studies remain valuable for documenting the “ethos of sharing” that persists in the historical memory of the people of Kerala (Jeffrey, 1992). Even so, it is essential to supplement this body of literature with an analysis that clarifies the dialectic of memory and forgetting by examining the function of stateless times within collective memory (Hassan, 1982).

Mythological Framework: The Egalitarian Sovereignty of Mahabali

As is well known, the pre-state egalitarian forms of human social life are never entirely erased in the process of political power’s formation, yet neither are they directly preserved; they are repressed in sophisticated ways, pushed into the depths of history and “forgotten” (Hassan, 1984), but when necessary, recalled in transformed, domesticated, and neutralized forms (Hassan, 2001). In reverse, this can be read as a strategy of reminder through which power constitutes itself; every act of forgetting may simultaneously be seen as an act of remembering, and every act of remembering as an act of forgetting (Yalçınkaya, 2005). The reflex of forgetting and recalling is one of the fundamental components of the selective operation of memory and of power’s strategy of continuity (Polat, 2020). A complete forgetting of the egalitarian past would create a void in the imagination of the people, and this void would endanger the legitimacy and

reproduction of power itself. Yet a genuine revival of equality would undermine the sustainability of order in favor of those who possess property. Hence, historical forms of sovereignty limit equality materially by transferring it to the symbolic plane (Ağaoğulları & Köker, 1991; 1994). For this reason, power is concerned both with making the egalitarian past unforgettable and with recalling it in a transformed manner; it binds the people through hope, yet it symbolizes and neutralizes that hope to the extent that it cannot be converted into a political demand.

The Onam ritual can thus be understood as the contemporary stage of this very operation. Each year in Thrikkakara, near Kochi and widely regarded as the ritual epicenter of Onam, the festival is transforming into an increasingly visible civic performance. Processions departing from the Thrikkakara Temple are carrying effigies of Mahabali and Vamana through narrow streets, volunteers, unions, temple committees, and local party branches are sponsoring the floats, television crews and municipal loudspeakers are choreographing the route, artisanal guilds and fisherfolk are decorating storefronts, and through the convergence of mythic memory, civic participation, and commercial patronage, a public stage is emerging on which equality appears momentarily palpable, yet the spatial order that organizes hierarchy is remaining intact. The mythological motif of Mahabali being allowed to return to the world only once a year symbolizes that the imagination of equality has not been completely erased, yet will never actually return (Hassan, 2001). The egalitarian gesture of the Onasadhya is likewise revealing subtle hierarchies in practice. Participants are sitting in a single line on the ground, with identical dishes being served on banana leaves. Volunteers are insisting that everyone eat in the same order, yet in many localities, domestic workers and Dalit laborers who are preparing the food are not sitting in the same row. In urban collective feasts, central tables are being sponsored by politicians and upper-caste associations. Thus, the ideal of eating from the same leaf is functioning as a performative moment that conceals, rather than dissolves, actual inequalities. Thus, what has been repressed, the egalitarian moment of stateless times, is recalled through ritual into the conscious waters of everyday memory, but this recall is not an act of transformation; it is a theatrical performance that ensures the reproduction of order (Geertz, 1980). Indeed, political anthropology emphasizes that the state functions not only through institutions, laws, and bureaucratic structures but also as a “spectacle”; politics by its very nature is theatrical,

and ritual is not merely representational but constitutive (Balandier, 1992, pp. 8–12; Yalçınkaya, 2005).

Within the décor, light, and characters of this theatrical scene, the figure of Mahabali appears paradoxical: known in the Hindu pantheon as a demon king, yet remembered in collective memory as the symbol of egalitarian rule. However, the theological-political genealogy of sovereignty, in which order internalizes exception, normalizes such paradoxes within its architecture (Polat, 2022). For under the rule of this demon king, believed to descend from the malevolent Asura lineage, prosperity, justice, and abundance are said to have prevailed, caste boundaries to have blurred, and social hierarchies to have been temporarily suspended. In the eyes of the people, Mahabali's power derived not from coercion but from his capacity to distribute justice equally; in other words, *potestas* and *auctoritas* momentarily converged in the same body. Yet the existing order confines this convergence within a temporal-ritual pocket through the symbolic motif of the “annual return” (Fuller & Harris, 2001, p. 19). In Mahabali's reign, a vision of society is revived in which caste divisions are dissolved, the poor do not suffer hunger, and abundance and justice are accessible to all. However, this revival functions less as a transformative force than as a commemorative gesture.

What distinguishes Mahabali among the kings of this lost golden age is that, as noted above, he descends from the Asura lineage, which in Hindu cosmology is commonly associated with greed, excessive ambition, and a disruptive inclination toward disorder (Mahatapra & Mahatapra, 2025, p. 136). In Hindu mythology, the Asuras are as figures who continually challenge the boundaries of order (McClelland, 2018, p. 229). While the Devas (the gods) represent *dharma*, the preservation of cosmic stability, ritual purity, and caste hierarchy, the Asuras are positioned in opposition to this order, often stigmatized as “demons” or “dark beings,” portrayed as forces threatening the cosmic order maintained by the Devas (Mahatapra & Mahatapra, 2025, p. 137; Zimmer, 1946). Yet is this opposition absolute?

The answer, as revealed through the manifold figures that have appeared on the theatrical-political stage of human history (Robin Hood, Köroğlu, the Bandoleros, Pancho Villa, Ishikawa Goemon, the Liangshan bandits, the Chinese semi-divine Nezha, the Monkey King, or Ali Baba and the Forty Thieves) must be a resounding “no”! In many

narratives, the Asuras emerge as figures endowed with wisdom, worldly power, and even moral coherence (Jarow, 2012, p. 79). Indeed, the story of Mahabali stands as one of the most striking expressions of this tension: the descendant of a lineage or a band once regarded as subversive or lawless becomes, in the eyes of the people, the king of equality, prosperity, and justice.

This inversion, in fact, reveals the ideological and political–anthropological power of myth (Geertz, 1980). Here, the role of the gods as preservers of order is overshadowed, while a king of Asura origin becomes the bearer of the people’s yearning for a lost age of felicity. Mahabali’s lineage thus represents the elevation of what had been expelled from the Brahmanical hierarchy into a figure of legitimacy through memory, a process akin to what history has witnessed countless times, the seeding of the established order with the blood of the “barbarian” nomad (DeGroot, 1978, p. 54). Within Kerala’s historical context, this can help us discern how groups excluded by the caste and land order have found symbolic compensation within collective memory.

Although the narrative resists precise dating, its roots must be sought in the period following the early Brahmanization process, particularly from the first centuries CE onward, when local Dravidian memory became articulated with Hindu cosmology (Narayan, 2009, p. 85). During this period, Kerala was not only a vibrant node of Indian Ocean trade but also a setting in which the caste order developed in more permeable forms than in other regions, and the figure of Mahabali took shape precisely at this historical intersection. The narrative’s background simultaneously embodies both the theological fragments of Hindu cosmology and the imprint of the early world-economy stretching from Rome to China (McLaughlin, 2014). From the first century onward, in a world where Rome connected the Mediterranean to the Indian Ocean, the Malabar coast, one of the most strategic junctions of Indian Ocean commerce, became the meeting point of goods, ideas, and beliefs circulating between the Mediterranean world and the Asian interior (Chaudhuri, 1985, p. 36). Alongside spices such as pepper and cinnamon, pearls, ivory, precious stones, and tropical timbers were exchanged for Roman gold, linking local village economies not merely to their subsistence cycles but to the rhythms of global demand. This process directed an increasing share of the agrarian surplus toward external markets, sharpening internal class divisions, and giving rise to new forms of wealth (Graham, 2015, p. 152).

The inflow of gold and silver through long-distance trade consolidated the position of the Brahmanical elites and the warrior aristocracy, while temple-centered networks of power came to dominate not only the religious sphere but also the economic and juridical domains. Meanwhile, those at the lower rungs of the caste hierarchy, agricultural laborers, fishermen, and artisans, who sustained production through their labor, were increasingly forced to live in deepening relations of dependence upon the ruling classes (Ali, 2004, pp. 5–7). The myth recounting Mahabali's egalitarian and prosperous reign thus functioned as a form of mnemonic compensation for this socio-economic reality. The people, confronting their lived inequalities, were persuaded, or persuaded themselves, that justice had once truly existed, and they reproduced this belief within the aesthetic framework of ritual.

This condition, in historical and sociological terms, corresponds to similar processes observed across other civilizations. In ancient Mesopotamia, for instance, the control of surplus by centralized bureaucratic structures gave rise to divine pantheons that embodied the idea of cosmic justice. The link between social prosperity and the religious rituals legitimizing cosmic order has recurred repeatedly throughout human history (Bryer, 2019, p. 54). Similarly, in Jerusalem under Roman rule, the collaboration of rabbis and local aristocracies with the empire in controlling the surplus eroded the legitimacy of religious authority in the eyes of the poor, and in this context Jesus gained the support of the lower strata by reactivating, on the symbolic stage of collective memory, a long-forgotten egalitarian ethos. When compared to such examples, the figure of Mahabali in Kerala appears as a culturally distinct manifestation of the same historical logic. In response to inequalities deepened by the export of surplus through external trade, Mahabali evokes within popular memory an image of a "golden age" in which justice and abundance were attainable. Yet, as in the divine hierarchies of Mesopotamia, this image ultimately finds its limit in the intervention of transcendent authority. Vishnu's descent to earth in the form of Vamana to banish Mahabali to the underworld demonstrates that even a worldly power grounded in the consent of the people cannot escape the shadow of the transcendent order (Lincoln, 1991).

Conclusion

Onam, organized around the narrative of Mahabali, is an architecture of political symbolism in which the image of an egalitarian past is selectively staged and meticulously delimited along the axes of affect, *nomos*, and power. To regard it merely as a cultural ornament or an anthropological remnant of ancient traditions would be to obscure not only the political–anthropological function of ritual, the sacred, and memory, but also the specific significance of Onam and the Mahabali narrative. The study has argued, on theoretical grounds, that in the process of power’s self-formation, the imagination of social equality can never be completely suppressed; rather, it must necessarily be circulated through a controlled technique of recall, translated into aesthetic and rhythmic forms, thereby sustaining hope while simultaneously dulling its transformative potential. This dynamic has been demonstrated through the Mahabali narrative and the Onam ritual.

The political–anthropological analysis undertaken here has revealed a threefold mechanism. The first act is that of selection and filtration: from within the mythic narrative, the brief and exceptional period of Mahabali’s reign, marked by abundance, justice, and the suspension of caste boundaries, is chosen, while the central tension, the conflict between equality and transcendent authority, is pushed into the background, allowing the “pacifying” surface of the narrative to dominate. The second act is staging and sensualization: the geometry of the *pookalam*, the communal table of *onasadya*, the sharing of identical meals on identical leaves among family and friends, the rhythmic collective body of the *vallamkali*, and the repetition of shared melodies inscribe memory not only upon the mind but also upon the body. The shudder and allure of *mysterium tremendum et fascinans* operate simultaneously; fear and reverence nourish one another, and the community becomes persuaded of its own imagined unity. The third act is limitation and timing: the gesture that allows Mahabali to return only once a year confines the egalitarian memory within the safe container of ritual time, preventing it from transforming into a lasting political claim. Power, in turn, never relinquishes the key to that container; the brief convergence of *potestas* and *auctoritas* is fixed within a symbolic “annual return,” giving the *nomos* of order the sensory appearance of naturalness and inevitability.

The driving force behind these three acts becomes intelligible when read through the thresholds of political economy highlighted by historical sociology. Kerala's strategic position as a node of Indian Ocean trade accelerated the circulation of surplus, while temple-centered accumulation intertwined with the hierarchical architecture of caste to generate new relations of dependence. The aesthetic splendor of the ritual, precisely through this tension, soothed the contradictions it produced by recalling the belief that "equality was once possible." As seen in many other historical stages, the contradiction between the Athenian ideal of citizenship and the invisibility of slave labor, the marginalization of the poor under rabbinic administration in Roman Judea, or the subjection of the Mesopotamian lower classes within the bureaucratic control that coexisted with the idea of cosmic justice, the concept of equality has repeatedly assumed a theatrical appearance on stages where populist leaders and their imagined "people" have played the leading roles, while the structural socio-economic contradictions of order have been kept offstage. In this respect, Onam is no exception. The "other" of the cosmic order, a demonic leader descended from the Asura lineage and the sworn enemy of the gods, takes on the image of justice within the people's memory; order consolidates itself and those gathered around it by internalizing the exception.

While there appears to be no issue with celebrating the "Kerala model" for its positive outcomes in education, health, and social participation, or with associating it with the permeability of caste and the horizontalization of welfare, this article cautions against overlooking the simultaneity between the ritual's staging of equality and the processes of marketization, the growing precarity of labor regimes, and the reproduction of symbolic boundaries. This argument calls for neither a romantic optimism that idealizes folklore nor a reductionist pessimism that collapses tradition entirely into ideology. Rather, it emphasizes that power sustains itself by carefully rationing what remains of egalitarian memory, circulating these precious remnants through the techniques of emotional intensity and rhythmic repetition, and precisely for that reason, delineating boundaries that prevent equality from crystallizing into political energy. Mahabali's "annual return," in this sense, is both a "gift" and a measuring instrument through which power speaks in a whisper yet reveals its naked form: not so much remembering that order unravels, not so much forgetting that legitimacy collapses. The delicate balance between the two, it seems, is the true political technology of Onam.

Finansal Destek ve Teşekkür / Grant Support and Acknowledgement	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author stated that this study received no financial support.
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir. / The author declares no conflict of interest.

References

- Abélès, M. (2012). *Devletin antropolojisi* (N. Ökten, Çev.). Ankara: Dipnot. (Orijinal eser 1990)
- Agamben, G. (2005). *State of exception* (K. Attell, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (1991). *İmparatorluktan Tanrı Devletine: Eski Doğu'da siyasal düşünceler*. Ankara: İmge.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (1994). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge.
- Ali, D. (2004). *Courtly culture and political life in early medieval India*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Assmann, J. (2011). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı. (Orijinal eser 1992)
- Bachenheimer, A. (2017). *Göbekli Tepe: An introduction to the world's oldest temple* (Rev. ed.). Birdwood Production.
- Balandier, G. (1992). *Le pouvoir sur scènes*. Paris: Balland.
- Berman, M. (2000). *Wandering God: A study in nomadic spirituality*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Biswas, D., & Ryan, J. C. (Eds.). (2024). *Environmental humanities in India* (Asia in Transition, 25). Singapore: Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-981-97-3933-2>
- Benjamin, W. (1996). Critique of violence (E. Jephcott, Trans.). In M. Bullock & M. W. Jennings (Eds.), *Selected writings, Vol. 1: 1913–1926* (pp. 236–252). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bhardwaj, M. (2024). *Bharatiya Lok Vigyan: The science of Bharatiya traditions and culture*. Palwal, Haryana: Chyren Publication.
- Bryer, R. (2019). *Accounting for history in Marx's Capital: The missing link*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

- Chaudhuri, K. N. (1985). *Trade and civilisation in the Indian Ocean: An economic history from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clastres, P. (1989). *Society against the state: Essays in political anthropology*. New York, NY: Zone Books. (Original eser 1974)
- Confino, A. (1997). Collective memory and cultural history: Problems of method. *The American Historical Review*, 102(5), 1386–1403.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conklin, W. E. (2001). *The invisible origins of legal positivism: A re-reading of a tradition*. Dordrecht & Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Croucher, S. L. (2004). *Globalization and belonging: The politics of identity in a changing world*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- DeGroot, D. H. (1978). *Dialectics and revolution* (Vol. 1). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Denk, E. (2021). *50 bin yıllık dünya tarihi*. İstanbul: Kronik.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). New York, NY: Free Press. (Original eser 1912)
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Feuerbach, L. (2012). *The essence of Christianity* (G. Eliot, Trans.). Mineola, NY: Dover. (Original eser 1841)
- Freud, S. (1961). *The future of an illusion* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton. (Original eser 1927)
- Fuller, C. J., & Harris, J. (2001). For an anthropology of the modern state. In C. J. Fuller & V. Bénéï (Eds.), *The everyday state and society in modern India* (pp. 1–30). London: Hurst & Company.
- Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Graham, R. (2015). *Independence in Latin America: Contrasts and comparisons* (Rev. ed.). Austin, TX: University of Texas Press.

- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press. (Original eser 1925)
- Hatchett, M. J. (1976). *Sanctifying life, time and space: An introduction to liturgical study*. New York, NY: Seabury Press.
- Hassan, Ü. (1982). *İktidar, tarih ve toplum: Makaleler*. Ankara: Yurt Yayınları.
- Hassan, Ü. (1984). Siyasal teori üzerine düşünceler. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 39(1), 167–172.
- Hassan, Ü. (2001). *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*. İstanbul: İletişim.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, S. C. (1985). *Anthropology and the Greeks*. London: Routledge.
- Jeffrey, R. (2016). *Politics, women and well-being: How Kerala became "a model"*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-12252-3>
- Jarow, R. E. H. (2012). *Tales for the dying: The death narrative of the Bhāgavata-Purāna*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Kasim, M. A. (2021). Kerala identity as a “secular moral imaginary.” In A. Palackal, N. Chaudhary, & G. Marsico (Eds.), *Making of distinctions* (pp. 239–252). Charlotte, NC: Information Age Publishing.
- Kertzer, D. I. (1988). *Ritual, politics, and power*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kurup, K. K. N. (1977). *Aspects of Kerala history and culture*. Trivandrum: College Book House.
- Lewis-Williams, D. (2002). *The mind in the cave: Consciousness and the origins of art*. London: Thames & Hudson.
- Lincoln, B. (1991). *Death, war, and sacrifice: Studies in ideology and practice*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mahatapra, S. K., & Mahatapra, J. (2025). *Brahmand: The divine architecture of the universe*. London: BlueRose Publications.
- Malinowski, B. (1961). *Argonauts of the Western Pacific*. New York, NY: Dutton. (Original eser 1922)
- Mauss, M. (2002). *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies* (W. D. Halls, Trans.). London: Routledge. (Original eser 1925)

- McLaughlin, R. (2014). *The Roman Empire and the Indian Ocean*. Barnsley, UK: Pen & Sword Books.
- Mikalson, J. D. (2009). *Ancient Greek religion*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell.
- Mossé, C. (1969). *The ancient world at work*. London: Chatto & Windus.
- Müller, J.-W. (Ed.). (2002). *Memory and power in post-war Europe: Studies in the presence of the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Narayan, M. K. V. (2009). *Exploring the Hindu mind: Cultural reflections and symbolisms*. New Delhi: Readworthy Publications.
- Narayanan, M. T. (2003). *Agrarian relations in late medieval Malabar*. New Delhi: Northern Book Centre.
- Nora, P. (1984–1992). *Les lieux de mémoire* (3 vols.). Paris: Gallimard.
- O'Halloran, B. (2018). *The political economy of classical Athens: A naval perspective*. Leiden, Netherlands / Boston, MA: Brill.
- Osella, F., & Osella, C. (2000). *Social mobility in Kerala: Modernity and identity in conflict*. London: Pluto Press.
- Otto, R. (1958). *The idea of the holy* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original eser 1917)
- Panikkar, K. N. (1989). Culture and consciousness in modern Kerala. *Social Scientist*, 17(8), 3–16.
- Pocecco, A., Gualda, E., & Mangone, E. (Eds.). (2023). *Collective memory narratives in contemporary culture*. Cham, Switzerland: Springer.
- Polat, Y. C. (2020). *Hatırma, güvenlik, Yahudilik ve Filistin'de İsrail*. İstanbul: Kriter.
- Polat, Y. C. (2022). Olağanüstü halin teolojik-politik soy kütüğü ve bir OHAL cumhuriyeti olarak İsrail. *Mülkiye Dergisi*, 46(2), 250–275.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, history, forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rudgley, R. (2000). *The lost civilizations of the Stone Age*. New York, NY: Simon & Schuster.

Schmidt, K. (2006). *Sie bauten die ersten Tempel: Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*. München: C. H. Beck.

Schmitt, C. (2003). *The nomos of the earth in the international law of the jus publicum Europaeum* (G. L. Ulmen, Trans.). New York, NY: Telos Press. (Orijinal eser 1950)

Schmitt, C. (2005). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (G. Schwab, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.

Swarup, S. (1957). *The arts and crafts of India and Pakistan*. Bombay: Taraporevala's Treasure House of Books.

Stråth, B. (Ed.). (2000). *Myth and memory in the construction of community: Historical patterns in Europe and beyond*. Brussels: Peter Lang.

Thucydides. (1972). *History of the Peloponnesian War* (R. Warner, Trans.). Harmondsworth, UK: Penguin. (Orijinal eser MÖ 5. yy.)

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine.

Varghese, T. C. (1970). *Agrarian change and economic consequences: Land tenure in Kerala, 1850–1960*. Bombay: Allied Publishers.

Yalçınkaya, A. (2005). *Pas: Foucault'dan Agamben'e sivilleşmiş iktidar ve gelenek*. Ankara: Phoenix.

Zimmer, H. (1946). *Myths and symbols in Indian art and civilization*. New York, NY: Pantheon.

ARETE

Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 5, Sayı: 2, 2025
Arete Journal of Political Philosophy | Vol. 5, Issue: 2, 2025

Başvuru Tarihi | Received: 01.09.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 22.11.2025
Published | Yayın Tarihi: 26.11.2025
Araştırma Makalesi | Research Article

www.aretejournal.org

Carl Schmitt'in Kararcılığı ve Anayasa Düşüncesi

Suat Kutay KÜÇÜKLER*

Özet

Bu makalede, Carl Schmitt'in kararcılık düşüncesi ışığında anayasanın politik niteliği ele alınmaktadır. Schmitt, anayasayı normatif bir zemin veya diğer yasalardan daha zor değiştirilen bir temel yasa olarak değil, politik birliğin kendi varoluşuna dair aldığı kurucu politik kararın ifadesi olarak kavramaktadır. Bu kavrayışın Türkçeye doğru bir şekilde yansıtılabilmesi amacıyla makalede Almandaki *Verfassung*, *Konstitution* ve *Grundgesetz* terimleri karşılaştırmalı olarak incelenmekte ve Türkçedeki "anayasa" teriminin "temel kuruluş" anlamını içermemesinden doğan kavramsal sorunlar, Türkçedeki Schmitt çevirilerinden örneklendirilerek tartışmaya açılmaktadır. Schmitt'in anayasa düşüncesi, hukuku kapalı bir normlar sistemi olarak gören normativist düşünceden ve liberal burjuvazinin "hukuk devleti" (*Rechtsstaat*) projesinden radikal biçimde ayrılmaktadır. Schmitt'e göre anayasanın asli anlamı, olağanüstü hal üzerinden anlaşılabilir. Çünkü olağanüstü halde normatif düzen askıya alınsa dahi devletin varlığı sürmektedir. Bu durum, hukukun kaynağında yer alan politik kararın belirleyiciliğini ve

* Doktora Öğrencisi | PhD Student

Felsefe Bölümü, İstanbul Üniversitesi | The Department of Philosophy, İstanbul University.

suatkutaykucukler@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-4948-6868

Atıf | Citation: Küçükler, S. K. (2025). Carl Schmitt'in kararcılığı ve anayasa düşüncesi. *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 5(2), 48-79. Doi:10.29228/aretejournal.87104

anayasanın varoluşsal temelini açığa çıkarmaktadır. Mevcut makalede, egemenin olağanüstü hale karar verme yetkisinin, kurucu iradenin politik tezahürü olduğu ve bu kararın, normatif düzeni önelediği vurgulanmaktadır. Böylelikle normativizmin politik olandan yalıtılmış hukuk anlayışına karşı Schmitt'in kararcılığında, hukukun, politik birliğin varoluşsal kararına dayandığı gösterilmektedir.

Anahtar kelimeler: Carl Schmitt, Anayasa, Anayasal Yasa, Kararcılık, Somut Düzen

Carl Schmitt's Decisionism and Constitutional Thought

Abstract

This article examines the political nature of the constitution in light of Carl Schmitt's theory of decisionism. Schmitt conceives of the constitution not as a normative foundation or a fundamental law that is merely more difficult to amend than other laws, but as the expression of the constituent political decision taken by the political unity regarding its own existence. To accurately convey this understanding into Turkish, the article comparatively analyzes the German terms *Verfassung*, *Konstitution*, and *Grundgesetz* and discusses the conceptual problems arising from the Turkish term "anayasa" lacking the meaning of "fundamental constitution/founding act," with examples drawn from Turkish translations of Schmitt. Schmitt's constitutional thought radically deviates from the normativist conception that views law as a closed system of norms and from the liberal bourgeoisie's project of the "rule of law" (*Rechtsstaat*). According to Schmitt, the original meaning of the constitution becomes intelligible through the state of exception. This is because, even if the normative order is suspended in a state of exception, the existence of the state persists. This situation reveals the determinacy of the political decision at the source of law and the constitution's existential foundation. The present article emphasizes that the sovereign's power to decide on the state of exception is the political manifestation of the constituent will, and that this decision precedes the normative order. Thus, against the politically isolated understanding of law characteristic of normativism, Schmitt's decisionism demonstrates that law is grounded in the existential decision of the political unity.

Keywords: Carl Schmitt, Constitution, Constitutional Law, Decisionism, Concrete Order

Extended Abstract

This study investigates the fundamental political character of the constitution through Carl Schmitt's theory of decisionism. By situating Schmitt's constitutional thought within his broader critique of normativism and liberal legalism, the article demonstrates that for Schmitt, law is grounded not in the validity of abstract norms but in the existential decision of the political unity regarding its own form of existence. The constitution in this sense is not a normative document or a mere collection of basic laws. It constitutes the concrete expression of a founding political act. The motivation for this investigation lies

in the enduring failure of purely normative readings to account for the political moment that precedes and grounds the legal order.

Methodologically, the article employs a conceptual and historical approach. It traces the internal continuity of Schmitt's thought across his early legal-theoretical works, his critique of political romanticism, and his later constitutional theory. Rather than relying on secondary interpretations, it reconstructs Schmitt's conceptual framework from his primary texts, with special attention to the shifting relation between decision, sovereignty, and norm. The study also undertakes a comparative linguistic analysis of the German constitutional terminology including *Verfassung*, *Konstitution*, *Grundgesetz*, and *Verfassungsgesetz* to clarify how the nuances of these terms affect the understanding of Schmitt's constitutional theory when rendered into Turkish.

In this article, the analysis begins with Schmitt's early work, *Gesetz und Urteil* (1912), where he challenges both legal positivism and interpretivism by locating the foundation of legal validity not in the norm but in the act of decision. For Schmitt, a judgment is correct not because it conforms to the letter of the law but because it can be replicated by another judge under the same conditions. Law is therefore an empirical domain constituted through the practice of decision. This early emphasis on the primacy of the decision over the norm anticipates Schmitt's later claim that every normative order presupposes a founding political decision. A norm can never ground itself; it depends on an extra-normative act that establishes the conditions of its validity. Thus, already in *Gesetz und Urteil*, Schmitt articulates the nucleus of his decisionist perspective. Law cannot be understood as a self-enclosed system of norms since its operation always presupposes an act of authority. This theoretical line culminates in *Politische Theologie* (1922), where Schmitt famously defines the sovereign as he who decides on the state of exception. The state of exception is not a moment of chaos but the existential situation in which the limits of the norm become visible. Even when the normative order is suspended, the political existence of the state persists. The persistence of the state in the absence of law reveals that the ultimate foundation of the legal order lies in the decision of the sovereign. This is why, for Schmitt, legal positivism and normativism, most notably represented by Hans Kelsen's *Reine Rechtslehre*, fail to account for the real basis of legal authority. In their attempt to purify law from politics, they overlook the political act that

gives rise to the legal order itself. Decisionism, by contrast, restores this foundational moment and shows that the legal order is derivative of the political. The article also briefly explores the relationship between Schmitt's decisionism and his later "concrete order" (*konkrete Ordnung*) thinking in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), arguing that this supposed turn reflects a terminological refinement rather than a substantive reversal of the decisionist insight.

Within this broader trajectory, *Verfassungslehre* (1928) provides the most systematic articulation of Schmitt's constitutional theory. Here, Schmitt distinguishes four meanings of constitution: absolute, relative, positive, and ideal. The absolute meaning of constitution is the critical concept. It refers to the political and existential form of the state itself (the "concrete order of existence"). It is ontological rather than normative, identifying the state's being with its mode of political unity. Conversely, the relative meaning of constitution reduces the constitution to a collection of individual constitutional laws (*Verfassungsgesetze*), thereby dissolving the existential foundation of the political unity into mere formal procedures. This typology reveals the core of Schmitt's argument. The constitution is not a set of norms but the embodiment of a political decision concerning the form of existence of the political unity. It precedes the normative order and provides its ground of validity. To treat the constitution as merely a basic law (*Grundgesetz*) or as a set of constitutional laws (*Verfassungsgesetze*) is to overlook its existential dimension. The distinction between *Verfassung* and *Verfassungsgesetz* therefore marks the line between the political act of founding and the subsequent regulation of that act. In the Turkish constitutional vocabulary, this crucial distinction becomes obscured, since the term "anayasa", derived from the combination of "ana" (principal/main/basic) and "yasa" (law/statute), thus meaning "basic law", fails to convey the constitutive and existential sense of *Verfassung*. Consequently, Turkish translations of Schmitt tend to normativize his concept of the constitution, misrepresenting its political and decisionist core. The article illustrates this issue through a brief review of existing Turkish translations, emphasizing the conceptual losses that stem from the failure to maintain terminological distinctions and the problems embedded within established Turkish constitutional terminology.

In conclusion, the study argues that Schmitt's theory of decisionism and his constitutional thought together illuminate the relation between norm and decision, legality and legitimacy, law and politics. Through this relation, Schmitt defines the constitution as the existential foundation of political unity, a founding act rather than a juridical form. Recognizing this distinction, particularly between *Verfassung* and *Verfassungsgesetz*, allows for a more accurate understanding of Schmitt's constitutional theory and reveals the inadequacy of purely normative readings of constitutionalism. Ultimately, Schmitt's thought calls for a reconsideration of the limits of legal normativity and the political origins of constitutional order.

Giriş

Çağdaş politik felsefenin merkezî düşünürlerinden Carl Schmitt'in anayasa düşüncesi, “karar” kavramı etrafında şekillenmektedir. Schmitt'e göre anayasa, politik birliğin biçimi hakkında verilmiş bir karardır. Hiçbir normun kendi kendisini vazedemeyeceğini düşünen Schmitt, normatif yapının gerisinde kararın durduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla anayasa, normatif ve biçimsel bir tarzda düşünülemez. Schmitt'in hukuk düşüncesinde kararın belirleyici konumunu, *Gesetz und Urteil* gibi ilk yapıtlarından itibaren görmek mümkündür. Öte yandan Schmitt'in kararcılığı, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu somut düzen düşüncesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Somut düzen düşüncesinin, Schmitt'in kararcılığıyla ilişkisi ve bu düşüncenin kararcılıktan ayrılan yeni bir düşünsel yönelim olup olmadığı ise ayrı bir tartışmayı gerektirmektedir.

Schmitt'in anayasa düşüncesini Türkçede tartışabilmek için çevirilerdeki terim tercihlerini incelemek, Almandaki kavramsal ayrımları Türkçede düşünebilmek gerekmektedir. Almandaki “*Verfassung*”, “*Konstitution*” ve “*Grundgesetz*” terimleri, Schmitt düşüncesinde önemli ayrımlara denk gelmektedir. Türkçedeki “anayasa” teriminin de politik birliğin temel kuruluşuna, başka bir deyişle esas teşkilatına işaret edememesi bakımından sorunları vardır. Dolayısıyla Türkçedeki “anayasa” terimi üzerinden Schmitt'in anayasa düşüncesini ele almak, kavramsal ayrımlarda eksikliklere yol açmaktadır. Schmitt açısından anayasa; bir yasal düzenleme değildir, somut ve varoluşsal anlamda politik birliğin doğrudan kendisidir. Bu politik birliğin biçimine karar verilmesi ile anayasa, pozitif hale gelir. Dolayısıyla “*Verfassung*” teriminin taşıdığı

“temel yapı” veya “temel kuruluş” anlamının “anayasa” teriminde bulunmaması, Schmitt'in anayasa düşüncesinin Türkçede tartışılmasında bir zorluk olarak belirmektedir.

Bu makalede Schmitt'in kararcılığı, onun anayasa düşüncesi bağlamında incelenmektedir. İnceleme yöntemi olarak doğrudan Schmitt'in kendi yapıtlarına başvurulmuş ve bu yapıtlar arasındaki düşünsel süreklilik hem kronolojik hem bağlamsal açıdan takip edilmiştir. Çalışmada ayrıca *Verfassung*, *Konstitution*, *Grundgesetz* ve *Verfassungsgesetz* gibi temel kavramların Türkçeye aktarımındaki terminolojik tercihler de tartışmaya dâhil edilerek Schmitt'in anayasa kuramının kavramsal bütünlüğünü korumaya önem verilmiştir. Böylelikle Schmitt'in karar merkezli anayasa düşüncesine dair bütünlüklü bir çerçeve sunmak ve kavramsal sorunlara ışık tutmak amaçlanmıştır.

Anayasa Kavramı ve Kavramsal Tercihlerin Söyle(me)dikleri

Carl Schmitt'in anayasa kavrayışını ortaya koymadan önce, “anayasa” kavramının Almandaki karşılıkları olan “*Verfassung*” ve “*Konstitution*” terimlerine, ayrıca anayasayla yakından ilişkisi bulunan “*Grundgesetz*” terimine ışık tutmak gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında Almanca sözlüklerde bu üç kelime, birbirlerinin tanımları içerisinde yer almaktadır. Buna karşın terminolojik kökenleri ve tarihsel kullanımları açısından değerlendirildiklerinde “*Verfassung*”, “*Konstitution*” ve “*Grundgesetz*” arasında ayırım yapmak mümkündür. Söz konusu ayırım, bu terimlerin politik olanı gösterme kapasiteleri açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu terimler arasından yapılacak bir tercih, hukukun politikayla nasıl bir ilişki içerisinde ele alındığının da göstergesi sayılabilir. Sözlük tanımları, bu üç kelimeyi birbirlerinin yerine geçecek bir yerde konumlandırırsa dahi Schmitt'in anayasa düşüncesinin “politik olan totaldir” (bkz. Schmitt, 1922/2015a, s. 7) sözünde billurlaşan temeli, bu terimler arasındaki ayrımlara odaklanmayı şart koşmaktadır.

Alman kamu hukuku tarihinde ve hukuk bilimi (*Jurisprudenz*) literatüründe “anayasa” kavramının karşılığı olarak “*Verfassung*” terimi benimsenmiştir. Almanya tarihinin ilk anayasa taslağı kabul edilen, “Frankfurt İmparatorluk Anayasası” (*Frankfurter Reichsverfassung*) veya “Pavlus Kilisesi Anayasası” (*Paulskirchenverfassung*) olarak bilinen ve akamete uğrayan 1849 tarihli anayasanın

başlığı “*Verfassung des Deutschen Reiches*” [Alman İmparatorluğu Anayasası] şeklindedir. Bu başlık, 1871 Anayasası’nda, hatta cumhuriyetin ilanına rağmen 1919 tarihli Weimar Anayasası’nda da korunmuştur (Alman anayasaları için bkz. Kotulla, 2006; Koriotoh, 2023). Bu kullanım, Alman kamu hukukunun önde gelen isimleri arasında sayılan Schmitt’in *Verfassungslehre* (1928/2017b), Georg Jellinek’in *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung: Eine staatsrechtlich- politische Abhandlung* (1906), Rudolf Smend’in *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928), Hans Kelsen’in “Wer soll der Hüter der Verfassung sein?” (1931/2019, s. 58-105) başlıklı yapıtlarında da görülmektedir. Yine Almanca kamu hukuku terminolojisinde yer alan *Verfassungsrecht* [anayasa hukuku], *Verfassungsgerichtsbarkeit* [anayasal denetim], *Verfassungsordnung* [anayasal düzen] gibi terimler de *Verfassung* teriminden hareketle oluşturulmuştur.

Etimolojik olarak incelendiğinde, *Verfassung* teriminin *verfassen* [yazmak, kaleme almak, derlemek] fiiliyle ilişkili olduğu tespit edilmektedir (Wahrig, 1972, s. 3796). İlk bakışta terimin etimolojisinden yola çıkarak hukukun kodifiye edilmesi ile anayasa arasında doğrudan ve kökensel bir ilişkinin olduğu zannedilebilir. Fakat belirtmek gerekir ki *Verfassung* teriminin günümüzdeki anlamıyla, yani “bir devletin kuruluşunu belirleyen temel yasa” olarak kullanımı, 18. yüzyıla tekabül eder (Götze, 1956, s. 427). Bu daraltılmış kullanımının gerisinde *Verfassung*, “düzenli bir hazırlığın sonucunda ortaya çıkan şey” anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle *Verfassung* teriminin kökensel anlamı, “bir şeyin düzenlenmesi, oluşturulması veya bir araya getirilmesi” şeklindedir (Grimm ve Grimm, 1854-1960/2025). Bu etimolojik anlamla benzer şekilde günümüz Almancasında *Verfassung*, “durum, sağlık durumu, ruhsal durum” anlamlarıyla da kullanılmaktadır (Langenscheidt, t.y.). Terimin etimolojisindeki bu anlam, Schmitt’in “somut durum” etrafında şekillenen anayasa kavrayışı açısından da dikkat çekici bir yerde durmaktadır.

Almancada “anayasa” kavramının bir diğer karşılığı olan “*Konstitution*”, Latince kökenlidir ve 17. yüzyılda Fransız anayasasından alınmıştır (Kluge, 1989, s. 399). Terimin kökeninde duran Latince “*cōnstitūtio*” kelimesi, “ayakta tutmak, koymak, kurmak, yerleştirmek” gibi anlamlara gelen “*cōnstituō*” fiiline dayanmaktadır (Lewis ve Short, 1945, s. 437). “*Verfassung*” teriminin yaygınlığı nedeniyle “*Konstitution*”

teriminin Almanca hukuk metinlerinde bir isim olarak genellikle yer almadığı görülmektedir. Fakat “*Konstitution*” isminden türetilmiş bir sıfat olarak “*konstitutionell*” [anayasal]; “*konstitutionelle Demokratie*” [anayasal demokrasi], “*konstitutionelle Monarchie*” [anayasal monarşi], “*konstitutionelle Republik*” [anayasal cumhuriyet] gibi örneklerde görüldüğü üzere yaygın bir kullanıma sahiptir. Bir sıfat olarak kullanımı, Schmitt'in anayasa kavrayışı açısından da önem arz etmektedir. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere Schmitt, Jellinek'e atıfla “*konstitutionelle Staatsverfassung*” [anayasal devlet anayasası] terimi üzerinden “liberal-burjuva anayasa idealini” eleştirmektedir (bkz. Schmitt, 1928/2017b, s. 36).

“*Grundgesetz*” ise “temel yasa” anlamına gelmektedir ve 1949 yılında Almanya Federal Cumhuriyeti'nin (Batı Almanya) kuruluşuyla birlikte “anayasa” teriminin yerine kullanılmaya başlanmıştır. II. Dünya Savaşı'nın ardından müttefik devletler tarafından işgal edilen Almanya'nın batısında, Bonn şehrinde, “*Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*” [Almanya Federal Cumhuriyeti Temel Yasası] başlığıyla kabul edilen bu “temel yasa”, “devlet aygıtının işlerliğini güvence altına alacak bir ön, geçici örgütsel tüzük” olarak düşünülmüştür (Kornbichler vd., 2001, s. 2). Günümüz Almanya'sı, bu tarihsel arka plan sonucunda temel yasası ya da -sözde- anayasası için halen “*Grundgesetz*” terimini kullanmaktadır. “*Grundgesetz*” terimi, Batı Almanya'nın kuruluşuyla birlikte “anayasa” ile eşdeğer bir anlamda kullanılmadan önce, sözlüklerde “devlet örgütlenmesinin temel ilkelerini içeren, anayasal durumu gösteren anayasal belgeler” olarak tanımlanmaktadır (Brockhaus, 1893, s. 495-496). Elbette bu tanım, *Grundgesetz* teriminin *Verfassung* terimiyle oldukça yakın bir anlama sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle *Grundgesetz* teriminin *Verfassung* terimiyle ilişkilendirilmesi veya bu terimler arasında yakın bir anlamın kurulması, Batı Almanya ile başlamış değildir. Batı Almanya Temel Yasası, bu iki terimi birbirinin yerine geçecek bir kullanıma taşımıştır. Oysa *Grundgesetz* terimi; anayasal durumu ifade eden, kodifiye edilmiş yasaları tanımlarken *Verfassung*, -terimin etimolojisine ve ikincil anlamına dayanarak- Türkçede “ana yapı” olarak da ifade edilebilecek bir şekilde doğrudan anayasal durumun veya yapının kendisidir. Batı Almanya'nın kuruluşuyla başlayan *Grundgesetz* kullanımının, pozitivist/normativist hukuk düşüncesinin lehine, normatif düzeni ifade eden “anayasal yasalar” ile normatif düzeni vazeden “anayasa” arasındaki ayrımı silikleştirdiğini düşünmek mümkündür. Ancak Almanya Temel Yasası'nın 146.

maddesinde, Alman halkının özgürce kararlaştırdığı bir anayasanın (*Verfassung*) yürürlüğe girmesiyle temel yasanın (*Grundgesetz*) yürürlükten kalkacağı belirtilmesi, *Verfassung*'un *Grundgesetz*'e normatif üstünlüğünün korunduğunu da göstermektedir. Böylelikle politik karara dayalı bir kuruluşu gösteren “anayasa” kavramının Almancadaki karşılığını “*Verfassung*” olarak belirlemek mümkündür. “*Verfassung*” ile eşanlamlı olan “*Konstitution*” ise Alman hukuk literatüründe sıfatlaşmış bir halde, belirli bir anayasa anlayışına işaret eden tarzda kendisine yer edinmiştir.

Türkçede “anayasa” terimini ve Schmitt çevirilerindeki terim tercihlerini ele almadan Schmitt'in anayasa düşüncesini incelemek mümkün değildir. Kavramlar, toplumsal ve politik dönüşümlerle karşılıklı bir etkileşim halindedir. Dolayısıyla bir terim olarak “anayasa”nın Türkçedeki varlığı da Türk politik yaşamında “anayasa” düşüncesinin oluşumuyla ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği üzere 1876 yılında kabul edilen Kanun-ı Esâsî ise Türk hukuk tarihinin ilk yazılı anayasasıdır. Kelime anlamı itibarıyla Kanun-ı Esâsî, günümüz Türkçesinde “ana kanun”, “ana yasa” veya “temel yasa” olarak ifade edilebilir. Görüldüğü gibi günümüz kullanımıyla “anayasa” teriminin dayanak noktası, 1876 tarihli anayasadır. “Anayasa” kavramı Avrupa’da filizlendiğine göre 19. yüzyıl Osmanlı’sında anayasa oluşturulurken terim tercihi neye göre belirlenmiştir? Bu konuda Kemal Gözler (2021, s. 156-157), bir kavrama karşılık bulmak için kullanılan iki yoldan bahsetmektedir: Aynen alma ve karşılık üretme. Osmanlılar, “anayasa” kavramı için önce “aynen alma” yolunu seçerek Fransızca “*constitution*” terimini “konstitüsyon” şeklinde Türkçeye nakletmişlerdir. Düşünce yazılarında ve meclis görüşmelerinde rastlanılan “konstitüsyon” teriminin kullanımı, Kanun-ı Esâsî’nin kabulüyle azalmış ve zamanla ortadan kalkmıştır. Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu’nun 1921’de kabulüne dek Kanun-ı Esâsî, “anayasa” kavramının Türkçe karşılığı haline gelmiştir.

Kanun-ı Esâsî’nin ilanından kısa bir süre sonra, 1879 yılında Camilla Ružićka-Ostoić tarafından yayımlanan *Türkisch-Deutsches Wörterbuch mit Transcription des Türkischen* [Türkçe Transkripsiyonlu Türkçe-Almanca Sözlük], bazı Almanca hukuk terimlerinin Türkçe karşılıklarını da içermesi bakımından dikkat çekicidir. Sözlüğe “Kanun-ı Esâsî” terimi dahil edilmemiştir fakat “kavâyid-i memleket” ifadesi başta olmak üzere “anayasa” kavramıyla ilişkilendirilebilecek bazı terimlerin karşılıklarına rastlamak

mümkündür. Sözlükte yer alan anayasa hukukuyla ilgili bazı terimler ve karşılıkları, Ek 1'de verilmiştir (Ružička-Ostoić, 1879). Ružička-Ostoić'in sözlüğünde *Staatsverfassung* [devlet anayasası] terimine karşılık “kanunname, şeriat” terimlerinin verilmesi, ayrıca “şerri” olanın “*constitutionell*” sıfatıyla karşılanması, Batılı araştırmacıların gözünde Osmanlı devlet yapısının ve hukuk sisteminin “şeriat” üzerinden şekillendirildiğinin düşünüldüğü göstermektedir. Günümüz Türkçesi ile “memleketin kuralları” veya “memleketin esasları” olarak ifade edilebilen “kavâid-i memleket” teriminin kavramsal açıdan “anayasal yasalar”a tekabül ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Ružička-Ostoić'in sözlüğü özelinde ele alındığında Osmanlı Devleti'nde “anayasa”, şeriatın şekillendirdiği bir kanunname olarak düşünülüp *Staatsverfassung* terimiyle çevrilmiş, “anayasal yasa” ise devletin temel kurallarını belirleyen kanunname olarak düşünülüp *Verfassungsurkunde* [anayasal belge] ve *Staatsgrundgesetz* [devletin temel yasası] terimleriyle çevrilmiştir. Öte yandan “kanun” ve “kanunname” terimlerinin çevirilerindeki çeşitlilik, Türkçe hukuk terminolojisinde kavramsal ayrımların henüz belirginleşmediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun 1921 yılında kabulüyle Kanun-ı Esâsî'deki “temel yasa” anlamı, yerini “temel kuruluş yasası”na bırakmıştır. Böylece çeviri açısından “*Grundgesetz*” yerine “*Konstitution*” ve “*Verfassung*” terimlerine yakınlaşılmıştır. Ne var ki 10 Ocak 1945 tarihli anayasa düzenlemesi, âdeta “Kanun-ı Esâsî” anlamına bir dönüş gibidir. Bu düzenleme ile 1921 Anayasası içeriksel açıdan korunsada “Türkçeleştirme” amacıyla anayasa metni dilsel açıdan yeniden ele alınmış ve “Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu” yerine “anayasa” terimi benimsenmiştir. Söz konusu düzenleme, anayasanın 104. maddesinde şu şekilde ifade edilmiştir: “20 Nisan 1340 tarih ve 491 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu yerine mâna ve kavramda bir değişiklik yapılmaksızın Türkçeleştirilmiş olan bu kanun konulmuştur.” (Anayasaya Dair Kanun, 1945). “Anayasa” terimi, “temel yasa” anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle anlamı itibarıyla düşünüldüğünde “anayasa”, diğer yasaların kendisine dayandığı yasa demektir. Bu haliyle “anayasa”, normatif açıdan diğer yasaların temeli de olsa pozitif hukukun sınırları içerisinde bir yasadır. Dolayısıyla “anayasa” teriminin Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu'nun değil, Kanun-ı Esâsî'nin Türkçeleştirilmiş hali olduğu düşünülebilir. Nitekim Gözler (2021, s. 152) de “anayasa” teriminin “kuruluş”, “teşkilat” anlamını içermemesi sebebiyle yanlış bir öz Türkçeleştirme olduğunu düşünmektedir. “Anayasa” teriminin, “Teşkilâtı Esasiye”

terimine göre politik kurucu kararı gösterme gücü sınırlıdır. “Teşkilâtı Esasiye”; normatif düzeni vazedenden politik karara dayanmaktadır, diğer bir deyişle kendisi pozitif anlamda hukuki olmayan ancak hukuku kuran politik iradeyi göstermektedir. “Anayasa” ise normatif bir niteliktedir, kurucu kararın politik doğası “anayasa” teriminde belirgin değildir. Bu durum, Schmitt de dahil olmak üzere “kurmak” fiiline dayanan politik bir “anayasa” kavrayışına sahip düşünürlerin öne sürdükleri düşüncelerin anlaşılmasını güçleştirebilmektedir.

Schmitt’in Türkçe çevirilerindeki terim tercihleri de mevcut çalışmanın kavramsal çerçevesini belirginleştirmek açısından önemlidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Schmitt’in hukuk düşüncesinin temel yapıtları arasında bulunan *Die Diktatur* (1921/2023) [Diktatörlük] ve *Verfassungslehre* (1928/2017b) [Anayasa Kuramı], henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Schmitt’in, 2025 yılı itibarıyla Türkçeye çevrilmiş yapıtlarından mevcut makalenin bağlamıyla ilişkili olanları şunlardır: *Siyasi İlahiyat* (1922/2005), *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (1923/2014), *Roma Katolikliği ve Politik Form* (1923/2021b), *Kanunilik ve Meşruiyet* (1932/2016), *Siyasal Kavramı* (1932/2012), *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* (1932/2021a). Ayrıca Schmitt’in kitap bölümü ve makale olarak Türkçeye çevrilmiş “Liberal Hukuk Devletinin İlkeleri ve Hukuk Devletinde Kanun Kavramı” (2008) ve “Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı” (1933/2015b) başlıklı çalışmaları da burada zikretmek gerekmektedir.

Söz konusu çevirilerin tamamında “*Verfassung*” terimi, “anayasa” olarak çevrilmiştir. Yalnızca Gültekin Yıldız, *Roma Katolikliği ve Politik Form* çevirisinin 2009 tarihli ilk versiyonunda “*Verfassung*” terimini “teşkilat-ı esası” olarak çevirmiş ve yanına parantez içerisinde “anayasa” terimini de eklemiştir (bkz. Schmitt, 2009). Bu çeviri tercihinin, “*Verfassung*” teriminin içerdiği “kuruluş”, “teşkilat” anlamını yansıtmaya kaygısından kaynaklandığı düşünülebilir. Öte yandan Yıldız’ın 2021’de yayımlanan *Roma Katolikliği ve Politik Form* çevirisinde “teşkilat-ı esası” tercihinin terk edildiği görülmektedir (bkz. Schmitt, 2021b). Hukuk dilinin öz Türkçeleştirilmesi amacıyla 1945 yılında yapılan düzenlemenin bir sonucu olarak, hukuk çevirilerinde Almancada “*Verfassung*” veya İngilizcede “*constitution*” terimlerine karşılık “anayasa” teriminin kullanılması, bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu sorunların başında, Gözler’in (bkz. 2021, s. 152) de işaret ettiği üzere “anayasa” teriminde “kuruluş”, “teşkilat” anlamının

bulunmaması gelmektedir. “Anayasa” terimi; Almandada “*Grundgesetz*”, İngilizcede “*basic law*” terimlerinin bir karşılığı konumundadır. Belirtmek gerekir ki Schmitt açısından “*Verfassung*”, salt bir normlar veya kurallar toplamı değildir. Anayasanın bir “yasa” (*Gesetz*) olarak düşünülmesi, “*Verfassung*” teriminin içerdiği “kurucu karar” anlamının “anayasa” terimi içerisinde düşünülmemesine yol açmaktadır.

“*Verfassung*” teriminin çevirisi olarak “anayasa” teriminin neden olduğu bir diğer sorun, “anayasal yasalar” (*Verfassungsgesetz*) ile ilgilidir. İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere Schmitt’in hukuk düşüncesinde “*Verfassung*” ile “*Verfassungsgesetz*” arasında önemli ayrımlar mevcutken Türkçede anayasanın “yasa” (*Gesetz*) temelinde düşünülmesi sebebiyle “anayasa” terimi, anayasal yasaların yerine geçecek şekilde kullanılabilir. Bu durum, politik birliğin, diğer bir deyişle devletin kurucu kararı olarak “anayasa” ile bu kurucu kararın işleyişine yönelik kuralları içeren “anayasal yasalar” arasındaki ayrımın da Türkçede silikleşmesine neden olmuştur. Türkçedeki Schmitt çevirileri incelendiğinde, çevirmenliğini Mehmet Cemil Ozansü’nün yaptığı *Kanunilik ve Meşruiyet*’te “*Verfassungsgesetz*” teriminin “anayasa kanunu” olarak çevrildiği görülmektedir (bkz. Schmitt, 2016). Diğer taraftan aynı çeviride “*Verfassungsgesetzgeber*” terimine karşılık “anayasa koyucu” ve “*verfassungsgesetzliche Bestimmung*” terimine karşılık “anayasal kural” çevirileri verilmiştir. Türkçeye Ece Göztepe’nin çevirdiği *Siyasal Kavramı* başlıklı kitapta ise “*Verfassungsgesetzlich*” terimi “anayasa hukuku kuralları” şeklinde çevrilmiştir (bkz. Schmitt, 2012). “*Verfassungsgesetzlich*” terimi için Toros Güneş Esgün, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü ve Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı* çevirilerinde “anayasal” çevirisini benimsemiştir. Felsefe ve beşerî bilimler alanlarında *mot à mot* çeviriler mümkün olmasa da kaynak dildeki kavramsal ayrımların hedef dilde de yapılabilmesini gözetken bir çeviri stratejisinin izlenmesi, kaynak dilde ifade edilen düşüncenin doğru aktarımını sağladığı gibi söz konusu alana ilişkin Türkçe terminolojiyi de zenginleştirecektir.

Türkçedeki Schmitt çevirilerinde “anayasa” kavramına ilişkin dikkat çekilmesi gereken diğer bir konu, Almandada “*Konstitution*” ve “*Verfassung*” terimlerinin eş anlamlı olmalarından hareketle bu terimlerin ve bu terimlerden türetilmiş sıfatların bir arada bulunduğu kullanımlarda yalnızca “anayasa” teriminin çeviriye yansıtılmasıdır. Örneğin Schmitt (1928/2017b, s. 36), *Verfassungslehre*’de [Anayasa Kuramı]

“*konstitutionellen Staatsverfassung*” ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadenin, “*konstitutionell*” sıfatının verdiği anlam bulunmaksızın çevrilmesi mümkün değildir. Nitekim Schmitt, “*verfassungsmäßig*” [anayasal] sıfatını kullanmak yerine “*konstitutionell*” sıfatını kullanarak anayasanın normlar bütünü olarak kabul edildiği bir hukuk düşüncesine gönderme yapmaktadır. Bu ifade, “*liberal-konstitutionellen Verfassungs-Normativismus*” şeklinde *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*) kitabında da yer almaktadır ve Esgün tarafından “liberal anayasa normativizmi” olarak çevrilmiştir (bkz. Schmitt, 2021a).

Görüldüğü üzere Türkçedeki Schmitt çevirileri, “anayasa” kavramının içerdiği “politik kurucu karar” anlamını göstermekte, ayrıca “anayasa” ve “anayasal yasa” terimleri arasındaki ayrımı yansıtmakta sorunlar içermektedir. Bu sorunların kaynağında yalnızca çevirmenlerin terim tercihlerini göstermek doğru değildir. Türkçe hukuk terminolojisinin halihazırda içerdiği sorunlar, söz konusu çevirileri doğrudan etkilemektedir. Belirtildiği gibi “anayasa” teriminin “kuruluş” anlamını içermemesi, bu sorunların başında gelmektedir. Schmitt’in anayasa düşüncesi bağlamında incelendiğinde Türkçedeki “anayasa” terimi, politik bir varoluşu gösteren “*Verfassung*” teriminin kurucu niteliğinden farklı olarak normativist bir karakterdedir. Öte yandan Schmitt’in hukuk düşüncesinin temel yapıtları henüz Türkçeye çevrilmemiş, dolayısıyla eleştirel çeviri için bir ortam da oluşmamıştır.

Karar Olarak Hukuk ve Somut Düzenin Politik Niteliği

“Karar”, Schmitt düşüncesinin tamamına yayılmış bir anahtar kavram konumundadır. Schmitt (1912), ilk dönem yapıtları arasında bulunan *Gesetz und Urteil*’da [Yasa ve Karar] “Bir yargı kararı ne zaman doğrudur?” sorusunun yanıtını aramaktadır. İlk bakışta “anayasa” konusuyla doğrudan ilgisinin bulunmadığı zannedilebilecek bu tartışma, Schmitt’in “yasa” anlayışını göstermesi bakımından anayasa düşüncesine de ışık tutmaktadır. Schmitt, yasa ve karar arasında bir mesafenin bulunduğunu ve bu mesafenin pozitif yasa tarafından hiçbir zaman kapatılamayacağını öne sürmektedir. Diğer bir deyişle Schmitt’e göre karar, yasanın lafzından doğrudan doğruya çıkarılamaz. Bu sebeple pozitif yasanın biçimsel geçerliliği, yargı kararının değerlendirilmesinde temel ölçüt olarak ele alınamaz (Schmitt, 1912, s. 4). Yasa, politik

karara dayanmaktadır ve politik kararın sonucudur ancak bu karar, yasada tümüyle içerilmez. Dolayısıyla yargı kararının doğruluğu, yasa metnine dayandırılmaz.

Schmitt, yargı kararının doğruluğu konusunda dönemin hukuki yaklaşımlarını inceleyerek çeşitli eleştiriler getirmektedir. Onun bu eleştirileri, dönemin hukuk felsefeleri içerisinde Schmitt'in konumunu açığa çıkardığı gibi “(politik) anayasa” kavrayışının da hangi bakış açısından beslendiğine ışık tutmaktadır. Schmitt'in karşısına aldığı ilk yaklaşım, kökenleri Carl Friedrich Wilhelm von Gerber ile Paul Laband'a dayanan hukuki pozitivistizmdir (Pozitivist Okul hakkında bkz. Küçükler, 2023, s. 5-12). Genel hatlarıyla ele alındığında hukuki pozitivistizm, hukuku pozitif yasa ile sınırlandırarak hukukun tüm hukuk dışı unsurlardan arındırılması üzerine kuruludur. Dolayısıyla bir yargıç, karar alırken yalnızca yürürlükteki pozitif yasadan çıkarımlar yaparak *viva vox legis* [yasanın yaşayan sesi] konumunda bulunacaktır. Yargıcın görevi, pozitif yasayı olgulara uygulamaktan ibarettir ve bu haliyle bir “hukuk otomati”na benzetilebilir. Schmitt'e göre bu yaklaşım, yargıca yalnızca son derece açık durumlarla sınırlı bir karar alanı açmaktadır. Çünkü yasanın lafzı, yaşamın karmaşık ve öngörülemez içeriğini tümüyle kapsayamaz. Kararın, yasanın lafzından doğrudan doğruya çıkarılabildiği davalar oldukça sınırlıdır. Bu durumda hukuki pozitivistizm, yasanın lafzında doğrudan ifadesini bulmayan durumlar için yargıcın karar vermesini olanaksızlaştırmaktadır (Schmitt, 1912, s. 5-7).

Schmitt'in eleştirilerinde odağında bulunan bir başka yaklaşım, hukuki pozitivistizmin katı versiyonundan farklı olarak “yorumlama”yı öne çıkarmaktadır. Schmitt (1912, s. 11), yorumlama geleneğinin iki temel ön kabule dayandığını söylemektedir: Yorumlama yöntemleri ile yasanın “gerçek” içeriği ortaya konabilir ve bir yargı kararı, uyguladığı yasayı doğru yorumladığında doğrudur. Yargı kararının doğruluğunu, yorumlamanın doğruluğuyla ilişkilendiren bu yaklaşım açısından yargıç, bir “hukuk otomati” olmanın ötesine geçerek yasadaki anlamı açığa çıkarmakla uğraşacaktır. Yasanın, olgulara “doğru yorumlama” yoluyla uygulanmasını temel alan yorumlama geleneği, yasanın lafzına sıkı sıkıya bağlı kalmayıp yargıcın görevini bir ölçüde genişleterek hukuki pozitivistizmden ayrılmaktadır. Kararın, pozitif yasadan doğrudan doğruya çıkarılamadığı durumlarda doğru yorumlamanın nasıl yapılacağı sorusuna karşılık belirleyici ölçütü “yasanın iradesi” ve “yasa koyucunun iradesi” olarak ortaya

koymuş iki farklı görüş mevcuttur (Schmitt, 1912, s. 22). Doğru yorumlamanın “yasanın iradesi”nden hareketle mümkün olduğunu öne süren görüş; yasanın, yasa koyucunun iradesinden bağımsız bir iradeye sahip olduğu düşüncesinden hareketle yasanın içerdiği anlamın açığa çıkarılmasına yönelmektedir. Doğru yorumlama ölçütünü “yasa koyucunun iradesi” olarak belirleyen görüş ise yasa koyucunun iradesinin yasada örtük bir halde bulunduğunu savunmaktadır. Yorumlama, bu örtük iradeyi, yasanın hangi amaç ve istekle vazedildiğinin anlaşılmasıyla açığa çıkaracak ve kararın yasa koyucunun iradesine göre alınabilmesini olanaklı hale getirecektir.

Schmitt (1912, s. 29), her iki yaklaşımın da yöntem farklılıklarına rağmen “yorumun doğruluğu” ile ilgilenmeleri bakımından aynı bakış açısına sahip olduklarını vurgulamaktadır. Doğru yorumlamanın nasıl yapılacağı sorusuna yanıt olarak öne sürülen farklı yorumlama teknikleri, yargı kararının pratikteki durumuna ilişkin geçerli bir ölçüt sunamamaktadır. Çünkü temel sorun, benimsenen yorumlama tekniğinden değil, doğru kararın pozitif yasadan yorumlama yoluyla çıkarılabileceği kabulünden kaynaklanmaktadır. Bu sorun, doğru karar konusunda hukuki pozitivizmin sahip olduğu sorundan esasen farksızdır. Yargı kararının biçimsel geçerliliğinin veya yorumlamanın kaynağı olarak pozitif hukuku kabul eden yaklaşımlar, ortak bir zeminden hareket etmektedirler. Schmitt’e göre hukuki pozitivizm ve yorumlama geleneği, yargı kararının ampirik sürecini hesaba katmamaktadır. Oysa hukuk uygulaması, yalnızca pozitif hukuka atıfla açıklanamaz (Schmitt, 1912, s. 16). Schmitt, yargı kararının ampirik niteliğini öne çıkararak karar merkezli anayasa düşüncesinin ilk adımlarını atmaktadır.

Bir yargı kararı ne zaman doğrudur? Schmitt’in (1912, s. 73) bu soruya verdiği yanıt, hukukun uygulanmasına dayalıdır: Bir yargı kararı, başka bir yargıcın da aynı şekilde karar vereceği varsayılabilirse doğrudur. Schmitt (1912, s. 42-43), yargı kararının doğruluğunu “yasaya uygunluk” ölçütüne tabi tutan yaklaşımların -ki hukuki pozitivizm ve yorumlama geleneği bu yaklaşımlar arasındadır- kanıtlanmamış varsayımlar ve kurgularla iş gördüklerini, hukuk uygulaması göz önüne alındığında işlevselliğe sahip tek ölçütün “başka yargıcın kararıyla ortaklık” ölçütü olduğunu öne sürmektedir. Kararın, pozitif yasadan doğrudan doğruya çıkarılamadığı durumlarda “yasaya uygunluk” ölçütünün sağlanabilmesi için “yasanın iradesi” veya “yasa koyucunun iradesi” gibi yorumlama yöntemleri uygulandığında, “karar ortaklığı” ölçütünü perdeleyen bir

kurguya başvurulmaktadır. Bu kurgu, esasen Schmitt'in (1912, s. 42) tabiriyle “görmek istenilen her şeye benzeyen” bir niteliktedir ve alınan kararları görünüşte “yasaya uygun” hale getirmeye yaramaktadır. Halbuki yasanın iradesinin bu yönde bir kararı gerektirdiği veya yasa koyucunun da bu yönde bir karar alacağı varsayımını doğrulayacak olan, bir başka yargıcın da bu kararı aynı şekilde alabilmesidir. Dolayısıyla birer varsayım olarak “yasanın iradesi” veya “yasa koyucunun iradesi” de işlevselliklerini ancak “bir başka yargıcın kararı” ölçütüyle kazanabilmektedirler. Schmitt'in (1912, s. 100) deyimiyle “Kararın doğru olup olmadığına uygulama karar verir.”

Elbette yargı kararının doğruluğunda belirleyici ölçüt, yasaya uygunluk yerine hukukun uygulanmasına atfedildiğinde yargı kararının keyfilikinden kaygı duyulabilir. Bu kaygının Schmitt de farkındadır. Ancak kararın doğruluğunda ölçüt, başka bir yargıcın da aynı kararı alabilmesi olarak belirlendiği durumda da “yasa”, yargıç için kılavuz [*Richtschnur*] olmayı sürdürür (Schmitt, 1912, s. 42). Yasanın “kılavuzluğunu” Schmitt açısından doğru konumlandırmak için *praeter legem* ve *contra legem* kararların durumuna bakmak gerekmektedir. Latince *praeter legem*, “yasanın dışında” anlamına gelir ve pozitif yasada açıkça düzenlenmemiş durumlara, diğer bir deyişle yasanın boşluklarına işaret eder. *Contra legem* ise “yasaya aykırı” anlamındadır ve pozitif yasanın açıkça yasakladıklarını gösterir. Schmitt (1912, s. 73-74), hukukun uygulanmasında *praeter legem*, hatta *contra legem* kararların alınabildiğini belirterek, kararın doğruluğu için ortaya koyduğu ölçütün bu türden kararlarda da işlevsel olduğunu öne sürmektedir. Yasaya aykırı (*contra legem*) kararlar, “başka bir yargıç tarafından da” aynı karara varılabiliyorsa doğru bir karar olarak kabul edilebilir. Eğer yargıç (ve “diğer yargıçlar”), hukuki belirlenimin, diğer bir deyişle hukukun uygulanmasındaki öngörülebilirliğin pozitif yasa tarafından sağlanamadığı sonucuna varmışsa yasaya aykırı (*contra legem*) karar, doğru bir karar olarak değerlendirilir. Çünkü pozitif yasa, “hukuki belirlenimi garanti altına alabildiği ve tutarlı bir uygulama ortaya koyabildiği sürece” doğru karar için bir kılavuz niteliğindedir (Schmitt, 1912, s. 111-112). Diğer taraftan Schmitt (1912, s. 73), “başka yargıç” ifadesi ile “modern hukuk eğitimi almış hukukçunun ampirik tipi”ni kastetmektedir. Bu yargıç tipi, pozitif yasa söz konusu karar ortaklığını sağlayabildikçe pozitif yasanın kılavuzluğunda kalacak ancak “diğer bir yargıç” tarafından da aynı karar alınabiliyorsa yasaya aykırı (*contra legem*) kararlar da alabilecektir. Schmitt'in (1912, s. 78-79) belirttiği üzere yargıç, karar alırken, alacağı kararın “öngörülebilir ve

hesaplanabilir” olmasını gözetir. Çünkü böylelikle başka yargıcın da bu kararı bu şekilde alacağı açıklanabilir hale gelir. Kararın öngörülebilir ve hesaplanabilir olması, başka yargıcın da aynı kararı alacağı varsayımı üzerinden mümkündür. Schmitt’in belirlediği “doğru karar” ölçütünün işlevselliği, tam da buradan kaynaklanmaktadır. Schmitt (1912, s. 45), yargı kararının doğruluğu konusunda hukuki yaklaşımların durumunu şu sözlerle özetler: “Ama ne mutlu ki uygulamanın yöntemi, uygulamanın kendi yöntemi olarak seçtiğinden daha iyidir.”

Schmitt’in *Gesetz und Urteil* (1912) yapıtı, onun anayasa düşüncesine dair ne söyler? Schmitt’e göre hukuk, lafzi kurallar toplamı olmaktan çok, kendisini uygulamada gösteren ampirik bir alandır. Hukukun işletilmesi, “karar” kavramı etrafında şekillenir. Bir yasanın asla kendi başına karara dönüşmeyeceği göz önünde tutulduğunda hukuki uygulama, kararın doğruluğunda merkezî bir rol üstlenmektedir. *Gesetz und Urteil* (1912), kararın belirleyici olduğu bir hukuk düşüncesinin ilk adımını oluştururken anayasanın da salt pozitif yasa sınırlarında ele alınamayacağının açık bir işaretini vermektedir. Dolayısıyla söz konusu yapıtı, Schmitt’in “kararcı” hukuk düşüncesinden yana olduğunun bir ilanı olarak okumak da mümkündür.

Yargı kararının doğruluğu tartışmasında Schmitt’in hukukun “ampirik bir alan” olduğuna ilişkin vurgusu, anayasa düşüncesinde de belirleyicidir. Schmitt, yargı kararının doğruluğunun yasanın lafzından çıkarılamayacağı düşüncesiyle uyumlu bir şekilde, “politik birliğin kurucu kararı” olan anayasanın da yasal düzenlemeyle tamamen içerilemeyeceğini öne sürmektedir. Yasal düzenlemelerle sınırlandırılmış bir anayasa -bu haliyle “temel yasa”- anlayışı, anayasayı depolitize etme riski taşımaktadır. Oysa anayasa (*Verfassung*), en temelde politik karardır ve politik varoluşa işaret eder.

Görülmektedir ki Schmitt, *Gesetz und Urteil*’da (1912) yargı kararının doğruluğu bağlamında yaptığı kararcılık savunusunu, *Politische Romantik*’te [Politik Romantizm] (1919/2017a) romantizm eleştirisi bağlamında sürdürmektedir. Schmitt’in, politikayla ilişkisi bakımından bir sanat akımını incelerken kararın politik belirleyiciliğini gözetmesi dikkate değerdir. *Politische Romantik* ele alınırken ilkin şu soru düşünülebilir: Bir sanat akımı olarak romantizm, nasıl bir politik etkiye sahiptir? Başka türlü sormak gerekirse romantizm, “politik” sıfatını nasıl edinmiştir? Schmitt, politik olandan arındırılmış bir sanat düşüncesine sahip değildir. Aksine sanat, politik olan ile karşılıklı etkileşim

halindedir. *Politische Romantik*'te Schmitt (1919/2017a, s. 16), romantizmin politik niteliğinin, “fırsatçı” veya “vesileci” karakteriyle ilgili olduğunu öne sürmektedir. Bir romantik için politik olaylar, onun duygulanımları ve yaratımları için birer fırsat veya vesile (*occasio*) durumundadır. Romantizm, “her alanın ve her düşüncenin ‘estetikleştirilmesi’” üzerine kuruludur (Kardeş, 2021, s. 432). Dolayısıyla bir romantik, Schmitt'in (bkz. 1932) politik olanın temel ayrımı olarak kabul ettiği dost - düşman ayrımını estetikleştirerek politik olayları estetik bir deneyimin konusu haline getirmektedir. Söz konusu estetikleştirme eğilimi, romantizmi politika karşısında edilgin bir konumda tutmaktadır (Schmitt, 1919/2017a, s. 159). Politika ile estetik deneyimin konusu olarak kurulan bir ilgi, gerçek anlamda “politik” bir ilgi değildir. Çünkü bir romantik, dost ve düşmana karar veremediği gibi başkaları tarafından kararlaştırılmış dost - düşman ayrımına tabi olur (Schmitt, 1919/2017a, s. 159). Oysa karar alamayan bir politikadan bahsedilemez. Böylelikle Schmitt, *Politische Romantik* (1919/2017a) yapıtında, politikada karar almanın taşıdığı varoluşsal önemi ortaya koymaktadır.

Schmitt'in politik olana ilişkin kavramsal bir ölçüt olarak belirlediği dost - düşman ayrımı, anayasa düşüncenin temellerini de aydınlatmaktadır. Schmitt (1932), dost - düşman ayrımına yoğunlaştığı *Der Begriff des Politischen* [Politik olan Kavramı] başlıklı yapıtına şu cümleyle başlar: “Devlet kavramı, politik olan kavramını varsayar.” (s. 7). Demek ki devlet, dostu ve düşmanı ayırmaya muktedir bir politik birliği gerektirmektedir. Bu politik birlik veya kuruluş, dostun ve düşmanın ayırt edilmesiyle mümkündür. Devlet, tüm hukuki düzenlemelerin öncesinde politik birliğe dayanır. Böylece Schmitt (1932, s. 11), kendi döneminin hukuk literatüründe kalıplaşmış “devletsel olan = politik olan” denkleminin karşı çıkmaktadır. Olağan hali işleyişini düzenleyen hukuk, kendisinden önce gelen ve olağan hali kuran bir politik birliğe ihtiyaç duymaktadır.

Schmitt, hukuki düşünce türleri arasında yaptığı sınıflandırma ile kararcılığın kuramsal kuruculuğunu üstlenmiştir. Bu sınıflandırmanın ilk izlerini, *Gesetz und Urteil*'da (1912) norm merkezli hukuk ile karar merkezli hukuk ayrımı ile bulmak mümkündür. Yargı kararının doğruluğunu pozitif yasaya dayandıran hukuki pozitivizm ve yorumlama geleneği, norm merkezli bir hukuki düşünce ortaya koyarken Schmitt, kararın doğruluğunu yargıçların karar ortaklığına bağlayarak karar merkezli bir yaklaşımı

savunmaktadır. Schmitt'in 1922 tarihli *Politische Theologie* [Politik Teoloji] yapıtı ise hukuki düşünce türleri arasında yaptığı ayrımı belirgin bir şekilde içermektedir. *Politische Theologie*, esasen bir egemenlik araştırmasıdır ve bu yapıtta hukuki düşünceler, egemenlik kavrayışları açısından incelemektedir. *Politische Theologie*'te Schmitt, "egemenlik" kavramını "olağanüstü hal" üzerinden düşünmeyi teklif etmektedir. Nitekim kitabın açılış cümlesi de egemenliğin sahibini tanımlar: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir." (Schmitt, 1922/2015a, s. 13). Olağanüstü hal anlayışı ve egemenin yasalarla ilişkisi, hukuki düşünce türlerinin sınıflandırmasında da belirleyici unsurlardır. Schmitt'in *Politische Theologie*'nin (1922/2015a) ilk baskısındaki düşünceleri itibarıyla iki tür hukuki düşünce vardır: Normativist (*normativistisch*) ve kararcı (*dezisionistisch*).

Schmitt (1922/2015a, s. 25-36), normativizmin önde gelen temsilcisi Hans Kelsen üzerinden normativist egemenlik kavrayışını ele almaktadır. Kelsen, Viyana Çevresi'nin felsefedeki metafizik karşıtlığından etkilenecek hukuk dışı unsurlardan arındırılmış bir "saf hukuk kuramı" kurmaya girişmiştir. Metafizik yükten arındırılmış bir hukuk bilimi ortaya koyma iddiasıyla kaleme aldığı yapıtı *Saf Hukuk Kuramı*'nda Kelsen (1934/2020, s. 2), -ki *Politische Theologie*'den 12 yıl sonra, 1934'te yayımlamıştır- hukuk biliminin bir bilim olarak olanağını politika, psikoloji, etik, teoloji gibi alanlardan yalıtılmasında görmektedir. Buna göre hukuk, normların hiyerarşik düzeninden oluşmuştur ve her norm, geçerliliğini, kendisinden bir üst düzeydeki norma dayanarak kazanmaktadır. Normlar hiyerarşisinin kaynağında ise normatif düzenin kendisine dayandırıldığı "temel norm" (*Grundnorm*) durur. Devlet, bu normatif düzenden başkası değildir. Kelsen'e göre devletin varlığı, hukuk düzeninin öncesinde veya ötesinde değildir. (Kelsen, 1941/1971, s. 279-282; Kelsen, 1934/2020, s. 78-79). Kelsen'in bu düşüncesi, devleti, hukukun öncesine yerleştiren klasik Alman kamu hukukundan önemli bir kopuşa işaret etmektedir. Çünkü Kelsen için her norm, geçerliliğini yine bir başka normdan aldığına göre temel norma denk gelen devletin, herhangi bir norma dayanmaksızın bir güç aygıtı olarak varlığı düşünülemez. Öte yandan normativist hukuk düşüncesi, "norm" temelinde ele aldığı hukuku salt "normal" durumla sınırlamaktadır. Devlet de "normatif" çerçevede hukuk düzenine aittir ve normatif olmanın dışında bir varlığı mümkün değildir. Dolayısıyla normativizmin devlet kavrayışı, olağanüstü halin düşünülemeyeceği bir hukuk düşüncesi ortaya koymaktadır. Schmitt (1922/2015a, s. 13, 18-19), olağanüstü halin iki özelliğini önemle belirtmektedir: Olağanüstü hal, genel bir normun kapsamına

dahil edilemez ve bir kaos ya da anarşi durumu değildir. Demek ki hiçbir norm, bir olağanüstü halin meydana geldiğini belirlemeye muktedir değildir. Normatif düzenin belirleyemeyeceği bu olağanüstü hal, hukuk düzenini sekteye uğratsa da devletin varlığını ortadan kaldırmaz. Schmitt'in (1922/2015a, s. 18) ifadesi ile bu durumda devlet varlığını sürdürürken hukuk geriler.

Schmitt (1922/2015a, s. 19), “Kaosa uygulanabilecek bir norm yoktur.” diyerek normu vazeden, hukuk düzenini kuran kurucu karara vurgu yapmaktadır. Normatif düzen, kurulmakla var olur ve bu düzeni kuran kurucu karar, bir norm değildir. Kurucu kararın sahibi olan egemen, bu karar ile kurduğu normatif düzenin işleyip işlemediğine de karar verecektir. Norm, normal durumun ölçütüdür ve normal durumda işlerlik kazanır. Normalin dışına taşan bir durum, artık normatif olarak belirlenemeyecek bir durumdur. Schmitt (1922/2015a, s. 19), devlet otoritesinin özünün olağanüstü hal ilanı ile anlaşılabilirliğini belirterek “... otorite, hukuk yaratmak için haklı olmak zorunluluğunun bulunmadığını kanıtlar.” sözleri ile Thomas Hobbes'un (1651/1841, s. 202) “... *authoritas, non veritas, facit legem.*” [... yasayı hakikat değil, otorite yapar.] tezini güncellemektedir. Böylelikle Schmitt, Kelsen'in “temel norm” a dayandırdığı normatif hukuk düşüncesine karşı çıkmaktadır. Hukuk düzeni, sterilize edilmiş bir norma dayandırılmaz, düzenin gerisinde karar durmaktadır. Kararcı hukuk düşüncesi, hukuk düzeninin kurularak işlerlik kazanmasından hareketle hukukun normatif anlamda “saf” olamayacağını öne sürmektedir. “Anayasa hukuku burada sona erer.” denilen yerde Schmitt (bkz. 1922/2015a, s. 20-21), hukuk düzeninin kurulmasında ve tehlikeye düştüğü anlarda kararın belirleyici rolünü göstermektedir. Karar ise egemeni göstermektedir. O halde “karar” ve “egemen” kavramlarının dışlandığı bir hukuk düşüncesi mümkün değildir.

Önemle belirtmek gerekir ki Schmitt (1922/2015a, s. 8-9), *Politische Theologie*'nin ikinci baskısına yazdığı 1933 tarihli önsözde, hukuki düşünce türleri arasında yaptığı ikili ayrımı üçlü hale getirerek “kurumsal” düşünceyi de hukuki düşünce türleri arasına eklemiştir. Kurumsal hukuki düşüncenin odağında, “kişiler üstü yapılar ve düzenlemeler” durmaktadır. Bu önsöz, hukuki düşüncenin üç türünü içermesi bakımından Schmitt'in 1934 tarihinde yayımlayacağı *Hukuki Düşüncenin Üç Türü (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens)* için bir haberci niteliğindedir. *Hukuki*

Düşüncenin Üç Türü'nde kurumsal hukuki düşünce, "somut düzen düşüncesi" olarak adlandırılmıştır. Öte yandan Schmitt'in kurumsal hukuki düşünceyi hukuki düşünce sınıflandırmasına dahil etmesi, onun kararcılıktan somut düzen düşüncesine dönüşü olarak yorumlanmıştır (bkz. Esgün, 2021, s. 21-28). Schmitt'in kendisini ne ölçüde kurumsal hukuk düşüncesinden yana konumlandığını anlamak için, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*'nde kurumsal hukuk düşüncesini nasıl ele aldığına bakmak gerekmektedir.

Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*'nde ele aldığı hukuki düşünceleri, "somut düzen" açısından bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır (Kardeş, 2015, s. 215). Schmitt'e (1934/2021a, s. 35) göre Ortaçağ Germanik düşüncesi, somut düzen kaynaklıyken 15. yüzyıldan itibaren Almanya'nın somut gerçekliği ile anayasa hukuku geleneği arasında bir kopuşa yol açan normativist düşüncenin etkisi altına girilmiştir. Tekrarlamak gerekirse normativist düşünce, devleti hukuk düzenine ait bir unsur olarak görürken hukuku tümüyle normatif çerçevede ele almaktadır. Schmitt'in (krş. 1922/2015a, s. 16-19; 1934/2021a, s. 37-40) *Politik Teoloji*'deki normativizm eleştirisi, hukuk düzenini kuran kararı merkeze alırken *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*'ndeki vurgusu, hukuk düzeninin öncesindeki somut düzenin varlığına yöneliktir.

Somut düzen düşüncesine göre kural, düzenin temeli değil, bir parçasıdır. Dolayısıyla norm; bir düzen kurmaz, kurulu somut düzenin düzenleyici parçası olarak iş görür (Schmitt, 1934/2021a, s. 38). Somut düzen düşüncesi şunu göstermektedir: "Hukuk düzeni" hatalı bir kavramsallaştırmadır; çünkü hukukun düzeni değil, düzenin hukuku vardır. Schmitt (1934/2021a, s. 40), *Nomos*'un "yasa, kural veya norm" anlamlarına gelmediğini fakat bu anlamların tümünü kendisinde taşıdığını belirtmektedir. Diğer bir deyişle *Nomos*, yasadan ibaret değildir ancak yasayı da kapsayacak şekilde somut düzenin kendisidir. Somut düzenin normatif düzen üzerindeki belirleyici rolünü göstermek için Schmitt (1934/2021a, s. 45-46), aile hukuku söz konusu olduğunda yasa koyucunun veya yasa uygulayıcının somut aile kurumunu gözardı edememesini, ayrıca "iyi aile babası" gibi tözsel ve kurumsal niteliğe sahip tasarımların tüm normativist düzenlemeler karşısında kapsayıcı varlıklarını sürdürmelerini örneklendirmektedir. Schmitt'in (1934/2021a, s. 48) İtalyan hukukçu Santi Romano'ya atıfla söylediği şu sözler, somut

düzen düşüncesinin normativizm karşısındaki duruşunu özetlemektedir: “Normun uğradığı bir değişim, düzenin değişmesinin sebebi değil, daha ziyade sonucudur.”

Anayasanın Somut (Politik) Anlamı ve Anayasal Yasa

Schmitt'in kronolojik olarak *Gesetz und Urteil* (1912), *Politische Romantik* (1919/2017a), *Die Diktatur* (1921/2023) ve *Politische Theologie* (1922/2015a) yapıtlarındaki kararcı tavrı, *Verfassungslehre*'de (1928/2017b) özlü bir şekilde içermektedir. Schmitt, *Verfassungslehre*'yi, bir Yahudi olan yakın dostu Fritz Eisler'a ithaf etmiştir. Eisler'ın I. Dünya Savaşı'nda öldürülmesinin Schmitt'in düşünce dünyasında önemli bir etki bıraktığını, Katolik Kilisesinin “gerçek güçten yoksun olduğunu” fark etmesiyle kararcı düşüncesinde Katolisizmin konumunu gözden geçirmeye yönelttiğini belirtmekte yarar vardır (bkz. Günsoy, 2019, s. 53). Anayasa kuramının, kamu hukukunun bağımsız bir alanı olduğunu düşünen Schmitt (1928/2017b, s. XI-XII), *Verfassungslehre*'nin “bir sistem kurma girişimi” olduğunu söylemektedir. Bu girişim, Weimar Anayasası'nı bir monografi tarzında incelemenin ötesinde politik kararların somutlaşmış hali olarak eleştirmeyi de kapsamaktadır.

Schmitt (1928/2017b, s. XIII-XIV), Weimar Anayasası'nda bir egemenlik sorunu tespit etmektedir. Söz konusu sorun, burjuva hukuk devleti (*bürgerlich-rechtsstaatlich*) ilkesi anayasanın bir bileşeni iken bu ilkenin anayasanın bütünü ile eşitlenmesinden kaynaklanmaktadır. Burjuva hukuk devleti ilkesi ya da liberal anayasa görüşü doğrultusunda “anayasa”, temel hakların ve yetki dağılımının belirlendiği bir yasadandır. Anayasanın bu sınırlar çerçevesinde ele alınması, egemenliğin sahibinin kim olduğuna net bir yanıt vermeyi olanaksızlaştırmaktadır. Dolayısıyla burjuva hukuk devleti ilkesi temelinde oluşturulmuş bir anayasa olarak Weimar Anayasası'nda da egemenliğin sahibi belli değildir. Schmitt'e (1928/2017b, s. XIV) göre Weimar Anayasası'nda görmezden gelinen egemenlik sorunu, “egemenliğin apokrif kullanımına” (*Übung apokrypher Souveränitätsakte*) yol açmıştır. Schmitt'in, egemenliğin apokrif kullanımı ile kastettiği, devlet makam ve organlarının, zaman zaman zımni bir kabul ile egemenliği kullanmasıdır. Esasen politik bir nitelikte olan ve fiiliyattaki varlığını hukuki düzenlemeler ile yitirmeyen egemenlik, normativist kabullerle hazırlanan Weimar Anayasası'nda görmezden gelinerek egemenliğin apokrif kullanımlarına yol açılmıştır.

Schmitt (1928/2017b, s. 3), “anayasa” (*Verfassung*) kavramının farklı anlamlara geldiğini belirterek bu anlamlardan dördünü şu şekilde sıralamaktadır: Mutlak (*Absoluter Verfassungsbegriff*), göreceli (*Relativer Verfassungsbegriff*), pozitif (*der positive Verfassungsbegriff*) ve ideal (*Idealbegriff der Verfassung*). Mutlak anlamda anayasa, politik birliğin ve toplumsal düzenin somut varoluşudur (Schmitt, 1928/2017b, s. 4). Dolayısıyla mutlak anlamıyla anayasa için Türkçede “ana yapı” ya da “teşkilat-ı esasî” demek de mümkündür. Mutlak anlamda anayasa, doğrudan doğruya devletin varlığıdır. Normatif değil, ontolojik bir anlama sahiptir. Normatif düzeni vazedecek irade, diğer bir deyişle herhangi bir norma dayanmaksızın somut varoluşuyla devlet, anayasanın kendisidir. Öte yandan anayasanın mutlak anlamı, devletin yönetim biçimini veya toplumsal düzenin türünü göstermektedir. Mutlak anlamıyla anayasanın bu kullanımı da bir yasal düzenlemeye değil, devletin somut varoluş biçimine işaret eder (Schmitt, 1928/2017b, s. 5). Schmitt için anayasanın asli anlamı sayılabilecek bu anlam, *Die Diktatur*’de de temel bir konumdadır ancak Schmitt, bu yapıtta “mutlak anlamda anayasa” adlandırmasını terminolojik olarak henüz kullanmaz. Diktatörlüğün hukuki ve tarihsel bir incelemesi olan *Die Diktatur*’de Schmitt (1921/2023), diktatörlüğü “komiseryal diktatörlük” (*kommissarischen Diktatur*) ve “egemen diktatörlük” (*souveränen Diktatur*) olmak üzere iki türde ele alır. Komiseryal diktatör; anayasal düzenin tehlikeye düştüğü bir olağanüstü halde anayasal düzeni koruyabilmek için atanmıştır. Bu haliyle günümüzde daha çok “despotik” bir yönetime işaret eden, “tiranlık” ile benzer bir anlama sahip “diktatörlük” kullanımından oldukça farklıdır. Olağanüstü halin yönetilebilmesinin bir gereği olarak olağanüstü yetkilerle donatılan komiseryal diktatör, bu yetkileri sınırlı bir görev süresi içerisinde kullanabilir. Egemen diktatörün ise taşıdığı “egemen” sıfatından da anlaşılacağı üzere yetkilerinin bir sınırı yoktur. Egemen diktatör; mevcut anayasayı koruma amacı taşımaz, aksine yeni bir düzen inşa etmek üzere kurucu iktidarın sahibidir. Schmitt’in “düzenin hukuka önceliği” düşüncesinden hareketle yaptığı “hukuk düzeni” eleştirisi göz önünde tutulduğunda egemen diktatörlüğün anayasal durumuna ilişkin şu sözleri dikkat çekicidir: “[Egemen diktatörlük] Sürekli mevcut olan halka seslenir; bu halk her zaman harekete geçebilir ve böylece hukuken doğrudan bir anlam taşıyabilir. ‘Minimum bir anayasa’ (*Minimum von Verfassung*) her zaman vardır, çünkü kurucu iktidar (*pouvoir constituant*) tanınmıştır.” (Schmitt, 1921/2023, s. 142). Schmitt’in “minimum bir anayasa” ifadesi, anayasanın mutlak anlamı

ile anlaşılabilir. Kurucu iktidarın tanınması ile minimum düzeyde bir anayasa veya ana yapı da kurulmuş olur.

Somut politik varoluşu göstermesinden farklı olarak mutlak anlamda anayasanın normatif bir kullanımı da vardır. Bu normatif kullanım, devlet ve anayasa özdeşliğine dayanmaktadır. Ancak Schmitt (1928/2017b, s. 7) belirtmektedir ki bu özdeşlik, devleti anayasa ile değil, anayasayı devletle özdeşleştirmektedir. Schmitt'in anayasanın normatif kullanımına yönelik eleştirisi de bu özdeşliğin kurulma tarzıyla yakından ilgilidir. Nitekim normatif bir anayasa anlayışı, devletin varlığını hukuk düzeninin varlığıyla olanaklı görüp düzeni kuran politik iradeyi görmezden gelmektedir. Schmitt (1928/2017b), “Hiçbir norm asla kendisini vazetmez (bu, fantastik bir söylemdir) ...” (s. 9) diyerek normun geçerliliğinin kendisinden kaynaklanamayacağını ortaya koymaktadır. O halde anayasanın “temel norm” veya “normların normu” olarak kabul edildiği bir “anayasa” kullanımı, kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Schmitt (1928/2017b, s. 10), bir anayasanın geçerlilik koşulunun normatif anlamda kendisi olamayacağını Weimar Anayasası'nın son maddesi üzerinden örnekendirir: “Alman halkı, Kurucu Meclisi aracılığıyla bu anayasayı kararlaştırmış ve kabul etmiştir.” (Weimar Anayasası için bkz. Huber, 1992). Anayasadaki bu madde; normatif bir nitelikte değildir, politik kararın ifadesidir. Demek ki Weimar Anayasası, politik bir birlik olarak Alman halkını gerektirmektedir. Somut varoluşuyla halk, normatif düzeni vazetmektedir. Schmitt (1928/2017b, s. 10), anayasanın tümüyle normatif nitelikte kapalı bir sistem olarak düşünülemeyeceğini belirterek politik birliğin temelinde anayasa maddelerini değil, anayasanın somut varoluşsal anlamını görmektedir.

Schmitt'e (1928/2017b, s. 11) göre anayasanın (*Verfassung*) anayasal yasalara (*Verfassungsgesetz*) indirgenmesi, anayasanın görelî anlamını meydana getirmektedir. Anayasanın görelî anlamı, anayasayı çok sayıda tekil anayasal yasa olarak görmektedir. Böylelikle anayasanın maddî ve varoluşsal anlamı ortadan kalkmakta ve “temel” nitelikte olup olmamasına bakılmaksızın anayasal yasalar, anayasanın yerine ikame edilmektedir. Schmitt (1928/2017b, s. 12), devletin maddî varlığıyla, diğer bir deyişle temel teşkilatıyla ilgisi bulunmadığı halde Weimar Anayasası'na eklenmiş bazı anayasal yasalara örnekler verir. Bunlar arasında devlet okullarındaki öğretmenlerin memuriyet durumları, okulların denetlenmesindeki yetkililer, teoloji fakültelerinin öğretime devam etmesi gibi konularla

ilgili maddeler bulunmaktadır. Anayasanın görelî anlamı, bu maddeler ile kurucu kararı bildiren maddelerin hukukî durumunu eşitlemektedir. Dolayısıyla anayasa, biçimsel özelliklerle sınırlandırılmıştır. Anayasanın bu biçimselliği, “yazılı bir anayasa” talebini de beraberinde getirmektedir. Schmitt (1928/2017b, s. 16), bu taleple birlikte anayasanın artık “bir dizi yazılı anayasal yasa” olarak görüldüğünden söz etmektedir. Yalnızca “biçimsellik” üzerinden tanımlanan bir anayasa (ya da anayasal yasalar bütünü) anlayışı, anayasanın korunmasını da kaçınılmaz olarak biçimsel bir soruna indirgemektedir. Herhangi bir yasadan farklı olarak anayasanın değiştirilmesi, özel birtakım koşul ve yöntemler gerektirir. Ancak Schmitt (1928/2017b, s. 18) açısından anayasanın yasal düzenlemelerle korunması mümkün değildir. Anayasa değişikliği için gereken yasal şartlar ne kadar zorlaştırılmış olursa olsun, bu şartlar yalnızca politik partilerin anayasa değişikliği taktiklerini belirlemeye yarayacaktır. “Anayasanın içeriği, zor değiştirilebilirliği nedeniyle değil, tam tersine, temel önemi nedeniyle süreklilik garantisine sahip olmalıydı.” diyen Schmitt (1928/2017b, s. 18), anayasanın mutlak anlamının yitirilmesiyle anayasayı korumaya yönelik girişimlerin de sonuçsuz kalacağını belirtmektedir.

Pozitif anlamda anayasa ise politik birliğin niteliği ve biçimi hakkında genel bir karara karşılık gelir ve bu karar, egemen iradenin kurucu eyleminin somutlaşmış biçimidir (Schmitt, 1928/2017b, s. 20-21). Etimolojik olarak incelendiğinde “pozitif” kelimesinin, Latince “yerleştirmek, koymak” anlamına gelen “*pōnō*” eyleminden türediği görülmektedir (bkz. Vaan, 2008, s. 479). Kökensel anlamıyla örtüşecek şekilde anayasanın pozitif anlamı, mevcut bulunan politik birliğin biçiminin kurulmasıyla ilgilidir. Anayasayı “koyan” bir öznenin, yani egemen iradenin varlığı, pozitif anlamıyla anayasanın gerisinde durmaktadır. Dolayısıyla pozitif anlamda anayasa, devletin varlığını pozitif anayasanın varlığına bağlayan normatif düşüncenin anayasa kavramından farklıdır. Her politik birlik, somut varoluşu ile mutlak anlamıyla anayasaya sahiptir. Ancak pozitif anlamda anayasa, bilinçli bir eylem ile politik varoluşun biçimine karar verilmesini gerektirir (Schmitt, 1928/2017b, s. 23). Anayasa ile anayasal yasalar arasındaki fark da anayasanın pozitif anlamıyla mümkündür. Anayasa, temel politik kararın ifadesidir. Bu sebeple Schmitt (1928/2017b, s. 23-24), Weimar Anayasası’nda yer alan “Alman halkı bu anayasayı kendisine vermiştir.”, “Devletin gücü halktan kaynaklanır.” ve “Alman *Reich*’ı bir cumhuriyettir.” gibi hükümlerin, birer “anayasal

yasa” değil, doğrudan doğruya politik kararın ifadesi olduklarını söylemektedir. Bu ifadeler ile Alman halkının politik birliğinin, demokrasi ile yönetilen bir cumhuriyet olduğu anlaşılmaktadır.

Schmitt (1928/2017b, s. 36), anayasa kavramının anlamları arasında sonuncu olarak “ideal anayasa”yı ele almaktadır. İdeal anayasa, belirli bir anayasa idealini hakiki anayasa olarak sunmaktadır. Anayasanın idealleştirilmesi, politik mücadeleler ile yakından ilgilidir. Schmitt’e (1928/2017b, s. 36) göre liberal burjuvazi, mutlak monarşiye karşı mücadelesinde kendi politik çıkarlarını gözetken ideal bir anayasayı gerçek anayasa olarak ortaya koymuştur. Böylelikle her devletin somut varoluşu itibarıyla sahip olduğu ve pozitif anlamda türünün farklılaşabildiği anayasa anlayışı, yerini liberal burjuvazinin politik konumlanışına göre şekillendirilmiş bir ideal anayasaya bırakmıştır. Anayasanın idealleştirilmesiyle birlikte anayasal (*konstitutionelle*) devletler ve anayasasız (*verfassungslöse*) devletler ortaya çıkmıştır. Esasen politik birliğin farklı biçimlerine denk gelen bu durum, anayasanın idealleştirilmesi sonucunda bazı devletlerin “anayasasız” olarak görülmesine neden olmuştur. Schmitt’in ideal anayasa konusunda *Konstitution* teriminden türetilmiş “*konstitutionelle*” sıfatını tercih etmesi dikkate değerdir. Liberal burjuvazinin anayasa idealini ayırt etmek için Jellinek de “*konstitutionelle*” sıfatına başvurmuştur. Jellinek (1914, s. 513), anayasa (*Verfassung*) ile anayasal anayasanın (*konstitutionelle Verfassung*) özdeşleştirilmesini, hükümdarın yetkilerinin halk tarafından sınırlandırılmasına dayandırmaktadır. Schmitt de mutlak anlamda anayasayı, liberal burjuvazinin anayasa idealinden ayırmak için bu kullanımı sürdürmektedir. Schmitt’e (1928/2017b, s. 36) göre “anayasal devlet anayasası” (*konstitutionellen Staatsverfassung*) ifadesi, anayasa kavramının yerini alan bir politik program ile ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Schmitt’in anayasa düşüncesi, anayasayı politik birliğin somut ve varoluşsal durumu olarak görmeyi gerektirmektedir. Anayasa, devleti kendisiyle var eden normatif temel veya diğer yasalara göre daha zor değiştirilen bir temel yasa değildir. Anayasa, bir politik birliğin kendi varoluşuna dair aldığı kurucu politik kararın ifadesidir. Schmitt’e göre hiçbir norm, kendi kendisini vazedemeyeceği gibi kendi kendisini uygulayamaz da.

Bu sebeple “karar”, düzeni kuran ve hukuku işleten özelliği ile hukuk düşüncesinde belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Schmitt, karar temelinde ele aldığı anayasa düşüncesi ile hukuku kapalı normlar sistemi olarak gören normativizme ve liberal burjuvazinin “hukuk devleti” (*Rechtsstaat*) projesine aşılması güç eleştiriler getirmiştir. Normativist düşünce, hukuku, normların hiyerarşik düzeni olarak ele alır ve olağanüstü hali bu düzenin dışında, “hukuk dışı” bir istisna olarak kabul eder. Oysa Schmitt’in kararcılığı, hukuku olağanüstü hal üzerinden düşünmeyi gerektirmektedir. Kararcı hukuk düşüncesi, olağanüstü hali, normatif düzenin askıya alındığı ancak devletin varlığını sürdürdüğü ve bu yönüyle anayasanın asli anlamını görünür kılan bir hal olarak kavramaktadır. Anayasayı temel norm olarak gören ve bu temel normu da devletle özdeşleştiren bir hukuk düşüncesi, olağanüstü halin hukukun sınırlarını ve devletin varoluşsal temelini açığa çıkaran belirleyici rolünü kavramakta yetersiz kalır; çünkü olağanüstü halde politik birliğin sürekliliğini sağlayan egemen kararın belirleyiciliği ortaya çıkmaktadır. Normatif düzeni kuran kurucu iradenin, olağanüstü hale karar veren egemenin tartışılmadığı bir anayasa düşüncesi, anayasanın asli anlamını kavramayı olanaksızlaştırmaktadır.

Schmitt’e göre hukuk, doğası gereği devletin kurucusu veya onu sınırlayan bir unsur değildir; devletin veya politik birliğin varoluşsal düzeni, hukukun öncesinde bulunur. Bu bağlamda “hukuk düzeni” ve “hukuk devleti” gibi kavramsallaştırmalar, Schmitt açısından yanıltıcıdır; çünkü liberal burjuvazinin ortaya koyduğu anayasa anlayışı, devleti hukuk ile sınırlanması gereken bir güç aygıtı olarak kabul edip egemen kararın belirleyiciliğini görmezden gelerek hukuku salt normatif bir temelde sunmaktadır. Dolayısıyla bu tür kavramsallaştırmalar, liberal burjuvazinin politik çıkarlarını destekleyen bir hukuki mistifikasyona yol açar ve anayasanın gerçek işlevini, yani politik birliği kurucu ve sürdürücü rolünü görünmez kılar.

Türkçede kullanılan “anayasa” terimi, genellikle salt normatif bir anlam taşımakta ve diğer yasaların dayandığı temel yasa olarak algılanmaktadır. Bu kullanım, anayasanın yalnızca pozitif hukukun sınırları içinde bir norm olarak görülmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla anayasanın Schmitt’in bakış açısında taşıdığı kurucu ve teşkilat belirleyici işlevi görünmez hale gelmektedir. Almancadaki *Verfassung* terimi ise yalnızca bir yasal metin olmanın ötesinde politik birliği ve bu birliğin temel kuruluşunu ifade eden kurucu

karar niteliğine sahiptir. Türkçedeki “anayasa” teriminin, bu kurucu ve örgütleyici boyutu yansıtamaması, Schmitt’in anayasa anlayışını doğru şekilde tartışmayı güçleştirmektedir. Özetle Türkçede “anayasa” teriminin normatif ağırlığı, Schmitt’in *Verfassung* kavramındaki varoluşsal ve somut anlamı aktarabilmekte önemli bir engel oluşturmaktadır. Ayrıca Schmitt, *Konstitution* teriminden türetilen *konstitutionell* sıfatını, liberal burjuvazinin idealize ettiği anayasal düzeni ifade etmek için kullanır. Bu ayrım Türkçede çoğunlukla göz ardı edildiğinden, Schmitt’in anayasa ve anayasal yasalar arasındaki özgün ayrımını ve kurucu karar temelli anlayışını doğru şekilde aktarmak için terminolojik ve kavramsal bir hassasiyet gerekmektedir.

Finansal Destek ve Teşekkür / Grant Support and Acknowledgement	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author stated that this study received no financial support.
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir. / The author declares no conflict of interest.

Kaynakça

Anayasaya Dair Kanun. (1945, 10 Ocak). *Resmî Gazete*, (Sayı 5905).
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/5905.pdf>

Brockhaus, F. A. (1893). *Brockhaus' Konversations-Lexikon* (Cilt 8). Berlin und Wien: F. A. Brockhaus in Leipzig.

Esgün, T. G. (2021). Sunuş: Kararcılıktan Somut Düzen Kuramına Carl Schmitt ve Hukuki Düşüncenin Üç Türü. İçinde C. Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* (T. G. Esgün, Çev., ss. 13–30). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Götze, A., & Mitzka, W. (Ed.). (1956). *Trübners Deutsches Wörterbuch* (Cilt 7). Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Gözler, K. (2021). *Hukuk Dilinin Öz Türkçeleşmesi Üzerine*. Bursa: Ekin Yayınevi.

Grimm, J., & Grimm, W. (2025). *Deutsches Wörterbuch*. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. (Orijinal çalışma 1854–1960 arasında yayımlanmıştır.)
 Erişim adresi: <https://www.dwds.de/wb/dwb/verfassung>

Günsoy, F. (2019). Hristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi. *Felsefe Arkivi*, 46, 41–70.

Hobbes, T. (1841). *Leviathan: Sive de materia, forma, et potestate civitatis, ecclesiasticae et civilis*. Londra: Joannem Bohn. (Orijinal çalışma 1651'de yayımlanmıştır.)

Huber, E. R. (1992). *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte* (3. bs., Cilt 4). Berlin: Kohlhammer.

Jellinek, G. (1906). *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung: Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung*. Berlin: Verlag von O. Häring.

Jellinek, G. (1914). *Allgemeine Staatslehre*. Berlin: Verlag von O. Häring.

Kardeş, M. E. (2015). *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kardeş, M. E. (2021). Carl Schmitt Romantik Miydi? İçinde F. S. Sandal & U. B. Aldemir (Haz.), *Romantizm* (ss. 431–438). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kelsen, H. (1971). The pure theory of law and analytical jurisprudence. İçinde *What Is Justice: Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science* (ss. 266–287). London: University of California Press. (Orijinal çalışma 1941'de yayımlanmıştır.)

Kelsen, H. (2019). Wer soll der Hüter der Verfassung sein? İçinde R. C. van Ooyen (Ed.), *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?: Abhandlungen zur Theorie der Verfassungsgerichtsbarkeit in der pluralistischen, parlamentarischen Demokratie* (2. bs., ss. 58–105). Tübingen: Mohr Siebeck. (Orijinal çalışma 1931'de yayımlanmıştır.)

Kelsen, H. (2020). *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş* (E. Uzun, Çev.). İstanbul: Nora Kitap. (Orijinal çalışma 1934'te yayımlanmıştır.)

Kluge, F. (1989). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (22. bs.). Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Korioth, S. (2023). *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kornbichler, H., Polster, J., Tiede, W., & Urabl, A. (2001). *Verfassungsrecht: Schnell erfaßt* (2. bs.). Berlin: Springer-Verlag.

Kotulla, M. (2006). *Deutsches Verfassungsrecht 1806–1918: Eine Dokumentensammlung nebst Einführungen* (Cilt 1). Heidelberg: Springer.

Küçükler, S. K. (2023). *Carl Schmitt'in Hukuk Düşüncesinde Demokrasi ve Diktatörlük Tartışması*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Langenscheidt. (t.y.). *Verfassung*. Erişim adresi: <https://tr.langenscheidt.com/almanca-turkce/verfassung>

Lewis, C. T., & Short, C. (1945). *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Ružicka-Ostoić, C. (1879). *Türkisch-Deutsches Wörterbuch mit Transcription des Türkischen*. Wien: Selbstverlag der Verfasserin.

Schmitt, C. (1912). *Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. Berlin: Verlag von Otto Liebmann.

Schmitt, C. (1932). *Der Begriff des Politischen*. München & Leipzig: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm* (E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal çalışma 1922'de yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2008). Liberal Hukuk Devletinin İlkeleri ve Hukuk Devletinde Kanun Kavramı. İçinde A. Küçük, B. Canatan & A. R. Çoban (Ed.), *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal* (ss. 119–148). Ankara: Adres Yayınları.

Schmitt, C. (2009). *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme* (G. Yıldız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı* (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma 1932'de yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2014). *Parlamentar Demokrasinin Krizi* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Orijinal çalışma 1923'te yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2015a). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (10. bs.). Berlin: Duncker & Humblot. (Orijinal çalışma 1922'de yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2015b). Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı (T. G. Esgün, Çev.). *ViraVerita*. Erişim adresi: <https://viraverita.com/siyasal-birligin-uclu-yapisi/> (Orijinal çalışma 1933'te yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2016). *Kanunilik ve Meşruiyet* (M. C. Ozansü, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Orijinal çalışma 1932'de yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2017a). *Political Romanticism* (G. Oakes, Çev.). New York: Routledge. (Orijinal çalışma 1919'da yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2017b). *Verfassungslehre* (11. bs.). Berlin: Duncker & Humblot. (Orijinal çalışma 1928'de yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2021a). *Hukuki Düşüncenin Üç Türü* (T. G. Esgün, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık. (Orijinal çalışma 1934'te yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2021b). *Roma Katolikliği ve Politik Form* (G. Yıldız, Çev.). İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma 1923'te yayımlanmıştır.)

Schmitt, C. (2023). *Die Diktatur* (9. bs.). Berlin: Duncker & Humblot. (Orijinal çalışma 1921’de yayımlanmıştır.)

Smend, R. (1928). *Verfassung und Verfassungsrecht*. München & Leipzig: Duncker & Humblot.

Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden & Boston: Brill.

Wahrig, G. (1972). *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh, Berlin, München, Wien: Bertelsman Lexikon-Verlag.

Ekler

Ek 1: Türkisch-Deutsches Wörterbuch mit Transcription des Türkischen 'de Yer Alan Bazı Anayasa Hukuku Terimleri

Türkçe	Almanca
namus, kanun	<i>Vorschrift, Gebot</i>
nizam, emir, hüküm, ferman	<i>Verordnung, amtliche Verfügung</i>
nizam, kanun	<i>Vorschrift, Statut, Gesetz</i>
meclis, parlamento; asıl zâdegân ve vükela-i millet meclisi	<i>Parlament, Reichsversammlung</i>
hukuk-i millet	<i>Völkerrecht</i>
kanun, kaide, usul	<i>Grundsatz, Prinzip</i>
kanun, nizam	<i>Statut</i>
kanun, şeriat	<i>Gesetz</i>
kanun koyan	<i>Gesetzgeber</i>
Kanunname	<i>Gesetzbuch</i>
kanunname, şeriat	<i>Staatsverfassung</i>
kanunnameye mugayir	<i>unconstitutionell</i>
kanuna mugayir	<i>gesetzwidrig, widerrechtlich</i>

kanuni, şerri *gesetzlich, constitutionell*

şart, kavâid-i memleket, *Verfassungsurkunde*,

kanunname *Staatsgrundgesetz*

Not: Sözlükte yer alan Türkçe kelimeler, Osmanlı Türkçesinin Arap harfleriyle yazılması sebebiyle telaffuz baz alınarak Latin harfleriyle yeniden yazılmış (Ružićka-Ostoić, bu konudaki zorluğa önsözde değinmektedir: 1879, s. VI) ve günümüz yazı diline uymayan bazı yazım biçimleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca sözlükte, dönemin Almanca yazımının “*Kurrent*” biçiminde olması sebebiyle günümüz Almancasında kullanılmayan harfler bulunmaktadır. Her iki zorluğun giderilmesi amacıyla sözlükte yer alan kelimeler, mevcut makalede günümüz yazım biçimine göre düzenlenerek aktarılmıştır.

ARETE

Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 5, Sayı: 2, 2025
Arete Journal of Political Philosophy | Vol: 5, Issue: 2, 2025

Başvuru Tarihi | Received: 03.09.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 25.11.2025
Yayın Tarihi | Published: 26.11.2025
Çeviri | Translation

www.aretejournal.org

Aşk*

Margaret A. McLaren**

(İngilizceden Türkçeye Çeviren: Canan YARAR)***

Aşk, tıpkı arzu ve haz gibi, önemli tarihsel dönüşümler geçirmiştir. Foucault bu dönüşüme erkenden *Deliliğin Tarihi*'nde dikkati çekerek, Platoncu kültürde aşkın ya kör bir bedensel delilikle ya da ruhun görkemli bir sarhoşluğuyla ilgili olduğunu, oysa Akıl Çağı'ndan sonra aşkın ya akıl içinde ya da akıl dışı olarak görüldüğünü iddia etmiştir (FHF, 103). Akıl Çağı'ndan bu yana aile, toplumsal ilişkilerin normu haline gelmiş ve bu toplumsal ilişkinin dışındaki aşk, akıl dışı olarak görülmüştür (FHF, 104). Foucault'nun

* Leonard Lawlor ve John Nale tarafından hazırlanan *Foucault Lexicon* eserinin "Aşk" maddesi, Türkçe literatüre katkı sunmak amacıyla 2023 yılında kurulan Lisansüstü Foucault Çalışmaları bünyesinde çevrilmiştir (ç.n.). Belirtmek gerekir ki Fransızca "amour", İngilizce çevirisiyle "love", cinsel ve duygusal ilişki bağlamının ötesinde dostluk bağını da içeren bir ilişkiye gönderimde bulunur. Türkçe'de "aşk" genellikle iki insanın cinsel ve duygusal bağlılığı olarak karşılık bulurken kişiler arasında ailevi ya da dostluğa dayanan bağlılık ilişkisi "sevgi" olarak karşılık bulmaktadır. Foucault bağlamında "aşk" çevirisini bu anlam çeşitliliğini göze alarak düşünmek gerekir.

** Profesör | Professor

Felsefe Bölümü, Rollins College Florida | Philosophy Department, Rollins College Florida.

*** Öğretim Görevlisi Dr. | Lecturer, PhD

Felsefe Bölümü, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi | The Department of Philosophy Faculty of Humanities and Social Sciences, Çankırı Karatekin University.

cananyarar@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9898-1788

Atıf | Citation: McLaren, Margaret A. (2025). Aşk (C. Yarar, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 5(2), 80-83. Doi: 10.29228/aretejournal.87122

aşk tartışmasının büyük bir kısmı, aşkın nasıl sadece aile ve evlilik ilişkilerine uygulanacak kadar dar bir şekilde ele alındığının görüldüğü Antik Yunan ve erken dönem Roma metinlerini analiz eder. Foucault aşkı *Öznenin Yorumbilgisi* gibi daha sonraki derslerinin yanında özellikle “Hazların Kullanımı” ve “Kendilik Kaygısı” gibi daha sonraki metinlerinde tartışır. Foucault’nun aşka ilişkin yürüttüğü tartışmalarda üç tema ortaya çıkar: iki kişi arasındaki erotik bir ilişki olarak aşk, hakikat aşkı ve kendini dönüştürme biçimi olarak aşk. *Öznenin Yorumbilgisi*’nde şöyle der: “Aşk (*eros*), öznenin hakikate muktedir olmak için kendini dönüştürdüğü bir modalitedir” (ECF-HOS, 16). Aşk ve *askesis*, kendiliğin dönüşümünü amaçlayan kendilik üzerine uygulama ve çalışmalar, kişiyi hakikate doğru harekete geçirebilir (a.g.e). Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci cildindeki aşk tartışmasının büyük bir kısmı, Platon’un Antik Yunan’da erkekler ve oğlan çocukları arasındaki ilişkileri sorgulayarak bu konudaki ifadelerinin analizine odaklanır. Bu çalışmanın üçüncü cildinde, başta Plutarkhos’un *Aşk Üzerine Diyalog*’u ve Sahte Lucian’ın *Gönül İşleri* olmak üzere erken dönem Roma metinlerine dönerek, bu tartışmaların aşkı nasıl sıkı bir şekilde evlilik ilişkisinde merkeze yerleştirdiğini inceler.

Foucault, bir dereceye kadar “bedenlerin ve hazların ekonomisinden” arzulayan özneye geçişin izini sürmek üzere aşkı analiz etmeye başlar. Antik Yunan’da önemli olan, kimin sevildiği değil, nasıl sevildiğidir. Bununla birlikte Foucault, belirli ilişkilere odaklanmanın onlarla ilgili bir endişeyi ortaya çıkardığını iddia eder; Antik Yunan metinleri erkekler ve oğlanlar arasındaki pederastik ilişkiye odaklanır. “Oğlanlarla ilişkilere dair bu sorgulama, aşk üzerine bir tefekkür biçimini alır” (EHS2, 201). Platon, Aristoteles, Aristofanes, Ksenophanes, Plinius ve diğerlerinin yazılarında ifade edilen bu ilişki, erkeklerin rolünün oğlan çocuklarından farklı olduğunu kabul eder. Erkekler aktif partnerlerdir (sevilenden ziyade seven), erkekler farklı bir statüye sahiptirler: sevilen oğlandan daha yaşlıdır ve daha fazla servete, daha fazla bilgiye ve daha fazla deneyime sahiptirler (EHS2, 194–195; EHS3, 197). Sevgililer arasındaki bu eşitsizlik kısmen sorunludur; çünkü oğlan çocuk erişkinleştğinde ilişkinin yapısı değişir. En saf haliyle, oğlanlara duyulan sevgi, onların güzelliklerine duyulan sevgiden erdemlerine duyulan sevgiye dayanan dostluğa (*philia*) dönüşmelidir. Erkekler ile oğlanlar arasındaki erotik ilişki ya da aşk ilişkisi, bir efendi ile öğrencisi arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Her ikisi de hakikati arar ve Platon’a göre aşk (*eros*) hakikatle bir ilişkidir (EHS 2,239). Erkekler

ve oğlanlar arasındaki aşk önemli ölçüde oğlanın ruhunun güzelliğine odaklanmalı ve cinsel ilişkileri içermemelidir. Foucault'ya göre erosun erdem ve dostluğa dayalı “saf” bir ilişkiye yüceltilmesi, haz etiğinden arzu etiğine geçişin kaynaklarından biridir (EHS2, 244-245).

Yunanlara göre tartışmalar, erkekler ve oğlanlar arasındaki ilişkileri merkezi kılarak aşkın uygun ve uygun olmayan biçimlerine odaklanır. Romalı ve Stoacı metinlerde, soru nasıl sevileceğinden kimin sevileceğine kaymış, fakat erkeklerin oğlanları mı, yoksa kadınları mı sevmesinin “doğal” olduğu üzerine ortaya farklı argümanlar ortaya atılmıştır.

Foucault şunu iddia eder: “Kadınların aşkı ile oğlanların aşkı arasındaki tartışma ... iki yaşam biçiminin, kişinin hazzını biçimlendirmesinin iki yolunun ve bu seçimlere eşlik eden iki felsefi söylemin karşı karşıya gelmesidir” (EHS3, 218) Aşk, erken Yunan ve Roma metinlerinde haz (*aphrodisia*) tartışmalarına eşlik eder ve kısmen aşkın karakterini ortaya çıkaran bu ikisi arasındaki ilişkidir. Lucian'ın *Gönül İşleri* gibi metinlerde, erkeklerin oğlanlara duyduğu aşkta bir paradoks ortaya çıkar. Aşkın en saf hali –felsefeyle bağlantılı erdem ve hakikat peşindeki– hazları (*aphrodisia*) dışlarsa, eksik kalmış olur. Fakat hazları içerirse bu erdemden daha temeldir.

Roma metinleri evliliğin hem Eros'u (aşk) hem de Afrodit'i (haz) içermesi gerektiğini ileri sürdüğünden kadın-erkek ilişkilerinde böyle bir paradoks yoktur. Plutarkhos, bir erkekle bir kadın arasındaki aşka dayanan evliliğin en mükemmel aşk biçimi olduğunu ve bunun yeni bir erotizme yol açtığını savunur. Bu yeni erotizm, evlilik ilişkisini karşılıklılık, bekâret ve tam bir birleşme alanı olarak ayrıcalıklı kılar. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerini aşkın bir soykütüğü (aynı zamanda arzunun bir soykütüğü) olarak düşünürsek, erkekler ve oğlan çocukları arasındaki ilişkileri merkeze alan bir aşk anlayışından evlilik ilişkisini ve aileyi önceleyen bir aşk anlayışına geçişi görebiliriz. Bununla birlikte, antik Roma metinlerinde aşkın evlilikle sınırlandırılması, Hristiyan bir yasaklama etiğinin habercisi değildir; çünkü etik töz farklıdır. Antik Yunanlılar için “etik töz, haz ve arzuların bütünlüğüyle bağlantılı eylemler” iken, Hristiyanlık açısından cinselliktir (EEW1, 263).

Daha sonraki yazı ve söyleşilerinde Foucault, aşkın tarihsel bir incelemesinden çağdaş eşcinsel ilişkilerdeki aşk tartışmasına yönelir. “Bir Yaşam Biçimi Olarak Dostluk”ta insanların erkekler arasındaki cinsel ilişkiden değil, aşktan rahatsız olduğunu savunur. Aşk, “çoklu yoğunlukları, değişken renkleri, algılanamaz hareketleri ve değişen biçimleri” nedeniyle yasaya, kurala ve alışkanlığa karşıdır (EEW1, 137). Foucault, erkekler arasındaki aşkı, ilişki ve dostluk için yeni olanaklar açmak olarak görür. Bu anlamda aşk, arzunun aksine (haz gibi) dönüştürücü olabilir.

Ayrıca bkz.

Arzu

Dostluk

Eşcinsellik

Felsefe

Haz

Platon

Hakikat

Önerilen Metinler

Deleuze, G. (1997). Desire and pleasure. In A. I. Davidson (Ed.), *Foucault and his interlocutors* (pp. 183–192). Chicago, IL: University of Chicago Press. (Originally published as “Désir et plaisir,” *Magazine Littéraire*, 325, 57–65, October 1994.)

Eribon, D. (2001). Michel Foucault’s histories of sexuality. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7(1), 31–86.

ARETE

Politik Felsefe Dergisi
Journal of Political Philosophy

Arete Politik Felsefe Dergisi | Cilt: 5, Sayı: 2, 2025
Arete Journal of Political Philosophy | Vol: 5, Issue: 2, 2025

Başvuru Tarihi | Received: 02.09.2025
Kabul Tarihi | Accepted: 18.11.2025
Yayın Tarihi | Published: 26.11.2025
Çeviri | Translation

www.aretejournal.org

Yönetimsellik *

Todd MAY**

(İngilizceden Türkçeye Çeviren: Ahmet ÖNDER)***

Yönetimsellik kavramının ortaya çıkışı Foucault'nun kariyerinin nispeten geç bir dönemine rastlar. Bu kavram daha önce yayımlanmış hiçbir çalışmada yer almasa da 1977-1979 yılları arasında Collège de France'da verdiği birbirine takip eden iki dersin merkezindedir. “Güvenlik, Toprak, Nüfus” ve “Biyopolitikanın Doğuşu” başlıklı bu derslerde, yönetimsellik fikrinin Hristiyan geleneğindeki öncüllerinden başlayarak günümüzdeki neoliberal yönetimselliğe kadar uzanan tarihsel gelişimine odaklanmaktadır.

* Leonard Lawlor ve John Nale tarafından hazırlanan Foucault Lexicon eserinin “Governmentality” maddesi, Türkçe literatüre katkı sunmak amacıyla 2023 yılında kurulan Lisansüstü Foucault Çalışmaları bünyesinde çevrilmiştir. (Ç.n.)

** Profesör | Professor

Felsefe Bölümü, Clemson Üniversitesi | Philosophy Department, Clemson University.

*** Öğretim Görevlisi | Lecturer

Bankacılık ve Sigortacılık Programı, Meslek Yüksekokulu, Haliç Üniversitesi | Banking and Insurance, Vocational School, Haliç University.

ahmetonder@halic.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-1375-8596

Atıf | Citation: May, T. (2025). Yönetimsellik (A. Önder, Çev.). *Arete Politik Felsefe Dergisi*, 5(2), 84-92. Doi: 10.29228/aretejournal.87112

Foucault, 1 Şubat 1978 tarihli dersinde yönetimselliğin tanımını yapar. Yönetimselliğin üç temel unsuru vardır ve kendi deyiimiyle bu “tuhaf kelimeyi” neden kullandığının anlaşılması için bunların açıklanması gerekmektedir (ECF-STP, 115): “İlk olarak, yönetimsellik derken temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütünü, son derece belirli fakat bir o kadar da karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlardan, usullerden, çözümleme ve düşüncelerden, hesap ve taktiklerden oluşan bütünü kastediyorum” (ECF-STP, 108). Bu ilk özellik, yönetimselliğin yalnızca yönetim olarak adlandırılan şeyle ilgili bir mesele olmadığı fikrine işaret eder. Yönetimsellik yalnızca yönetimler tarafından uygulanan bir şey değildir. Aslında, Foucault’nun bu ders dizisinin devamında belirttiği gibi, “temel bir politik mesele olarak devletin ortaya çıkışı, daha geniş bir yönetimsellik tarihi içine yerleştirilebilir.... Devlet, yönetimselliğin bir etkisidir” (ECF-STP, 247-248).

Eğer yönetimsellik basitçe kurumlar aracılığıyla yönetme meselesi değilse, o halde nedir? Foucault’nun belirttiği gibi, büyük ölçüde devletin kurumları aracılığıyla bir araya gelen ya da ortaya çıkan bir dizi uygulama ve bütündür. Nesnesi ise harekete geçirilmesi ve anlaşılması gereken nüfuslardır. Yönetimselliğin nüfusları harekete geçirmede nasıl kullanılabileceği ise ekonomi politik aracılığıyla ortaya konmaktadır. (Burada elbette Foucault’nun alışıldık temasını, iç içe geçen bilgi ve iktidarı görüyoruz.) Son durumda, bu nesne ve bilgi büyük ölçüde güvenlik aygıtı aracılığıyla gerçekleştirilir. Yönetimselliğin bir sonraki unsuruna gelirsek, Foucault şunları söyler:

İkinci olarak, “yönetimsellik” derken Batı’nın tamamında, “yönetim” olarak adlandırabileceğimiz bu iktidar tipinin, diğerleri (hükümlanlık ve disiplin) üzerinde egemen olmasını çok uzun süredir sürdüren eğilimi, yani kuvvet çizgisini kastediyorum. Bu iktidar tipi, bir yandan yönetime özgü bir dizi aygıtın gelişimini, diğer yandan ise bir dizi bilgi alanının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. (ECF-STP, 108)

Bu pasajın önemli yanı, Foucault’nun yönetimselliğin hükümlanlık ve disiplin karşısındaki üstünlüğünü vurguladığı kısmında bulunmaktadır. Foucault’nun yönetimselliği hükümlanlıktan üstün tutması şaşırtıcı değildir. Kariyeri boyunca siyaset teorisinde genellikle merkezi iktidar biçimlerine tanınan geleneksel ayrıcalığa meydan okumuş ve analizinin odağını daha alt seviyedeki, aşağıdan gelen iktidar dinamiklerine kaydırmıştır. Bu bağlamda, yönetimselliğin disiplin karşısındaki ayrıcalığı şaşırtıcı gelebilir. Ancak, derslerin ilerleyen bölümlerinde belirttiği gibi, disiplin en iyi şekilde

yönetimselliğin tarihsel bir biçimi olarak anlaşılabilir. Foucault'nun *Biyopolitikanın Doğuşu* adlı eserinde öne sürdüğü bu biçim, neoliberal yönetimselliğin yükselişiyle kısmen yerinden edilmiştir. Bu konuya ilerleyen kısımlarda tekrar döneceğiz.

Foucault'nun ele aldığı yönetimselliğin üçüncü unsuru, tarihsel olarak ortaya çıkışıyla ilgilidir: “Son olarak, yönetimsellik kavramından, Orta Çağ'daki adalet devletinin on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda idare devletine dönüşmesi, giderek yönetimsel hale gelmesi ya da daha doğrusu bu sürecin bir sonucu olduğunu anlamamız gerektiğini düşünüyorum” (ECF-STP, 108-109). Bu üçüncü unsur, yine tanıdık bir temayı hatırlatır: Yönetimsellik, etkileşimli ve farklı kökenleri olan tarihsel bir sürecin sonucudur. Foucault'nun bu ders dizisinde yönetimselliğin ortaya çıkışına dair anlattığı hikâye, *Disiplin ve Ceza*'da disiplinin doğuşunu ele alış biçimine kıyasla daha tek düze görünse de yönetimselliğin pek çok farklı kaynaktan doğduğunu vurgulamaya özen gösterir. Yönetimsellik, tek bir varlık değil; aksine farklı pratiklerin kesişmesiyle ortaya çıkan ve Batı'daki iktidarı şekillendiren bir olgudur.

Foucault'nun yönetimselliği ele aldığı bu dersler boyunca, yönetimsel aklın dört aşamadan—ya da daha doğru bir ifadeyle, üç aşama ve bir ön aşamadan—oluştugu görülmektedir. Bunlardan ilki Hristiyan pastorallığıyken, bunu sırasıyla gerçek anlamda yönetimselliğin, liberal yönetimselliğin ve neoliberalizmin yükselişi takip eder. Foucault'ya göre: “Modern devlet, bence, yönetimsellik hesaplanmış ve düşünülmüş bir pratik haline geldiğinde doğmuştur. Hristiyan pastorallığının bu sürecin arka planını oluşturduğunu düşünüyorum” (ECF-STP, 165). Pastoral modelin temel unsurları çoban ve sürüsüdür. Çoban, her bir üyesinin kurtuluşunu gözetme eğilimindedir. Bu gözetim, daha sonra ortaya çıkan yönetimsellik biçimlerinin aksine, çobanlık edilenin yararı içindir. Ancak yönetimsellikte olduğu gibi burada da çobanın, sorumluluğunu taşıdığı bireyleri yönetmesi ve gözetmesi söz konusudur. Bununla beraber, Foucault'nun İnsani Değerler dersinde Tanner üzerine yaptığı değerlendirmeye göre, bu sorumluluk Batı tarihinde baskın bir politik çerçeve haline gelecek olan bireyselleştirici bakışı içerir. Antik Yunan şehir devletlerindeki politik yapının aksine, pastoral iktidar daha kişiseldir. Çoban, sürüsünün her bir üyesinden sorumludur ve her üyenin çobana kişisel olarak itaat göstermesi gerekir. Bu ilişkiler yalnızca polisin işleyişiyle ilgili değildir; aynı zamanda hem çobanın ve hem de sürünün ruhlarını kapsamaktadır. Burada, daha sonra disiplin ve

öznenin oluşumunda ortaya çıkacak ilişkilerin ipuçlarını görmek mümkündür. Foucault, yönetimselliğin kökenlerini açıklarken, özneleştirme unsurlarının, bu ders dizisinden önceki çalışmalarda ele aldığı iktidar düzenlemelerinden de önce mevcut olduğunu öne sürer.

Foucault, bu özel siyaset biçimini, modern yönetimsellikle olan bağlantısını kurarak özetler:

Hristiyan pastoralliği, Yunanlıların ve İbranilerin tasavvurlarının çok ilerisinde bir oyun ortaya koymuştur. Yaşam, ölüm, hakikat, itaat, bireyler ve öz kimlik gibi unsurlardan oluşan tuhaf bir oyundur—ve bir şehrin yurttaşlarının fedakârlığını gerektiren oyunla ilgisiz gibi görünmektedir. Ancak toplumlarımız, bu iki oyunu—*şehir-yurttaş oyunu* ile *çoban-sürü oyunu*—modern devlet dediğimiz yapıda bir araya getirerek gerçekten kötücül dehalarını kanıtladılar. (EEW3, 311)

Bunu takip eden soru ise şudur: Modern anlamda yönetimselliğin ve devletin ortaya çıkışı bağlamında bütün bunlar nasıl ele alınmıştır?

On altıncı yüzyılda, insanı ilgilendiren konuların kilisenin otoritesi dışında yürütülmesinden endişe duyulmaya başlanmıştır. Kilise otoritesi temelde, insanın tabiatının kökeninde Tanrı'nın olduğu ve bu tabiatın Hristiyanlığın gereklerine uygun şekilde korunması gerektiği varsayımına dayanır. Rönesans ve onu takip eden reformla birlikte (Hristiyan pastoralinin bir devamı olan) bu yönetim anlayışının ardındaki tekçi kabul sorgulanmaya başlanır. Siyasi otorite, Tanrı'ya dayanmaktansa kendi rasyonel zeminini bulmalıdır. Bunun yolu ise kendi meşruiyet kaynaklarına ve yöntemlerine sahip olmaktan geçmektedir. Söz konusu iki anlama biçimi, devlet aklının (*raison d'État*) ortaya çıkışı ve etrafında dönen tartışmalarda bir araya gelir. Machiavelli'nin tüm bunların merkezinde yer alması şaşırtıcı değildir. Her ne kadar herkes görüşlerini benimsememiş olsa da onun fikirleri, başkalarını yönetmenin ve bununla ilişkili olarak devletin doğasının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir kerteriz noktası olmuştur. Yine de bu tartışmanın odağında, devletin kendini korumak zorunda olduğu ve yönetim pratiklerinin bu korumaya adanmış olduğu fikri yer alır.

Sonraki yüz yıl boyunca, yönetimselliğin ilk aşaması hem pratikte hem de teoride şekillenmeye başlayacaktır. Bu dönemin özünde, yönetimin ve onu oluşturan güçlerin harekete geçirilmesi projesi vardır. (Bu güçler, biyopolitik tekniklerin gelişiminin ardından *nüfus* olarak adlandırılacaktır.) Bu süreçte Foucault oldukça etkili

iki aygıtın izini sürer: “...bir yanda askeri-diplomatik aygıt, diğer yanda kelimenin o zamanki anlamıyla polis aygıtı” (ECF-STP, 296). Bu aygıtlar, bir yandan siyasi birliğin bütünlüğünü korurken, diğer yandan gücü, toplumun sağlığını ve gelişimini artırmak için yönetilenler üzerinde etkili bir şekilde kullanmak amacındadır.

Askeri gücün rolü, Avrupa’da devletlerin gelişimiyle ortaya çıkan devletler arasındaki kırılma dengesini korumaktı. Buna karşılık polisin bir dizi farklı rolü vardı. Nüfusun büyüklüğü ve sağlığıyla ilgilenmenin yanı sıra malların niteliksel gelişimini ve dolaşımını da gözetiyordu. Amacı, ulusun refahını ve bunun sürekliliğini sağlamaktı. Günümüzde toplumsal düzeni sağlamak için şiddet tekeli elinde bulunduran dahili bir güç olarak bilinen polis teşkilatından farklı olarak, 17. ve 18. yüzyılda polisin ortaya çıkışı daha geniş bir kapsama sahipti. Foucault’ya göre, “Temelde, genel olarak polisin idare etmesi gereken ve onun temel nesnesini oluşturan şey, insanların bir arada varoluşlarının tüm biçimleridir” (ECF-STP, 326).

On sekizinci yüzyıl boyunca bu polis modeli ve onun işlevleri değişime uğrar. Erken kapitalizmin ve ona eşlik eden ekonomik düşüncenin yükselişiyle birlikte, bir ulusun polisin içeriden müdahalesiyle kuvvetlenebileceği fikri kabul görmemeye başlar. Bunun yerine, ulusun kuvvetinin gelişebilmesi için piyasanın özgürleştirici saltanatına izin verilmelidir. Örneğin, ihracatı artırmak ve ulusal ekonomiyi iyileştirmek için devlet müdahalesi yerine piyasanın serbest bırakılması savunulmuştur. Bu düşünce ve pratiğin sonucunda liberalizm ortaya çıkmıştır. Burada altı çizilmesi gereken, liberalizmin devletin bireylere karışmaması anlamına gelmediği, toplumsal düzenin nasıl sağlanacağına dair bir dönüşüm olduğudur. Polis, toplumun ekonomik mekanizmalarına doğrudan müdahale etmek yerine, nüfusun güvenliğini sağlama ve kapitalist piyasanın doğal işleyişini koruma görevini üstlenir.

Foucault’ya göre, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda liberalizm, bırakınız yapsınlar ilkesine (*laissez-faire*) indirgenemez. Daha ziyade, farklı yönetimsellik türlerini içerir. Yönetimsellik, piyasa mekanizmasının doğallığına olan inanç (Adam Smith ve takipçilerine dayanır) ile bazı temel özgürlüklerin gerekliliği varsayımı üzerine kuruludur. Foucault’nun bu yönetimsellik biçimini liberalizm olarak adlandırmasının nedeni ikinci noktadır. Ona göre liberal yönetimsellik sadece müdahalenin reddedilmesi anlamına gelmez. Liberalizm belirli bir tipteki özgürlüğü teşvik eder. Piyasa

mekanizmasının gelişimi teşvik edilmeli ve “doğallığı” devamlı olarak desteklenmelidir. “18. yüzyılda ortaya çıkan ve bir yönetim sanatı olarak tanımlayabileceğimiz liberalizm, özünde, özgürlükle hem üretici hem de yıkıcı bir ilişki kurar.... Bir taraftan özgürlük üretmesi gerekse de diğer taraftan çeşitli kısıtlamalar, denetim, baskı ve tehdide dayalı yükümlülükler tesis eder” (ECF-BBIO, 64).

Liberal yönetimsellik, üç temel unsur üzerinden hareket ederek kapitalist piyasa temelinde bireyler arasında uyumlu ilişkiler kurmaya ve sürdürmeye odaklanır. Bunlardan ilki, karşılaşılabilecek tehlikelere karşı güvenliğin tesisidir. Özgürlükler, beraberinde tehlikeleri getirir. Bu bağlamda, 19. yüzyıl, fark edilmesi gereken ve elden geldiğince yönetsel müdahaleler gerektiren tehlikelerle doluydu. Foucault, bu tehlikelere, cinsellikten kaynaklanan rahatsızlıkların ve hastalıkların çoğalmasını örnek olarak gösterir. Liberal yönetimselliğin ikinci yönü ise denetim ve baskıdır. Bu, Foucault’nun özel olarak üzerinde durduğu disiplin kavramına karşılık gelir. Disiplin mekanizmaları, bireyleri piyasa toplumuna ve kapitalist ilişkilere uyumlu hale getirir. Elbette, yönetimselliğin bu iki yönü birlikte hareket eder. Mevcut tehlikeler, geliştirilen disiplin mekanizmaları aracılığıyla bastırılabilir ya da en azından kontrol altında tutulabilir. Tehlike, disiplini meşrulaştırırken; disiplin de tehlikeyi azaltır.

Liberal yönetimselliğin yönetmesi gereken bir diğer şey ise özgürlük ve piyasa ilişkileriyle şekillenmiş toplumda karşılaşılabilecek dönemsel krizlerdir. Foucault, bunlardan bir kaçına değinse de aralarından belki de en önemlisi, özgürlüğü korumak adına yoğun devlet müdahalesini ve denetimi içeren New Deal politikalarıdır. Bu tür yönetim biçimleri, İkinci Dünya Savaşı sonrası neoliberaler tarafından, liberalizmin çözüm getirmesi gereken sorunların kaynağı olarak görülmüştür.

Liberalizmin günümüzdeki krizi tam olarak budur. 1925-1930 yıllarından bu yana komünizm, sosyalizm, nasyonal-sosyalizm ve faşizme karşı devleti garanti altına alan, özgürlüklerin teminatı için, daha fazla özgürlük üretmek ya da mevcut özgürlüklerin karşısındaki tehditlerin önünü kesmek için geliştirilen bu mekanizmaların tümü, ekonomik müdahalecilik üzerine kuruludur.” (ECF-BBIO, 69).

İkinci Dünya Savaşı ve özellikle Nazizm deneyiminin ardından, liberal yönetimsellik önce Alman ve Avusturyalı ordoliberaler, ardından Amerikalı neoliberaler tarafından geleneksel liberalizmden oldukça farklı işleyen bir yönetimsellik lehine eleştirilecektir.

Ordoliberalizm, ki en ünlü temsilcisi muhtemelen Friedrich von Hayek'tir, Foucault tarafından Nazizm örneğinde somutlaşan devlet iktidarı bağlamında ele alınır. Ordoliberallere göre Nazizm, tarihsel bir sapma değil; iktidarın devlette yoğunlaşmasının yol açabileceği tehlikelere dair bir derstir. Devletler, ister Nazizm, faşizm, sosyalizm ister New Deal liberalizmi olsun, her koşulda iktidatlarını pekiştirme eğilimindedir. Bunun nihai sonucu ise insanların özgürlüğünü baltalayan bir tür devlet tahakkümü olacaktır. Bunun önüne geçmek için devletin aşırı güçlenmesini engellemek gerekir. Bu yol ise serbest piyasadan geçmektedir.

Serbest piyasanın inşası için devletin müdahale sahasının daraltılması yeterli bir koşul değildir. Bu noktada farklı bir yönetimsellik biçimine ihtiyaç vardır. Serbest piyasayı kendi kaderine terk etmek yerine onu piyasa lehine siyasi müdahalelerde geliştirmek gerekir. Liberalizmin ilk dönemlerinde kabul gören piyasaların doğal olduğu ilkesi artık yetersiz bulunmaktadır. (Gördüğümüz üzere, bu doğallık devlet müdahalesini zaten dışlamıyordu). Foucault şöyle ifade eder: “Yönetim... topluma, onun ruhuna sızacak şekilde müdahale etmek zorundadır. Esasında, yönetim topluma müdahale etmeli ki rekabet mekanizmaları anbean ve etraflica toplumun tüm kesimleri üzerinde düzenleyici bir rol oynayabilsin. Ancak bu tür müdahaleler, yönetimin hedefine ulaşmasını, yani toplumun genel olarak piyasa tarafından düzenlenebilmesi mümkün kılar” (ECF-BBIO, 145). Dolayısıyla yönetimsellik liberal ekonomiden ayrı değerlendirilemeyeceği gibi onunla sıkı bir ilişki içindedir.

Bu ilişki, tahmin edileceği üzere sadece daha da artan bir yönetim anlamına gelmez. Eğer öyle olsaydı, bu durum ordoliberallerin tahakküme karşı duydukları kaygıyla çelişirdi. Oysa, bu yeni yönetimsellik biçimindeki farklılık, insanları vatandaş ya da birey olarak değil, piyasa ekonomisinin katılımcıları olarak ele almasından kaynaklanır. Bu değişim, Amerikan neoliberalizminin yükselişini takiben *homo economicus*'un suretinde kendini gösterir. *Homo economicus* için yaşamın temel hedefi, en iyi getiriyi sağlayacak yatırımlarda bulunmaktır. Fakat burada geçen yatırım, yalnızca ekonomiyi değil, aynı zamanda kişinin tüm hayatını kapsar. Bu noktada Foucault, Gary Becker'a başvurur. Becker'a göre evlilik, çocuk sahibi olma, eğitim ve bireyin yaşamına dair tüm kararlar, farklı getirileri maksimize etme umuduyla yapılan çeşitli yatırımlar olarak anlaşılabilir.

Foucault, Becker'ın cezalandırmaya ilişkin görüşlerini, bu ders serisinden birkaç yıl önce yayımlanan *Disiplin ve Ceza* adlı eserinde üzerinde durduğu disiplin analiziyle karşılaştırır. Becker'a göre ceza politikası, bireyler üzerinde disiplin yoluyla itaati sağlamak veya "uysal bedenler" yaratmak amacını taşımamalıdır. Bunun yerine, suç içeren eylemlerden kaçınmaya yol açacak olumsuz dışsallıklar oluşturmalıdır. Bu olumsuz dışsallıklar – hapisane örneğinde olduğu gibi – başlı başına maliyetlidir. Bu yüzden toplum, negatif dışsallıklar yaratmaya yönelik yatırımlarla bu dışsallıkların maliyeti arasında bir denge kurmak zorundadır. Bu yaklaşım, disiplin yoluyla bireylere doğrudan müdahale ederek itaate zorlamaktan farklıdır. Foucault'nun da belirttiği gibi:

[B]u tür bir analizin ufkunda görülen, bütünüyle disiplinci bir toplum projesi ve ideali değildir.... [B]unun yerine, farklılık sistemlerinin en iyi şekilde düzenlendiği, azınlıktaki birey ve eylemlerin tolere edildiği, müdahalenin oyunculara değil oyunun kurallarına yöneldiği ve son olarak bireyleri kendi içlerinde buyruk altına sokmaktansa çevresel bir müdahalenin esas alındığı bir toplum imgesi, fikri ya da teması karşımıza çıkar. (ECF-BBIO, 259-260)

Neoliberal yönetimsellik, belirli açılardan yönetim ya da devletle ilişkili olsa da yalnızca bir dizi kuruma indirgenemeyecek bir yönetim tarzı, yönetimsellik türü ve pratikler bütünüdür. Foucault'nun yönetimsellik kavramına odaklanması, çalışmalarında politik meseleleri kapsamlı bir şekilde ele almadığı yönündeki suçlamalara ve soy bilim yazılarında eleştirdiği hukuk-iktidar modeline geri dönmekle itham eden bazı eleştirmenlere yanıt olabilir.

Ayrıca Bkz.

Hristiyanlık

Liberalizm

Hükümrancılık

Devlet

Özneleştirme

Önerilen Metinler

Barry, A., Osborne, T., & Rose, N. (Eds.). (1996). *Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism, and rationalities of government*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Jessop, B. (2006). From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power. *Political Geography*, 26(1), 34–40.