

# Samuel Pufendorf

Editör: James Tully  
Türkçeye Çeviren: Reha Kuldaşlı



SİYASETNAME

Cambridge

Siyaset

Düşüncesi

Klasikleri



## DOĞAL HUKUKA GÖRE İNSANIN ve YURTTAŞIN ÖDEVİ

*On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*

# PUFENDORF'UN BAŞLICA ESERLERİ VE KISALTMALARI

- EJU* *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo.* İki kitapta evrensel içtihadın unsurları. 1660.
- DRGP* *De rebus gestis Philippi Amyntai filio. Makedonyalı Philip'in tarihi üzerine.* 1663. (DAS içinde.)
- DSI* *De statu imperii Germanici.* Severinus de Monzambano'dan (Pufendorf) Alman İmparatorluğu'nun anayasası üzerine. 1667.
- DJN* *De jure naturae et gentium libri octo.* Sekiz kitapta doğanın ve ulusların hukuku üzerine. 1672.
- DOH* *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo.* İki kitapta doğal hukuka göre insanın ve yurttaşın ödevi üzerine. 1673.
- DAS* *Dissertationes academicae selectiores.* Akademik makaleler seçkisi. 1675.
- SC* *Specimen controversiarum.* Örnek ihtilaflar. 1677. Őu eseri de içermektedir: *De origine et progressu disciplinae juris naturalis.* Doğal hukuk disiplininin kökeni ve ilerlemesi üzerine. (ES içinde).
- HUP* *Historische und politische Beschreibung der geistlichen Monarchie des Stuhls zu Rom.* Roma'nın tinsel monarşisinin tarihsel ve siyasi bir açıklaması. Yazan: Basilius Hyperta (Pufendorf). 1679. (EZDH içinde).
- EZD* *HEinleitung zu der Historie der vornehmsten Reiche und Staaten so itziger Zeit in Europa sich befinden.* Mevcut haliyle Avrupa'daki prensliklerin ve devletlerin tarihine giriş. 1682-6.
- ES* *Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur.* Doğanın ve ulusların hukuku kitabına karşı itirazların çözümlendiği İskandinav polemikleri. 1686. (SC'yi içermektedir.)
- CRS* *Commentariorum de rebus Suecicis libri XXVI ab expeditione Gustavi Adolphi in Germanium ad abdicationem usque Christinae.* İsveç'in bütün tarihi olarak DRC ile birlikte çeviri, iki cilt, 1702.
- DHR* *De habitu religionis christinae ad vitam civilem.* Medeni hayat ile ilişkili olarak dinin doğası üzerine. 1687.

*DRF De rebus Friderici Wihelmi Magni Electoris Brandenburgici commentariorum libri XIX. 19 kitapta Büyük Elektr Brandenburglu Frederick William'ın tarihi zerine. 1692.*

*JFD Jus fciale divinum sive de consensu et dissensu protestantium exercitatio posthuma. Abitler hukuku yahut Protestanlar arasındaki görüş birliği ve ayrılığı zerine. 1695.*

*DRC De rebus a Carolo Gustavo Sueciae rege gestis commentariorum libri VII. 1696. İsvç'in bütün tarihi olarak CRS ile eviri, iki cilt. 1702.*

*DRGF De rebus gestis Friederici III Electoris Brandenburgici. Brandenburg Elektörü III. Frederick'in tarihi zerine. 1784.*

## PUFENDORF'UN YAŞAMI VE YAYINLARININ KRONOLOJİSİ

- 16328 Ocak: Saksonya'nın Erzgebirge bölgesinin Fiohe kasabasında, Dorchemnitz bei Thalheim köyünde dünyaya geldi.
- 1650 Luther teolojisi eğitimi almak üzere Leipzig Üniversitesi'ne girdi ve burada geçirdiği altı yıl boyunca beşerî bilimler, doğa bilimleri ve içtihat konularıyla ilgilemeye başladı. Kadim anayasalar ve devletlerin kökenleri hakkında bir eser sundu (Döring 1988).
- 1656 Jena Üniversitesi'ne girdi ve yüksek lisans diploması aldı. 1657'de, daha önce Leipzig'de tanışmış olabileceği Erhard Weigel (1625-99) ile doğal hukuk ve ahlak felsefesi çalıştı.
- 1658 Kopenhag'daki İsveç elçisi Peter Julius Coyet'in ailesine özel öğretmenlik yaptı. İsveç ile Danimarka arasındaki savaş nedeniyle hapisteyken doğal hukuka dair ilk izahatını, *Evrensel içtihadın unsurları* eserini kaleme aldı.
- 1659 Coyet ailesiyle Hollanda'ya taşındı; Hugo Grotius'un oğlu Peter de Groot tarafından Palatina Elektörü Karl Ludwig'e tavsiye edildi ve *EJU* eserini Karl Ludwig'e ithaf etti (yay. 1660).
- 1661 Heidelberg Üniversitesi Hukuk Fakültesi anayasa hukuku profesörlüğü talebini reddettikten sonra kendisine Karl Ludwig tarafından Felsefe Fakültesi'nde teklif edilen ve daha sonra doğal ve uluslararası hukuk olarak adlandırılan uluslararası hukuk ve filoloji doçentliğini kabul etti.
- 1663 *Makedonyalı Philip'in tarihi üzerine* adlı, Makedonyalı Philip hakkındaki eserini yazdı (*DAS*'de yay.).
- 1664 *Alman İmparatorluğu'nun anayasası* adlı, Almanya'nın İmparatorluk anayasasına dair ihtilafli tahlilini yazdı. Geniş çaplı eleştirilere konu olan bu eser, Alman üniversitelerinde yasaklandı ve Papa tarafından lanetlendi.
- 1670 Lund Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İsveç Kralı XI. Charles (1660-97) tarafından 1667'de kendisine teklif edilen, doğal ve uluslararası hukuk alanında tam profesörlük görevini kabul etti.

- 1672 XI. Charles'a ithaf ettiği, doğal hukuk felsefesi alanındaki büyük eseri *Doğanın ve ulusların hukuku üzerine*'yi yayınladı.
- 1673 Lund Üniversitesi Şansölyesi'ne ithaf ettiği, *DJN, Doğal hukuka göre insanın ve yurttaşın ödevi* eserinin kısaltılmış halini yayınladı.
- 1675 Eleştirilere cevaben ve teorisini açıklamak üzere *Akademik makaleler seçkisi* eserini yayınladı.
- 1677 *Örnek ihtilaflar* eserini yayınladı; eleştirilere cevap olarak ve ilave açıklama için *İskandinav polemikleri* eserini yazdı fakat yayınlamadı.
- 1679 Basilius Hyperta mahlasıyla, *Roma monarşisinin tarihsel ve siyasi izahatı* adıyla Katolik Kilisesi ve egemenlik iddiasının eleştirel bir tarihini yayınladı. (*EZDH* nin içinde.)
- 1682 Avrupa devletlerinin menfaat ve güçlerine dair karşılaştırmalı bir tahlil olan, karşılaştırmalı siyaset ve uluslararası ilişkiler alanındaki ansiklopedik eseri *Mevcut haliyle Avrupa'daki prensliklerin ve devletlerin tarihine giriş* adlı eserini yayınladı (1682-6). Stockholm'de geçirdiği bu dönemde, güncel İsveç tarihine dair iki eser yazdı.
- 1687 Nantes Fermanının iptaline cevaben, kilisenin devletle ilişkisine dair teorisini 1685 yılında, *Medeni hayat ile ilişkili olarak dinin doğası üzerine* adlı eserini yazarak Protestan Avrupa'nın lideri Büyük Brandenburg-Prusya Elektörü I. Frederick William'a ithaf etti (1640-88).
- 1688 Berlin'e taşınarak önce I. Frederick William'ın hizmetinde ve I. Frederick William 1688'de öldükten sonra oğlu Prusyalı III. Frederick'in hizmetinde saray tarihçiliği, danışman ve adli müsteşarlık kariyerine başlamıştır (1688-1713).
- 1689 İki yeni hükümdarının hükümlerinin tarih çalışmalarına başladı, III. Frederick'in tarihine İngiltere'deki Muzaffer İhtilal şerhini ekledi ve Protestan Avrupa'ya dair kendi görüşlerini *Ahitler hukuku veya Protestanlar arasında görüş birliği ve ayrılığı* eserinde (yay. 1695) ifade etti.
- 1694 X. Charles'ın tarihini yayınlamak ve XI. Charles'tan baronluk almak için ilkbaharda İsveç'e seyahat etti. Deniz yoluyla Almanya'ya dönerken 26 Ekim'de vefat etti.

# EDİTÖRÜN TANITIM YAZISI

## Genel Bakış

Yukarıdaki kronolojinin gösterdiği üzere, Pufendorf'un yazıları üç gruba girer.<sup>1</sup> İlki, modern Avrupa'nın koşullarına uygun ve bir dizi evrensel ilkeye veya doğal yasalara dayanan kapsamlı bir siyaset ve ahlak felsefesi kurma girişimidir. Jena Üniversitesi'nde başladığı bu projeyi, 1658-1677 yıllarında doğal hukuk üzerine üç metinle (*EJU*, *DJN*, *DOH*), Alman imparatorluk anayasasına ilişkin tahliliyle (*DSI*) ve kendisini eleştirenlere yönelik açıklamalar ve yanıtların bulunduğu üç koleksiyonla (*DAS*, *SC*, *ES*) ortaya koymuştur. Mevcut tanıtım yazısının aşağıdaki dört bölümünde bu girişim ana hatlarıyla incelenmektedir.

Pufendorf, 1677'de İsveç Kralı XI. Charles'ın siyasi danışmanı olarak Lund Üniversitesi'nden Stockholm'e taşındığında, evrensel hukuk ve yükümlülük bakımından içtihadı dayalı siyaset tahlilini kenara bırakarak 17. yüzyılda siyasetin anlaşılmasındaki başlıca rakip yaklaşıma yönelmiştir. Bu yöntem, devlet kuranlara tavsiye ve öngörü sağlamak amacıyla, çağdaş Avrupa devletlerindeki ve bu devletler arasındaki ilişkilerin, söz konusu devletlerin menfaatlerine ve nispi güçlerine ilişkin karşılaştırmalı ve tarihsel tahlillerle analiz edilmesinden oluşmaktadır. Giovanni Botero'nun (1540-1617) *Devletin Sebebi* (1598) ve ilk İspanyol ve Fransız *raison d'état* (devletin sebebi) yazarlarından yola çıkarak, bu tahlil biçimi hızla Avrupa'nın tamamını kapsayan karşılaştırmalı siyaset ve uluslararası ilişkiler bilimlerine evrilmiştir. Bu bilimlerin çalışma alanı, Otuz Yıl Savaşı (1618-48) ve Vestfalya Barışı (1648) sonrasında ortaya çıkan askeri ve ticari rekabete sıkışan modern bağımsız devletler sistemidir. Pufendorf'un katkıları arasında daha önce yayımlanan Makedonyalı Philip (*DRGP*), Katolik Kilisesi'nin siyasi tarihi (*HUP*), XI.

<sup>1</sup> Pufendorf'un kuramını tanıtmak için cinsiyetçi olmayan bir dilin kullanılması, cinsiyetçi önyargısının üstünü örtecektir ki bunun açığa vurulması gerekir. Bu nedenle, kuram dahilinde kadınların siyasetten dışlanmasının ve toplumsal anlamda aşağı yerleştirilmelerinin açıkça görülebilmesi için "adam" ve eril zamirler kullanılmıştır. [Editörün bu notuna rağmen Batı dillerinde yaygın olan cinsiyet temelli kullanım Türkçede yaygın olmadığından, çeviri boyunca cinsiyetsiz zamirler kullanmayı tercih ettim. ç.n.]

Charles (*CRS, DRC*) ve 1688'den sonra Prusyalı I. Frederick William ve III. Frederick (*DRF, DRGF*) için yazdığı çağdaş siyasi tarihler ve özellikle Avrupa prensliklerinin tarihine ilişkin (*EZDH*) muazzam giriş çalışmasıdır. Devlet menfaati, nispi güçler ve kapsamlı tasarımına dair ihtimamli kavramlarıyla *EZDH*, 18. yüzyıl boyunca yeniden yayımlanmıştır. Fransız basımlarının editörleri yeni bölümler ekleyerek Aydınlanma döneminin karşılaştırmalı siyaset ansiklopedilerinin bir prototipi haline getirmişlerdir.

Üçüncü grup, Augsburg Barışı'nın (1555) Hristiyanlık dahilinde dinsel çeşitliliği tanınmasından sonra Protestan devletlerde dinin siyaset altında konumlandırıldığı doğru ilişkiyi tanımlama girişimlerinden oluşmaktadır. Bu eserler, Nantes Fermanı'nın (1685) iptali ve bunun ardından Avrupa'nın iki bloka ayrılmasına cevaben yazılmıştır. Fransa önderliğindeki Katolik blokun karşısında yükselen Protestan egemen Prusyalı Frederick William'ın önderlik ettiği Protestan ittifak bulunuyordu. Bu eserler arasında *DHR, JFD* ve *DRGF*'deki 1688 Muzaffer İsyanına dair şerhi yer alır. Protestan liderler, Fransa'nın Protestan Reformu'nu etkisiz kılarak Avrupa'da bir İmparatorluk monarşisi kurmayı hedeflediği (ve bunda başarılı olduğu) kanaatindeydiler. Bu nedenle, III. William 1688'de İngiltere'yi Protestan dengeye kazandırmak üzere İngiltere'yi fethetmiş, bu da Avrupa siyasetine 74 yıl boyunca hâkim olacak askeri ve ticari bir çekişmenin ilk muharebesi olan Dokuz Yıl Savaşı'nı (1689-98) tetiklemiştir. Bunun sonunda, Pufendorf'un Protestan dininin örgütlenmesi ve savunusuna yönelik yazıları, Protestan davasının öncü bir sunumu olarak yaygın kabul görmüştür.

Pufendorf, yaşamının son on sekiz yılında, başarılı, modern Protestan devlet kurucular ve aydınlanmış mutlakiyetçiliğin örnekleri olarak görülen üç hükümdara danışmanlık yapmıştır. Bu nedenle yazıları, modern, devlet merkezli siyasi pratiğin felsefi sunumları olarak kabul edilmiştir. Bu bağlantı, entelektüel mahareti nedeniyle çalışmalarının hızla kazandığı prestiji artırmaya ve gelecek yüzyıl boyunca Avrupa siyasi düşüncesinin merkezindeki yerini sağlamlaştırmasına yaramıştır.

Pufendorf'un karmaşık düşüncesinin, kendisi hayattayken ve Aydınlanma dönemi sırasında Avrupa'daki okuryazar kitlede uyandırdığı ilgi; John Locke (1632-1704), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Giambattista Vico (1668-1744), Gershom Carmichael (1672-1720), Christian Wolff (1679-1754), Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-76), Jean-Jacques Rousseau (1712-78) ve Adam Smith (1723-90) gibi çok çeşitli filozofların kendisine yanıt vermek için harcadıkları entelektüel enerjiyle

ölçülebilir. Üstelik, artık daha aşına olunan ve Pufendorf'un düşüncesinin belirli hatlarına meydan okuyup çürüten bu düşünürler dahi eleştirilerinin seyrinde diğer silsilelerini kabul etmek durumunda kalarak bunları modern siyasi düşüncenin kumaşına dokumuşlardır.

### Pufendorf'un projesi

Pufendorf'un doğal hukuk kuramının yanıt verdiği sorunlar kümesi nedir? *Doğal hukuk disiplininin kökeni ve ilerlemesi üzerine* (ES, SC) eserinde Pufendorf, kuramını Hugo Grotius (1583-1679), John Selden (1585-1654), Thomas Hobbes (1588-1679) ve Richard Cumberland (1631-1718) adlı düşünürlerin yazılarının bağlamına yerleştirmiştir. *DJN* ve *DOH* eserlerini düzenleyen, açıklama ekleyen ve Fransızcaya çeviren Jean Barbeyrac (1644-1720), 1706 tarihli *DJN* çevirisinin önsözünde "Ahlak biliminin tarihsel ve eleştirel izahatına" yer vererek John Locke'ü (1632-1704) da listeye dahil etmiştir (Barbeyrac 1729). Günümüzdeki akademisyenler bunu "modern doğal hukuk kuramı veya ekolü" olarak adlandırmakta olup Pufendorf'un kuramını da bu ekolün müfredatı ve ortak sorunları ışığında yorumlamaktadırlar. Bu ekolün sorunlarının ve çözümlerinin, Rousseau, Hume, Smith ve Immanuel Kant'a (1724-1804) kadarki Alman filozoflar için sahneyi hazırlamaya devam ettiği de savunulmuştur. Diğerleri, John Rawls ve Jürgen Habermas'ın sözleşmecî veya içtihadî felsefesinin bu modern ekolün ortaya koyduğu kalıcı teamüller çerçevesinde kaldığını önermişlerdir (bkz. Kaynakça notu).

Bu konudaki akademik çalışmalar burada yeterince özetlemek için fazla karmaşık olsa da bu yazarların uğraştığı üç sorundan kısaca bahsederek Pufendorf'un katkısını anlamayı kolaylaştırmak mümkündür. İlki, doğal hukuku, Aristoteles ve Thomas'ın izinden giden içkin teleolojik temayüllerin düzenlediği ereksel bir alan olarak doğa kavramındaki zemininden arındırmaktı. Bu kavramın Galileo Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626) ve Merin Mersenne (1588-1648) ile irtibat halindeki filozoflar çevresi tarafından çürütüldüğüne inanılıyordu: Hobbes, Pierre Gassendi (1592-1655) ve René Descartes (1696-1650). Dolayısıyla, Katolik Reformu'nun Dominiken filozofları ve Protestan tarafta Philipp Melancthon'un (1496-1540) Lutherci takipçileri tarafından paylaşılan yeni Thomasçı doğal hukuka dayalı ahlak ve siyaset felsefesinin de altın oyulduğu iddia ediliyordu. Yeni doğa bilimlerinin filozofları, Tanrı'nın bir irade edimiyle hareket kazandırdığı ve etkin sebepler veya düzenliliklerden oluşan dışsal bir düzen koyduğu atomlardan oluşan, amaçsız bir alan olarak bir doğa kavramı öne sürmüşlerdi. Bu nedenle, doğal



hukuk filozoflarının bundan sonraki görevi, doğal hukuku bu bilimsel doğa ve insan doğası kavramıyla uyumlu hale getirmektir (Tully 1988).

Pufendorf, bu görevi, *DJN*'nin başında ve *DOH* 1.1-2 bölümlerinde, ahlaki ve siyaseti, içkin ahlaki özelliklerden yoksun insan hareketlerinin ve ahlaki yahut siyasi yaşama yönelik içkin temayüllerden yoksun insan öznelere düzensiz alanına üstün bir varlık tarafından ahlak kavramlarının ve yasalarının haricen dayatılması olarak öne sürmek suretiyle yerine getirir (Laurent 1982, Schneewind 1987). Hobbes ve Locke bu dayatma tablosunu (veya ahlaki realizmin reddini) çeşitli derecelerde paylaşır. Ancak bunu “modern doğal hukuk ekolünün” belirleyici bir özelliği olarak kabul etmek hatalı olacaktır, zira bu, modern doğal hukuk kuramının ne gerekli ne de zorunlu bir koşuldur. Ockhamlı William ile ilişkilendirilen iradeci doğal hukuk geleneği bu özelliği paylaşmakla birlikte, bu “modern” ekolden 300 yıl önceye dayanır. Bunun aksine, 17. yüzyıldaki rakip doğal hukuk ekollerinden birisi, doğa bilimlerindeki yeni açıklama biçiminin (sınırlı) geçerliliğini kabul etmesine rağmen, bunun insanın özneliğinin teleolojik açıklamasını ve ahlaki niteliklerin nesnelere içkin olduğu varsayımını hiçbir şekilde sarsmadığını savunmaya devam etmiştir. Leibniz ve Cambridge Platoncusu Ralph Cudworth (1617-88), doğa bilimlerindeki devrime cevaben modern yeni Aristotelesçi ve yeni Platoncu doğal hukuk felsefelerini inşa etmişlerdir. Rekonstrüksiyonlarının Mersenne çevresinin başlattığı eleştirilerden yara almayacağını savunmuş, ahlak ve siyaset felsefesini yeni doğa bilimi üzerinde indirgemeci bir şekilde modelledikleri gerekçesiyle Hobbes ve Pufendorf'u eleştirmiş ve kuramlarını, eski iradeciliğin bir devamı olarak yorumlamışlardır (Leibniz 1698, Lee 1702, Cudworth 1731). Bunun ardından Barbeyrac, Leibniz'in eleştirisi karşısında Pufendorf'u savunmuştur (Barbeyrac 1820).

Üstelik, dayatma varsayımı doğal hukuk ekolünün belirleyici bir özelliğiye Grotius bu ekole mensup değildir; buna rağmen Pufendorf, Barbeyrac ve modern yorumcuları onu bu ekolün kurucusu olarak kabul ederler. Grotius, *Savaş ve barışın yasaları* (1625) eserini Mersenne çevresinin yayınlarından önce kaleme almıştır. Ayrıca, insanın özneliğine ilişkin temayüle dayalı bir izahat ve doğal hukuka ilişkin bir tür realizmi öne sürer.

Diğer iki sorun, siyasi pratikteki belirgin bir değişiklik bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Pufendorf'un pratikte karşı karşıya olduğu durum, Reform'un başlangıcından Otuz Yıl Savaşları'nın sonuna kadarki din savaşlarının sonucunu olarak Avrupa'da ortaya çıkan benzersiz siyasi yapılanmaydı. Vestfalya Anlaşması bu yapılanmanın ilk amirane yorumlanması haline gelerek rakip

kuramlar için bir çerçeve sunmuştur. Bu anlaşma, münferit siyasi üniteler dahilinde dinsel çeşitliliği (Katolik, Lutherci, Kalvenist) kabul etmiş; mülki hükümdarlara kendi alanlarında üstün siyasi güç tanıyarak yerel güçleri zayıflatmış; Alman İmparatorluğu'nu, her biri sınırlı ittifak kurma hakkına sahip olan bu bağımsız prensliklerin bir nevi konfederasyonu olarak tanımlamış ve Avrupa'yı, hükümdarların ittifak oluşturma çalışmaları ve ara sıra gerçekleştirdikleri savaşlarla kendi kendisini düzenleyen bir denge noktasında duran bu bağımsız siyasi "güçlerin" bir "dengesi" olarak nitelendirmiş ve böylece papalığın ya da imparatorluğun tüm Avrupa üzerindeki eski otoritesini gereksiz kılmıştır. Bu karmaşık yapılanmadan bir doğal hukuk kuramı inşa etmenin sorunları, dinsel ve siyasiydi.

Grotius ve Hobbes gibi Pufendorf da uğruna savaşlar yapılan dinsel farklılıkları uzlaşmaz kabul ediyordu. Bu nedenle, tüm Avrupalıların yeni siyasi düzene rıza göstermesini sağlayabilecek ve barışı getirebilecek yeni bir ahlak, onları bölen dinsel farklılıklardan bağımsız olmalı ve bununla birlikte bu rakip dinlere yönelik inanç ve ibadete ahlak çerçevesinde izin vermeliydi. Bu ikinci sorunun çözümünün formu, hiç kimsenin makul bir şekilde şüphe duyamayacağı iki öncülün bir dizi evrensel ilke türetmekti: Tüm kişiler için ortak ve bilimsel olarak yeniden inşa edilmiş bir durum, "doğa durumu" ve ampirik olarak doğrulanabilen öz sevgi veya her kişinin kendi muhafazasına yönelik ilgisi (Seidler 1990). İlki, doğal hukuku mevcut yasaların çalışılmasına ve ortak görüşler olarak Aristotelesçi başlangıç noktasına bağımlılıktan arı kılacak ve böylece Michel de Montaigne (1533-92) ve Pierre Charron (1541-1603) tarafından başlatılan görecelik suçlamasından kurtaracaktı. İkincisi de daha yüksek iyilere dair anlaşmazlıklara rağmen herkesin kabul edebileceği bir iyi (muhafaza) sunmuş ve doğal hukukun türetilmesini belirli bir dine bağlı olmaktan kurtarmıştır (Zurbuchen 1986).

Pufendorf ve Barbeyrac, bu iki öncülü Grotius'un kuramında ayırt ederek Grotius'u yeni doğal hukuk ekolünün kurucusu ilan etmişlerdir. Tuck ve Seidler, Grotius ile Pufendorf arasındaki bu iki benzerliği vurgular. Ancak benzemedikleri noktalar da aynı ölçüde reddedilemez. Grotius, kuramını, ilave bir Stoacı öncül olan toplumu toplum uğruna sevmeye yönelik bir temayül üzerine inşa ederken Hobbes, *Yurttaşla dair* eserine bu öncülü çürütterek başlar (dolaylı bir öz sevgiye dönüştürür) ve bu hamleyi yeni bir siyaset bilimini kurmak için kullanır. Pufendorf da siyasi topluma karşı bu kabilden bir teleolojik temayülün varlığını reddeder (ancak Hobbes'un alternatifini izlemez). Pufendorf'un felsefesinin bu özelliğinin yanı sıra Grotius'un ahlaki

realizmine karşı dayatma kuramı, doğal hukuku muhafaza ile sınırlandırması ve dinden ayırması, Aristotelesçi Lutherci eleştirmenlerin ortodoksluğunu sorgulamasına, Grotius ile bağını reddetmelerine ve Hobbes'un takipçisi ve ateist olarak ilan etmelerine yol açmıştır.

Üçüncü sorun, siyasiydi: bu iki öncülden türetilen doğal yasalar çerçevesinde, konsolide olan bağımsız siyasi toplumlara veya devletlere, hükümdarların otoritesine ve tebaaların ödev ve haklarına ilişkin bir kuram geliştirmek. Yazdıkları koşullar şu açıdan farklı olduğundan, ekolün mensuplarının çözümleri burada da çeşitli ve birbirine zıttı. Grotius ve Hobbes, Otuz Yıl Savaşı sırasında yazmıştı. Grotius'un hedefi, o dönemde Avrupa'ya zorla hükmeden ve hukuka uygun idareyi istisnai ve ikincil kılan yıkıcı savaşı hukukla düzenlemek ve sınırlandırmaktı. Hobbes, zayıfları yıkıma uğratan isyanlara, Avrupa medeniyetinin dayandığı ve Avrupalıları herkesin herkesle savaşına sürükleyen içten bölünmüş siyasi yığınlara son vermeye kabil, güçlü ve birleşik bir devlet inşa etmeyi ve buna bağlılık kazanmayı hedefliyordu.

Vestfalya Barışı'nın kurduğu siyasi düzen, savaşı siyasete tabi kılarak Grotius ve Hobbes'un sadece hayal edebileceği genel bir barış ve istikrar getirmişti. Pufendorf'un nesli, bu modern siyasi düzenlemeyi, 300 yıl boyunca yüzyeyle devam eden kapsamlı ekonomik, bilimsel ve toplumsal değişimin ardından modern dünyanın kalıcı siyasi temelini gerçek anlamda teşkil eden Vestfalya egemen devletler sistemini deneyimleyen bu sistem üzerinde düşünen ilk nesildi.

O halde, mevcut Avrupa devlet sisteminin ilk kapsamlı kuramını sunması bakımından spesifik bir anlamda, Pufendorf modern siyasetin ilk filozofudur. Bu reflektif tutum ilk olarak *DSI*'de ortaya çıkar (Denzer 1976). Vestfalya dönemini, bu dönemden önce gelen savaş ve yıkım dünyasından kategorik olarak ayırır ve Alman İmparatorluğu'nun kaim teşkilatını ve bunu tanımlamak için kullanılan Roma hukuku terminolojisini, bağımsız devletlerden oluşan yeni siyasi düzene uygun standartlar ve kavramlar karşısında ucube ve çağ dışı olarak yargılar. Bu standartları ve kavramları yeni düzene dayatan doğal hukuk kuramı, iki ana nedenle modern siyasetin temeline eşsiz ve muazzam bir ışık tutmaktadır.

Öncelikle Pufendorf, modern siyasi yapılanmaya yeni kurulan sınırları içinden *ve* diğer dünyaya (gençliğinde yaşadığı, geride kalan savaş ve güvensizlik durumuna) bu sınırların dışından bakabiliyordu. Her birini bir dizi karşıtlıkla tanımlamak üzere doğal hukuk felsefesinde kullanılan iki kavramı inşa etmek için bu ikili deneyimi temel alabilmişti: savaş ve güvensizlik

dünyası olarak doğa durumu ve genel barış ve güvenlik dünyası olarak siyasi toplum. En çarpıcı karşıtlık, *DOH* II.I.9'da yer almaktadır. Diğer yandan, daha sonraki kuramcılar için doğa durumu, siyasi düşünce ve deneyimlerinin uzak ve imgesel ufku olup sadece kuramsal soyutlama veya farazi tarih yoluyla ulaşılabilirdi.

İkincisi, Grotius ve Hobbes'un çağından Pufendorf'un çağına doğru değişen koşullara kuramsal perspektifteki bir değişim eşlik ediyordu. Grotius ve Hobbes'un düşüncesinin altında yatan ve düşüncelerine yön veren soru, yıkıcı savaş ve güvensizlik koşullarında siyasi toplumun nasıl kurulacağı ve nasıl itaat sağlanacağıydı. Vestfalya Anlaşması, bu sorunu pratikte çözmüştü. Buna göre, Pufendorf'un (ve takip eden kuramcılarının) kuramının altında yatan ve bu kurama yön veren soru çok farklıdır: Kişi, böyle bir toplum ve idarenin faydalı bir üyesi olmak için nasıl hareket edebilir? (I.3.8 ve II.5.5) Bu istikamette, Grotius ve Hobbes'dan istediğini alarak bu unsurları, mevcut soruyu ele almak için inşa edilen kuramsal bir çerçeve oluşturacak şekilde çalışabilirdi. Önsöz'de açıkça belirttiği üzere, istikameti ve çerçevesi, yeni bir doğal hukuk *disiplinini* teşkil etmektedir.

### Sınır çizme argümanı

*DOH*, Pufendorf'un önemli eseri *DJN*'nin özetidir. Burada "yeni başlayanlar için doğal hukukun başlıca konularını açıkla[r]" (s. 6). Her sonuca yönelik kapsamlı argümanlarını içermediği gibi, rakip görüşlere karşı sonsuz büyüleyicilikteki yanıtlarını veya Klasik, Hristiyan, Roma hukuku ve çağdaş kaynaklardan yaptığı titiz alıntılarını da içermez. Bu panorama için daha geniş kapsamlı olan esere (*DJN*) bakmak gerekir. Bununla birlikte, daha kısa olan bu eser gerçek bir özettir: Tüm siyaset ve ahlak felsefesinin kısa ve tam bir özetidir. Üstelik, açık ve veciz niteliği, bu eseri kısaltılmamış versiyonunun hem bağımsız bir ifadesi hem de faydalı bir rehberi haline getirir; kısaltılmamış versiyonda ihtimamın yoğunluğu temel hususları zaman zaman müphem kılmaktadır. Bu metnin felsefi kesinliği; derslerinin, yorumlarının ve polemiklerinin temeli olarak *DJN* yerine bu eseri kullanan çok sayıda filozof tarafından tasdik edilmektedir (Laurent 1982).

Kitap, Pufendorf'a kendisini eleştirenler karşısında kadro koruması bahşederek sağladığı yardım karşılığında, Lund Üniversitesi Şansölyesi Kont Gustav Otto Steenbock'a ithaf edilmiştir (s. 3-5). Tüm mütevazılığıyla, ünlü hamisi tarafından bahşedilen yardımların karşılığını vermeyi ümit edemese de karşılığında böylesine soylu bir kişinin hürmet ettiklerini sunabilirdi:

sadakat ve adanmışlık. Birbirini gözeten sosyal ödevlerin karşılıklı yerine getirilmesi, yakından incelendiğinde iki tarafa da fayda sağlamış ve böylece tüm felsefesinin dayandığı Seneca'nın cömertlik ve minnet tezini herkese göstermiştir (I.3.7, *DJN*, II.3.15).

Pufendorf, Önsöz'de amacının, doğal hukukun unsurlarını kolay öğrenelebilecek bir şekilde açıklamak ve “medeni yaşamdaki faydası apaçık kabul edilen bir ahlak öğretisini [öğrencilerin] zihinlerine yerleştirmek” olduğunu ifade eder (s. 6). Pratik, siyasi ve ahlaki bir kılavuz yayınlarken Pufendorf, tüm eğitimcilerle tembihlediği medeni ödevi yerine getirmektedir: “devletlerin doğru amacı ve kullanımı ile tutarlı doktrinleri” açıklamak, “bunların çocukluktan itibaren yurttaşların zihinlerinde yerleşmesini [sağlamak] (II.7.8) ve “medeni toplumun huzurunu kaçırma eğilimi sergileyen tüm dogmaları [öğretmekten] kaçınmak” (II.18.9).

Özet, bu muhafazakâr amacı nedeniyle 18. yüzyılın Protestan Avrupa üniversiteleri tarafından nihayet kabul görse de ilk etapta hasmane bir şekilde karşılandı. İhtilafın nedeni, Önsöz'ü sonuç kısmında doğal hukuk disiplini ve pratiği arasında bıçak gibi keskin bir sınır çizilmesinde görülebilir. Bunun, *DJN*'nin ilk eleştirisine cevaben yazıldığı düşünülebilir: 1673'te, *DJN*'den üç ay sonra, her ikisi de Lund Üniversitesi'nde bulunan Roma hukuku profesörü Nikolaus Beckmann ve teoloji profesörü Josua Schwartz (Pufendorf'un günah çıkardığı) tarafından yayımlanan *Bay Samuel Pufendorf'un Lund'da yayımlanan doğal hukuk ve uluslara dair kitabında, ortodoks prensiplere zıt düşen malum tuhafıkların Fibristi*.

Sınır çizme argümanı, doğal hukuk alanını çevreler. Pufendorf, doğal hukuka dair teorik ve pratik çalışmaları, bir tarafta medeni içtihat ve medeni hukukun tesis edilmesinden, diğer tarafta da ahlak teolojisi ve ilahi kanunlardan ayırır. Bunu yapmadaki pratik nedeni, hukukçuların ve teologların karakteristik iştigallerinin doğal hukukun düzenlediği müstakil bir alan olan bilgi ve beşerî eylemler alanından ayrı olduğunu göstermek suretiyle, kuramını eleştirilerinden korumaktı. Bunun beraberinde getirdiği kuramsal başarı ise kendine özgü, içtihadı veya hukuka dayalı bir ahlak ve siyaset felsefesi disiplini tesis etmiş olacaktı. Daha önceki ve rakip doğal hukuk kuramlarından farklı olarak, Önsöz'de sınırları çizilen çalışma alanı, hukuk çalışmaları ve teoloji disiplinlerinden bağımsız olup Pufendorf'un orijinal sosyallik (*socialitas*) terimi ve kökteşlerinin etrafında düzenlenen kendisine has bir söz dağarcığına sahiptir. Bu dağarcık, buna karşılık gelen, çalışma ve yönetime ilişkin insan davranışlarının alanını, yani sosyal olanı, reflektif farkındalığa getirir ve

kısmen kurar. Pufendorf; Barbeyrac, Tuck ve daha sonra Pufendorf'u eleştiren diğerlerinin de kaydettiği üzere ne Grotius ne de Hobbes bu kadar net bir sınır çizmiş veya bu denli belirgin karşıtlıklar oluşturmuştur.

Pufendorf, doğal hukuk disiplininin sınırını, altı kurucu özelliğini belirterek ve bunları medeni hukuk ve ilahi hukuk (ya da ahlak teolojisi) ile karşılaştırarak çizer. İlki; doğal hukukun konusu, “insanı diğer insanlarla topluma [*sociabilis*] kabil kılan,” insanlığın tamamında ortak evrensel sosyal ödevler kümesi iken, medeni hukuk münferit devletlerin hukuki ödevlerini ele alır ve ahlak teolojisi de Hristiyanlık gibi münferit dinlerin ödevlerini [konu edinir] (s. 7). İkincisi, doğal kanunların gerekçelendirilmesinin dayanağı, akıl tarafından “insanların sosyalliği [*socialitas*] bakımından esas” olduklarının gösterilmesi iken, medeni kanunlar egemenin iradesinden, ilahi kanunlar da Tanrı'nın iradesinden türetilir (s. 7). Yenilikçi görüşünü burada tekrarlar: “doğal hukukun temeli olarak sosyalliği ... ortaya koymuş bulunuyoruz” (s. 12). Üçüncüsü, doğal hukuku keşfetmenin yöntemi başka bir şeyden yardım almayan akıl iken, ilahi hukukun keşif yöntemi vahiydir (s. 7). Dördüncüsü, doğal hukukun kapsamı veya hedefi, insanın “beşerî toplumun faydalı [*commodum*] bir üyesi olması” (I.3.8) için beşerî âlemde sevk ve idaresi iken, doğal hukuk “insanı, yaşamını başkalarıyla bir toplum halinde sürdüreceği varsayımı üzerine şekillendirir”; ilahi âlemdeki ilahi hukuk ise insanı ahiretteki kurtuluşu için şekillendirmeyi hedefler (s. 8). Beşincisi, doğal hukukun yetki sahibi olduğu etik materyal, çoğu zaman sadece “insanın dışsal eylemleridir”; ilahi hukuk ise iç düşünceleri, niyetleri ve arzuları da düzenler (s. 9). Altıncısı, doğal hukukun verili kabul ettiği insan doğasının durumu, insanın Düşüş'ten sonraki durumudur: yozlaşmış, kendini sevmeye meyilli ve “habis arzularla içi içini yiyen” (s. 10). Ahlak teolojisi, insanı hem yozlaşmış hem de yozlaşmamış bir koşulda ele almalıdır.

Bu istikamet ve çerçevenin, en yakındaki hedef kitlede neden anarşi ve dinsizlik reçetesi (Beckmann ve Schwartz'ın ifadesiyle) olarak şaşkınlık yarattığını ve Avrupalıların, modern Avrupa'da medeni barışın temel planı olarak buna yönelmelerinin neden biraz zaman aldığı anlamak zor değildir. Diğer yandan, doğal hukuk ahlakını inanç farklılıklarına her türlü bağlılıktan arındırmak suretiyle, inanç bakımından bölünmüş bir Avrupa'yı birleştirmeye kabil bir ahlak (daha iyi bir ifadeyle sosyallik) bulma sorununu çözmeyi nasıl hedeflediği aynı ölçüde açıktır. Hristiyan olmayan toplumlar bir yana, Katolik Avrupa'daki başarısızlığı evrenselliğiyle çelişir.

Özetle, sınır çizme argümanının altı adımı, doğal hukuk ahlakını *sosyal* bir kurama dönüştürmekte olup bu kuram, münhasıran, kendini seven insanların dışsal eylemlerini bu insanları toplumun faydalı üyeleri haline getiren sosyal ödevlerle düzenlemekle ilgilidir. Leibniz'in kendisine has bir şekilde şerh düştüğü gibi bu, ister Klasik ister Hristiyan olsun, bilinen veya uygulanabilir her türlü ahlak sisteminin asli kaygılarını ortadan kaldırmakta ve doğal hukuk felsefesinin bunlarla bağını koparmaktadır. Bu asli kaygılar; diğer ödev türleri, karakter ve erdemlerin geliştirilmesi, niyet, arzu ve güdülerden oluşan iç yaşamın idaresi ve sosyalliği aşan ahlaki ve dinsel amaçların geliştirilmesidir (Leibniz 1706). Pufendorf'un savı ise medeni barışın ve sosyal yaşamın güvenceye alınmasının, ancak bu geleneksel kaygıların alenen dayatılan ve çeşitli kilise ve ahlaki otoritelere bırakılan ahlaktan temizlenmesi ve doğal hukukun sosyallik alanına yeniden yönlendirilmesiyle mümkün olacağı yönündedir.

Locke'tan Kant'a uzanan kuramcılar, Pufendorf'un başlangıçta heterodoks nitelik taşıyan disiplinini kabul edip teamülleştirerek bunun üzerinde, Pufendorf'un barış ve düzene dair temel kaygısının epey ötesine geçen hoşgörü, çoğulculuk, ticari ilerleme ve özgürlüğe ilişkin sosyal kuramlar inşa etmişlerdir. Bunun sonucunda, sonraki nesiller bunu verili kabul etme eğilimi sergileyerek Pufendorf'un, çağdaş bir filozofun "ahlak – tuhaf kurum" (Williams 1985) diyerek ifade ettiği, modern düşüncenin içtihadı biçiminin kurulmasında oynadığı belirgin rolü gözden kaçırmışlardır.

### Sosyallik ve fayda

Özetin amacı, yozlaşmış insanların dışa dönük eylemlerinde sosyal varlıklar olarak nasıl davranabilecekleri ve böylece toplumda başkalarıyla birlikte nasıl yaşayabileceklerini göstermektir. Pufendorf bunu yapma şekli, yerine getirilmelerinin kişiyi insan toplumunun iyi bir üyesi kıldığı ödevleri, doğal hukuk kuramı ve pratiğinin sınırlarını çizen altı özellik bakımından izah etmektedir. I. Kitap'ta tüm insanlar için geçerli olan ödevleri ortaya koyarken, II. Kitap'ta insan toplumlarının temel ve evrensel biçimlerinin üyeleri olarak insanlar için geçerli ödevleri ortaya koyar: Doğa durumu, aile, efendiler ile kölelerin ekonomik birliği ve devlet. İki bölüm esastır. I.3'te tüm sosyal ödevlerin temeli açıklanır, II.5'te ise devletlerin kuruluşu, hükümdarlar ve yurttaşlar ortaya konarak kuramının ana savı ifade edilir: Bu siyasi birlikteliği sürdüren ödevlerin yerine getirilmesi, insanın en ilkel sosyal varoluş biçiminin dahi zorunlu koşuludur.

I.1.1’de ödev (*officium*), “yükümlülük zemininde, hukukun buyruklarına uygun beşerî eylem” olarak tanımlanır. Tüm ödevler iradi olduğundan (I.2.4) Pufendorf, iradi beşerî eylemlerin koşullarını ayrıntılarıyla belirtir ve (ahlak realistlerinin aksine) idrak, tutkular ve özgür iradenin hiçbir düzenlilik kaynağına sahip olmadığını ve ahlak dışı eylemlerin kaosa yol açtığını gösterir. I.2’de devam ederek, bundan doğacak karışıklık ve düzensizlikten kaçınmak için en başta iradenin uymasının sağlanabileceği (I.2.1) ve buna atıfla ahlak dışı olabilecek eylemlerin değerlendirilip adlandırılabilceği (I.2.II) bir ahlak kuralının dayatılmasının gerekli olduğunu söyler. O halde “kural” “yasa” ile özdeşleştirilirken, “yasa” da “bir amirin, kendisine tabi olan bir kişiyi hükmüne uymakla yükümlü kıldığı bir buyruk” ile özdeşleştirilir (I.2.2). Kişinin temel doğru-yanlış anlayışının dahi bir yasanın yükümlülüğü altında edinildiği söylenir (I.2.4). Bu, hem bu denli tartışmalı hem de etkili olan *DJN*’deki yükümlülük getirme [*imposition*] kuramını temiz, kısa ve öz bir şekilde açıklamaktadır.

Ödevin tanımındaki üçüncü ve son terim olan yükümlülük de iki koşula bağlı olarak açıklanır: Buyruğunu uygulatma gücüne sahip bir amir ve itaat etmek için iyi nedenleri bulunan bir tebaa. Bu nedenler; itaatin fayda sağlama, amirin iyi niyetli olması ve tebaasını kendisinden daha iyi gözetebilmesi ve itaatin iradi olmasıdır (I.2.4-5). Yükümlülük, Hobbes’da olduğu gibi ceza korkusuna ve Stoacılar da olduğu gibi ihsana saygıya yol açarak ihsan ve minneti her sosyal ödevin kurucu unsuru haline getirir. Pufendorf, hemen ardından, doğal hukuk ödevlerinin tüm bu koşulları sağladığını gösterir: İradidir, akılla keşfedilir, cennet ödülü ve cehennem cezasıyla tatbik eden bir amirin yani Tanrı’nın buyruklarıdır ve Tanrı’nın ihsanı ve sevgisi, itaat için iyi nedenler teşkil eder (I.2.6, I.2.16, I.3.10). (İtirazlar ve yanıtlar için bkz. Leibniz 1706, Barbeyrac 1820, Palladini 1978, Schneewind 1987, Moore ve Silverthorne 1989).

I.3.1-7’de doğal hukukun gerekçesinin zemini olan sosyallik, “insan ortak karakteri ve durumundan” türetilir (I.3.1). Özellikle, “güvende olmak için sosyal [*sociabilis*] olmak zorundadır” (I.3.7; bkz. I.2.16, I.3.10) sonucu, insanın durumuna ilişkin altı indirgenemez özellikten türetilir. Stoacıların öğrettiği gibi insanın ilk kaygısı, kendi muhafazası ve esenliğidir; ancak zayıflığı (*imbecillitas*) ve sefaleti, ikisini de kendi çabalarıyla sağlamasını olanaksız kılar. Bunun sonucunda, istediklerini elde etmek için karşılıklı yardıma dayalı sosyal yaşamda başkalarıyla bir araya gelmeye ihtiyaç duyar. Sosyal yaşamla angaje olmaya kabil olmasına rağmen, öz sevgi ile iştirak



ettiğinde, sayısız tutku alevlenip insanı güvensizliğe, arsızlığa, düşmanlığa, zarar vermeye ve savaşa sürükler. Bu nedenle, Grotius ve Hobbes'un öğrettiği üzere ilk üç özelliği karşılamak için sadece bir araya gelmek yeterli değildir, iştirakin topluma zararlı olan sürtüşmesini engelleyecek şekilde olmalıdır (Grotius ve Hobbes bu hususu ihmal etmiştir). Bu altı özelliği hesaba katan ve toplum sorununu çözen tek iştirak biçimi, bilhassa I.3.7'de tanımlanan ve I.3.8'de doğal hukukun temeli olarak ortaya konan stratejik diğerkamalık içinde başkalarıyla sosyal olmaktır: “Başkalarına, kendisine zarar vermeleri için makul bir sebep dahi vermeden, aksine kendisinin menfaatlerini [veya “yararlarını”: *commoda*] muhafaza etmeye ve desteklemeye istekli olmalarını sağlayan bir şekilde başkalarıyla güç birliği yapmak” ve “başkalarına karşı bu şekilde davranmak” (bkz. *DJN* II.3.15).

Buna göre, tüm diğer yasaların tabi olduğu temel doğa yasası, her insanın sosyalliği “geliştirmesi ve muhafaza etmesi” gerektirir (*colendam et servandam esse socialitatem*) (I.3.9). Bu, Tanrı'ya karşı ödevleri (I.4), kendimize karşı ödevleri (I.5) ve başkalarına karşı ödevleri (I.6 vd.) içerir. Ayrıca, “insan toplumunun faydalı bir üyesi olmak” (I.3.8) için kendi eylemlerinin başkalarının eylemleri üzerindeki etkisini hesaba katan bir şekilde nasıl hareket edeceğini söyleyen kapsayıcı doğa yasaları, üç tür ödev teşkil eder. Bunların ilki, Grotius ve Hobbes'un doğru bir şekilde ayırt etmiş oldukları gibi, başkalarına zarar vermemeye dair negatif hizmet kabilinden ödevlerdir (I.6). Ancak bunlar yetersizdir. Topluma zarar veren reaksiyonu ortadan kaldırmak için başkalarına, insanlar olarak itibar eşitliğinin tanınmasını sağlayan ve bu eşitliğe saygı gösteren bir şekilde davranmak gerekir; böylece yüksek hassasiyet arz eden ve kolayca provoke olan öz saygıları zarar görmez (I.7). Eşitsizliğe dayanan feodal ve Rönesans onur etiği karşısında modern toplumun da tüm insanların itibar eşitliğinin tanınması temeline dayanması gerektiği tezi (I.7.3), Pufendorf'un en derin ve en fazla sonucu olan görüşlerinden biridir (*DJN*, III.2). Üçüncüsü, nankörlük ve nankörlüğün tetiklediği, toplumsal anlamda yıkıcı davranış döngüsünü engellemek ve başkalarında güven, minnet ve karşılık verme isteği gibi telafi edici temayülleri teşvik etmek için iyicil ödevleri yerine getirmek gerekir (I.8). Üç ödev türü; sözleşmeler, anlaşmalar, yeminler, mülkiyet ilişkileri ve dil kullanımına dahil ödevlerin (I.9-I.7) yanı sıra aileler ve devletlerdeki (II. Kitap) ödevlerin tahliline yönelik çerçeveyi sağlar; bunların çoğu Roma hukukundan alınmıştır.

Bir insanın amaçladığı muhafaza ve esenliği güvenceye alabileceği bir toplum biçimini koruyup geliştirmek için bu üç ödev türünün tamamı gerekli

olsa da Pufendorf, ikinci ve üçüncüyü vurgular. Bunu yapmasının nedeni kısmen, kendisinden önce gelenlerin doğal negatif hizmet kabilinden ödevler ve doğal öz muhafaza haklarına ilişkin kuramlarında bunları göz önüne almamış olmalarıdır. Daha derin açıklama ise *Kral Lear*'da Shakespeare (1608) için olduğu gibi, Pufendorf için de (Seneca *Faydalar üzerine* IV.18'i takiben) toplumun çözülmesinin, deliliğe ve savaşa kapılıp gitmesinin başlıca nedeni olan unsuru ortadan kaldırmak için tasarlanmış olmalarıdır: “adaletsizlikten” “daha iğrenç ve daha tiksindirici” olan tutku (1.8.8); “canavarca nankörlük” (*Kral Lear*, 1.5.37).

Pufendorf'u eleştiren bir grup, Pufendorf'un doğal hukuku sosyallik yerine fayda veya menfaate (*utilitas*) dayandırdığı suçlamasında bulunur (Palladini 1978, Barbeyrac 1729, *DJN*, II.3.15n). Bu bir yanlış anlamadır. Sosyal görevlerin yerine getirilmesinde “açık fayda” vardır (I.3.10), zira bunun geliştirip koruduğu sosyallik, bireysel güvenlik ve esenliği mümkün kılan koşuldur (ref. *DJN*, II.3.16). Bununla birlikte, sosyalliğin talep ettiği ödevler, çoğu zaman kişinin doğrudan faydası veya şahsi menfaatine ilişkin değerlendirmelerin dikte ettiği eylemleri geçersiz kılar ve hatta sosyallik uğruna kişinin kendi hayatını riske atmaya hazır olmasını dahi içerir (I.5, II.5.4, II.13.2, II.18.4). (Sonuç olarak, kişinin kendine karşı ilk ödevi, kendisini toplumun faydalı bir üyesi kılmaktır, I.5.1.) Bu nedenle Pufendorf, Cicero'yu takiben, rasyonel veya uzun vadeli fayda ile muhtaç veya kısa vadeli fayda arasında dikkatli bir ayrıma gider sosyal ödevlerin ilkiyle tutarlı olmakla birlikte bunları temel almadığını savunur (*DJN*, II.3.10). İkincisini temel alan eylemler sosyallikle tutarsızdır ve bu nedenle kendi kendisini yıkıma uğratır. Hobbes'un öznel kendini muhafaza hakkı gibi hakkın ölçüsü kılındığında, insanın temel güvenliğini dahi sağlayabileceği toplum hiçbir zaman gelişmeyecektir (*DJN*, II.3.11, II.3.16).

1675'te kaleme alınan *İnsanların doğal durumu üzerine* eserinde Pufendorf, kuramını tekrar Hobbes'un kuramıyla karşılaştırarak faydanın iki anlamı arasında ayırım yapma girişimlerinden vazgeçer ve böylece kuramını fayda ile herhangi bir zorunlu bağdan kurtarır. Faydanın rasyonel anlamının yaygın kullanımdan gayrimeşru kullanıma geçtiğini, sosyal anlamda uygunluğun ve başkalarını gözetmenin karşısında tanımlanan bu kullanımın münhasıran hakimiyet kazandığını söyler (kendisini eleştirenlerin yanlış anlamasını da bu şekilde açıklar) (Seidler 1990: no. 10, s. 951, s. 122E).

Bunun ardından, Beckmann'a cevap verirken şunu söyler: “Doğal hukukun [sosyalliğin] ilkelerini türettiğim temel öncül, Hobbes'un [kendi kendini muhafaza hakkına dayanan] kuramıyla taban tabana zıt durmaktadır. Zira ben,

Stoacıların makul sistemine epey yaklaşıırken Hobbes, Epikürosçu kuramları ısıtıp tekrar servis etmektedir” (ES).

Son olarak, sosyallik kuramı, açıkça Seneca'nın *Faydalar üzerine* eserindeki toplum ve minnete dair pasajına referansla inşa edilmiş olup *DJN* II.3.15'te şu şekilde alıntılanmaktadır:

Karşılıklı iyiliklerin yardımı değilse, başka neyle korunuruz? Bu nezaket alışverişi, yaşama güç ve kuvvet katar; ani saldırılar olduğunda ise bizi daha iyi savunma konumuna getirir. Bölünüp saçıldığımızda, vahşi hayvanlar karşısında onlara gücü yetmeyen kolay bir lokmadan ibaret değil miyiz? İnsan, doğası gereği her bakımdan zayıftır: Toplum, zafiyetini tahkim edip çıplaklığını kuşandırır. İki mükemmellik, aklın ve toplumun mükemmelliği, aksi takdirde etrafındaki her şeyden onulmaz yaralar alacak olan insanı tüm yaratılmışların en güçlüsü kılar. Böylece, birliğin yardımıyla dünyaya hükmeder; bölündüğünde ise canlı herhangi bir rakibe gücünü yettirmesi zordur. Kendisine bayağı mahlukatın üzerinde egemenlik veren de sadece toplumdur. Hastalıkların şiddetini ilk hafifleten, yaşlılara destek ve dayanak olan, kederi teselli eden bu olmuştur. Bu olmadığında, insanın yaşam bağı olan birliğin bağı kopar.

Grotius da aynı pasajı alıntulamakla birlikte, öz sevgiye ilaveten toplumu toplum uğruna sevmeye (*appetitus societatis*) yönelik doğal bir temayülü içerdiği yönünde yorumlar (*DJB*, Prel. dis. 8 n.2). Hobbes bunu reddeder: “Doğal olarak toplumu toplum uğruna amaçlamayız, ondan onur veya çıkar elde edebilmeyi amaçlarız” (*Yurttaş üzerine*, s. 42). Pufendorf, Hobbes'un argümanını kabul etmekle birlikte Hobbes'un bu argümanı tatbik edişini reddeder. Bunun sonucunda, Pufendorf'a göre Seneca'nın pasajı sosyal bir temayüle atıfta bulunmaktan ziyade, hep birlikte toplumu gerekli kılan insanlık halinin altı özelliğini kapsar. Bu birliktelik, insanı sosyal olmak için iyi nedenlerle donatırken, dar kapsamlı öz sevgi güdüsü bunun yerine düşmanlığa götürür ki buna ilk işaret eden Pufendorf'tur (I.3.5-6). Başkalarına karşı doğal bir duygudaşlık olduğunu iddia ettiği insanlık sevgisi dahi önemli olmakla birlikte bu karanlık tabloyu aydınlatmak için fazla zayıf kalır (I.8.1, II.1.11). Hristiyanlığın iyi Tanrı'sı, insanın bencil güdüsünü stratejik nitelik taşıyan diğerkam sosyal ödevlerle ve dolayısıyla rasyonel faydasıyla uyumlu hale getirmek için cezalarından duyulan korku aracılığıyla ödevler yükler (I.3.10-13). Bu nedenle, iyi ve cezalandıran bir Tanrı'ya inanmak sosyal yaşamın zorunlu bir koşulu olduğundan (I.3.13), Tanrı'ya karşı ödevler de sosyal ödevlerin ilkidir (I.4).

Bununla beraber Pufendorf, şu gözlemlerde bulunacak kadar ferasetlidir: İnsanlar, kendilerine tahakkuk edecek dünyevi faydaları göz önüne alarak üç ödev türünü yerine getirmek için harekete geçemezlerse, daha uzun vadeli ilahi cezaları veya hafif vicdan azaplarını göz önüne alarak da bunu yapamayacakları açıktır (II.5.9). Dolayısıyla, etkili bir yaptırım aracı olmadığı için sosyallik sistemi tam değildir. Eksik çare II. Kitap'ta bulunur; burada “habis arzuları bastırmanın etkili çaresi, insanın doğasına en mükemmelen uyan çare, devletlerde [*civitates*] bulunur” diye açıklar (II.5.9).

### Devletler ve yurttaşlar

II. Kitap, Pufendorf'un doğa durumuna dair zengin ve eşsiz tahlilinin özüyle başlar: devletlerin kuruluşunun haricinde veya öncesinde insanlığın doğal koşulu (bkz. Denzer 1972, Seidler 1990). Bunu üç karşıtlıkla tanımlar: diğer hayvanların hayatı karşısında Tanrı'ya itaat koşulunda; devletlerdeki iş birliği hayatı karşısında yalnızlık ve zayıflık olarak ve devletlerdeki tabiiyet karşısında bu tabiiyetin olmadığı koşulda. Bu koşullarda insanlar, kadınların erkeklere doğal olarak tabi olduğu ataerkil ailelerden oluşan küçük topluluklar kurabilirler; evli eşlerin (II.2), ebeveynler ile çocukların (II.3) ve efendiler ile hizmetkarların (II.4) ödevleri de buradan ileri gelir.

Bu toplulukların sadece iptidai bir sosyallik seviyesini destekleyebilmelerinin başlıca nedeni, güvenliğin yokluğudur (II.1.9). Müşterek bir siyasi otorite olmadan, ailelerin erkek reisleri “kendi kendini yönetme” durumundadır. Ödevleri tatbik ettirme ve anlaşmazlıkları çözme konusunda duruma bağlı ve iradi bir zeminde girişimde bulunmaları gerekir (II.1.8-10). İnsanın doğası (burada I.3.1-7 temel alınır ve II.5.4'te istikrah, tabi kılmaya eklenir) ve ilahi ceza tehdidinin etkisizliği (II.5.9) göz önüne alındığında, kendi kendini yönetme başarısız olur ve herkes saldırı tehdidinde maruz kalır. Bunun ardından gelen, hanelerin dışındaki boğucu şüphe ve güvensizlik koşulları ise stratejik rasyonel aktörün diğerkam sosyal ödevleri yerine getirmeye ve teşvik etmeye istekli olmasını engeller. “[S]avaş, korku, yoksulluk, berbatlık, yalnızlık, barbarlık, cehalet [ve] vahşilik” takip eder (II.1.9; ref. II.5.6) ve rasyonel olanlar savaşa hazırlanmak zorunda kalır (II.1.11).

Bu senaryonun tabii sonucu, devletlerin muharebe koşullarında güvenlik sağlamak için kurulduklarıdır. İnsanları aslen devletler kurmaya teşvik eden neden, “insanları birbiriyle tehdit eden kötülöklere karşı kendi etraflarında bir koruma inşa etmektir” (II.5.7). Muhtemelen Otuz Yıl Savaşları'ndaki deneyimini temel alarak, insanları devletler kurmaya yönelten unsurun

Aristotelesçi bir toplum sevgisi olmadığını söyler (II.5.2); savaşın vahşi koşulları, kendilerini seven bu hayvanların devletler kurmaları için zorlayıcı nedeni (*causa impulsiva*) sağlar (II.5.6-7). Devletler, güvensizliğin nedenini ortadan kaldırarak, ihtilafli iradeleri tek bir iradede birleştirmek ve insanların güçlerini, müşterek güvenlik menfaatine direnenleri etkili bir şekilde cezalandırmaya kabil bir iktidarda toplamak suretiyle aile reisleri arasında sosyalliğin temelini atar (II.5.9, II.6.4-6).

Hobbes'un kuramında olduğu gibi insanlar, güvenlik menfaatlerine hizmet etmesi için devletleri kursalar da devletlerin üyeleri oldukları andan itibaren devlete hizmet etmek ve kendi yararını (hayat, zenginlik, servet) devletin yararına tabi kılmakla mükelleftir; hatta Cicero'nun kuramında olduğu gibi kendi yararlarını devletin yararıyla özdeşleştirmeleri gerekir. Politik hayvan olmanın anlamı budur: iyi bir yurttaş veya hükümdar (II.5.4-5, II.6.9, II.7.3, II.11.3, II.17.11, II.18.4). Pufendorf, yurttaşların güdüsünün değiştiğini kasdetmez. Bu, sınır çizme argümanının altıncı koyutuyla çelişirdi. Bunun yerine, siyasi bir toplulukta yasalaştırılan ve tatbik edilen yasalar sistemi, yurttaşların davranışlarını öyle bir şekilde düzenler ki kamu yararını muhafaza ve teşvik eder (II.11.4). Bu siyasi düzenin muhafaza edilmesi sosyalliğin vazgeçilmez aracı olduğundan ve sosyalliği teşvik etme yükümlülüğü buna götüren aracı teşvik etmeyi de beraberinde getirdiğinden (I.3.9), insanların Tanrı ve doğal hukuk tarafından siyasi ödevlerini yerine getirmekle mükellef kılındıkları sonucu ortaya çıkar (II.6.14). Üstelik siyasi ve sosyal ödevlerin yerine getirilmesi, bireysel güvenlik ve topluma ilişkin faydaların elde edilebileceği düzeni idame ettirdiği için (II.5.7) itaat etmek kişinin rasyonel faydasıyla ilgili bir meseledir (II.5.8-9).

İnsanlar, üç yolla devletlerin faydalı üyeleri olabilir. Birincisi, sivil otoritenin "ceza korkusu" ile sivil yasalara itaat etmekle kısıtlanmışlardır (II.5.5, II.12, II.13). Hukuk sistemi, Tanrı'ya karşı temel ödevler dahil olmak üzere (II.11.4) I. Kitap'taki sosyal ödevleri tatbik eder (II.12.3-7). İkincisi, yurttaşların zihinleri ve görüşleri, aile ve kamu otoriteleri tarafından devletin amaçlarına uygun doktrinlerle ve buna karşıt doktrinlerin sansürlenmesiyle şekillendirilir (II.7.8, II.18.9). Üçüncü ve en etkili yol, II.5.7'nin iki bölümünde özetlenen (I.3.7'deki sosyallik tanımının iki bölümüne karşılık gelir) Pufendorf'un orijinal ve sıklıkla kopyalanan modernleşme veya sosyalleşme tezidir. İnsanlar, en başta devletleri güvenlik için kurmak suretiyle, katılımcıların gelişigüzel, gelişime açık bir şekilde medeni ve sosyal oldukları, kendi başına gelişen ve

karşılıklı fayda sağlayan ödevlere dayalı bir sosyal sistemin temelini atar ve harekete geçirir (bkz. Hont 1987).

II. Kitap 6. Bölüm’de Pufendorf, bir insan kitlesinin (*multitudo*) nasıl bir topluluk veya birlik (*coetus, populus*), yönetim biçimi (*regimen, respublica*), yüksek otorite veya egemenlik (*summum imperium*), hükümdar (*imperans*) veya egemen (*summum imperans*), tebaa veya yurttaşlar (*subditi, cives*) ve bir devlet (*civitas*) teşkil ettiklerini açıklar. Bu bölüm ve buna karşılık gelen *DJN* VII.2, erken modern Avrupa’da bu yedi kavramın en ayrıntılı tahlilini teşkil eder ve neredeyse tüm müteakip sözleşme kuramlarının temel söz dağarcığını ortaya koyar.

Devlet kurma faaliyeti, iki anlaşmadan ve bir kararnameden oluşur (II.6.1-9). Öncelikle, güvensiz doğa durumunda her biri kendi bağımsız iradesi ve muhakeme gücüyle hareket eden erkek aile reislerinden oluşan bir kitle, müşterek istişare ve liderlik yoluyla tek ve kalıcı bir topluluk kurmak ve güvenliklerini idare etmek üzere görüş birliği halinde birbirileriyle anlaşır. Bu ilk anlaşma, bir topluluk veya birlik (*coetus*) teşkil eder (II.6.7). Kendisini oluşturan erkek kitleden farklı olarak topluluğun üyeleri, çoğunluk ilkesi ve güvenlikleri için gerekli olan kurumlarla bağlıdır. Aynı zamanda, üyelerini mevcut devletler ve imparatorluklar karşısında koruyacak kadar büyük olmalıdır (*DJN*, VII.2.7). Bunun ardından çoğunluk, bu iş için hangi yönetim biçiminin en uygun olduğuna karar verir (II.6.8; II.7’de açıklanmaktadır). Son olarak, “bebek devletin” yönetiminin bahşedildiği tek kişi veya meclisi ve bunun koşullarını teşkil etmek için karşılıklı egemenlik ve tabiiyet anlaşması gereklidir (II.6.9; II.9.5-7’de açıklanmaktadır) ve diğer herkes tebaa veya “yurttaşlar” haline gelir. Anlaşma, karşılıklı bir yükümlülük içerir: Yurttaşlar, bir dizi medeni ödevi üstlenerek münferit olarak hükümdara itaat etmeyi kabul ederler (II.18.2-5), hükümdar da “devleti gözetmeyi” ve kararname uyarınca yüksek otoriteyi sadece müşterek güvenlik ve emniyet uğruna kullanmayı kabul eder (II.6.9, II.11.3; *DJN*, VII.2.8).

Yalnızca ikinci anlaşma uygulamaya konduğunda “tam ve muntazam bir devlet vücut bulur” (II.6.9). Erkeklerin kendi iradelerinin ve güçlerinin birliğinden oluşturdukları devlet, kendi adıyla, haklarıyla ve mülkiyetiyle yaşayan tek bir erkektir (II.6.10). Hobbes’dan sonra bu, bilhassa modern devlet kavramının ilk ve en açık formülasyonlarından biridir: kendisini vücuda getirip bileşenleri haline gelen hükümdar ve tebaaları kendi bünyesine katan ve her ikisinden de bağımsız olan, birleşik bir irade ve güç yapısı (bu kavram için bkz. Skinner 1989). Pufendorf, *DJN*’de, Hobbes’un *Leviathan*’ın Giriş

bölümündeki tasvirini ikrarla alıntılama suretiyle, eril siyaset dünyasının bu eril yaratımının benzersizliğini ve önemini vurgular. Erkekler, anlaşmaları yoluyla güç, birlik ve sorumsuzluk gibi erkeksi özellikleri taşıyan bir devlet (*civitas*) oluşturup bunun yaşayan üyeleri olurlar; tıpkı Tanrı'nın "ilahi buyrukla 'Olsun' veya 'Adem'i yaratalım' ... diyerek dünyayı yaratması" gibi (VII.2.13). (Feminist bir çürütme için bkz. Shelley 1818 ve Mellor 1898.)

Pufendorf, *DJN* VII.2.9-12'de Hobbes'un devlet kavramını desteklemesine rağmen, kendisinin iki anlaşma ve bir kararname izahatının Hobbes'un devletin kuruluşuna dair hatalı kuramını doğrudan çürütürken doğru kuramı sunduğunu derhal açıklamaya koyulur. Bu argümanlar, hâlâ Hobbes'un kuramına yönelik en iyi eleştirilerdir.

Pufendorf'a göre Hobbes, "geçmiş yıllarda kraliyet iktidarını sınırlandırarak tebaaların kontrolüne vermek veya hatta bütünüyle ortadan kaldırmak isteyen fitneciler" tarafından "isyana mazeret" bulmak için kolaylıkla kullanıldığını gördüğünden, hem geleneksel topluluk kurma anlaşmasını hem de karşılıklı egemenlik ve tabiiyet anlaşmasını saf dışı bırakmıştır (*DJN*, VII.2.9). Ancak bu iki anlaşma hem kraliyet egemenliğini hem de karma veya halkın egemenliğini savunanların ortak öncülleri olduğundan, Hobbes'un bunlara yönelik saldırısı (ilkinden ziyade ikincisi için daha elverişli olduğuna dair doğru gözlem üzerine), modernitenin başında sözleşmeciliğe ilişkin ihtilafın bütünüyle dayandığı ortak zeminin inkarını teşkil etmiştir.

Bunun ardından Hobbes, iki anlaşmayı tek bir anlaşmayla, bir insan kitlesinin söz konusu anlaşmaya taraf veya tabi olmayan bir hükümdara boyun eğmek için kendi aralarında yaptıkları tek bir anlaşmayla değiştirir. Bu öncülün, hükümdarın egemenliğini sarsılmaz bir temele oturtturarak isyanı gerekçelendirmenin olanağını ortadan kaldıracağına inanıyordu. Yekvücut olarak insanlar egemen hükümdarı sınırlandırmaya yönelik hiçbir iddia öne süremezler, zira tek anlaşma böyle bir birlik veya topluluğun kurulmasını engellemektedir. İkincisi, Hobbes'un tek anlaşması karşılıklı bir anlaşmayı bütünüyle ortadan kaldırdığından, tebaalar "kral ile yurttaş arasındaki anlaşmanın karşılıklı olduğunu ve ilkinin anlaşma yoluyla verdiği sözleri tutmaması halinde ikincisinin itaatten kurtulduğunu" iddia edemezler (*DJN*, VII.2.9).

Hobbes'a karşı Pufendorf, insanlar arasında bir ilk topluluğun kurulması için anlaşmanın önemini yeniden vurgulayarak Hobbes'un buna yönelik zoraki sayılabilecek saldırılarının başarısız olduğunu gösterir (*DJN*, VII.2.12). Ardından, Hobbes'un tek anlaşmasının ölümcül bir kusur içerdiğine işaret eder. Tebaalar itaat etmek üzere egemenle anlaşmak yerine birbirleriyle

anlaştıklarından, bir kişi “itaat etmediğinde, geri kalanların tamamı” yükümlülüğünden “kurtulur” (*DJN*, VII.2.11).

Pufendorf’un argümanının bir sonraki aşaması, uygun şekilde formüle edilen karşılıklı bir anlaşmanın isyan için mazeret sunmadığı yönündedir. “Aynı şekilde, hükümdar ile yurttaşlar arasında bir anlaşmanın varlığını kabul ettiğimizde de bu güçlükler zorunlu olarak ortaya çıkmaz, kaldı ki Hobbes bunu kendi gözleriyle görmüş gibiydi” (*DJN*, VII.2.10). Öncelikle, iki anlaşma ve bir kararnameyi yüksek otoriteyi “oluşturan” olarak tasavvur eder (*DJN*, VII.3.1), tabiiyet anlaşması ise yalnızca bunun icrasını (devletin yönetimini) hükümdara vermekten ibarettir (II.6.10). Dolayısıyla, yekvücut halk egemenliği doktrinlerinden farklı olarak halk, birliğe sahip olsa da yüksek otoriteye asla sahip değildir ve bu nedenle bunu bir hükümdara “devrettiği” ve hükümdar anlaşmayı bozduğu takdirde geri alacağı söylenemez. Dahası, bireysel halk egemenliği doktrinlerinin aksine, insanların doğa durumunda cezalandırma ve yasama güçlerinin (yüksek otoritenin iki özelliği) olmadığı, bu nedenle anlaşma ihlal edildiğinde bunları geri alamayacaklarını öne sürer (Locke’un kuramında olduğu gibi). Yüksek otorite, hiçbir şekilde doğal öz savunma haklarından da türetilmez (Hobbes’un kuramında olduğu gibi; *DJN*, VIII.3.1-2). Yüksek otoritenin sadece kişinin kendi iradesini tabi kılarak ve gücünü hükümdarın müşterek güvenlik doğrultusundaki kararına tatbik ederek oluşturulduğu tezi (*DJN*, VII.2.5), popülist sonuçlar için çok elverişli olan ortak teamülü ortadan kaldırır: yüksek otoritenin karşılıklı anlaşma tarafından bir şekilde devredilmesi gerektiğini.

İkincisi, hükümdar ve tebaanın karşılıklı yükümlülük altında buldukları düşünüldüğünde, aralarındaki kurucu yönetim ilişkisi nasıl tanımlanmalıdır ki meşru bir “isyan mazereti” sunmasın? Grotius’u çok yakından takip eden Pufendorf, egemen ile tebaanın ilişkisinin efendi ile hizmetkarın veya baba ile gönüllü olarak evlat edinilen çocuğun ilişkisine benzediğini savunur; bu anlamda hükümdar, tebaanın ne yapacağını tanımlama ve müşterek güvenlik meselelerinde bunu yapmaya zorlama otoritesine sahipken, tebaa böyle bir otoriteye sahip değildir (*DJN*, VII.2.10; *DOH*, II.9.4; Grotius, *DJB*, I.3.6-10). Yükümlülük karşılıklı olmasına rağmen, tabiiyet tek taraflıdır: Sivil otorite hesap vermez (II.9.2). Bu efendi-hizmetkar ilişkisinin halk egemenliğini ve Grotius’un amansız bir eleştiriye tabi tuttuğu diğer kuramı yerinden etmesi amaçlanmıştır: Ne hükümdar ne de hükmedilenler egemendir, bunun yerine bir “karşılıklı tabiiyet” ilişkisi içinde bulunurlar (federal, karma veya dengeli yönetim dahilinde; Grotius, *DJB*, I.3.9). Aslında, “tebaa” ve “yurttaşı”



birbirinin yerine kullanarak ve yurttaşlığı kullukla eşitlerken Pufendorf'un amacı, yurttaşların tanım gereği şu veya bu şekilde siyasi otorite veya siyasi özgürlük sahibi oldukları bu erken dönem modern geleneği bütünüyle silmektir (II.6.13; *DJN*, VII.2.20; Skinner 1989).

Bunun ardından Pufendorf, tebaalarını koruma, adaleti icra etme ve devleti koruma yükümlülüğünü ihlal eden bir hükümdara karşı yurttaşların direnebileceği koşullar olup olmadığını sorar (*DJN*, VII.8.4). Yurttaşlar ya öldürülmek dahil olmak üzere hükümdarlarının verdiği zarardan kaçmalı ya da bunları sessizce kabul etmelidir ve hükümdarları tarafından talan edilen, tecavüz edilen veya katledilen masumlara yardım edemezler (*DJN*, VII.8.5; *DOH*, II.9.4). Üstelik devletin menfaatleri veya mecburiyetleri doğrultusunda adaleti geçersiz kılan bir hükümdara da direnemezler (*DJN*, VII.8.6).

Bununla birlikte, yine Grotius'u takiben, tiranlık özelinde bir istisnaya izin verir: "Bir halk, prensinin aşırıya varan ve adaletsiz şiddeti karşısında kendisini savunabilir" ve başarılı olduğu takdirde yeni bir hükümdar tesis edebilir, tıpkı bir hizmetkarın da böyle bir efendiye direnebileceği gibi (*DJN*, VII.8.7; Grotius, *DJB*, I.4.7). "Bir halkın veya bireylerin" bu eylemi, halk egemenliği ve karşılık tabiiyet kuramcılarının yaptığı gibi siyasi otoritenin icrasıyla karıştırılmamalıdır, sadece öz savunma ödevi olarak görülmelidir (I.5'ten türetilir). Diğer taraftan, kraliyet egemenliği kuramcıları da halkta siyasi otorite bulunmamasının halkı savunmasız bıraktığı sonucuna varmakta hata ederler, nitekim ilk sözleşme taraflarının "üstlerinin adaletsiz şiddetini silahla defetmektense her koşulda ölmeyi seçme ağırlığının tamamını üstlenmek istedikleri" varsayılmaz (*DJN*, VII.8.7). Bu zekice bir çözüm olmakla birlikte, İngiliz radikallerin Grotius'un benzer argümanından istifade edebilmeleri gibi, öz savunma dayanağıyla açık uçlu bir "isyan mazereti" sağlıyor görünmektedir (örneğin Barbeyrac, VII.8.7 için notunda Pufendorf'u Sidney ve Locke ile ilişkilendirmektedir). *DOH*'nin hiçbir yerinde bulunmamasının nedeni bu olabilir.

Pufendorf'a göre güçlü ve insicamlı bir devlette, birleşik ve merkezi bir iktidar ve otorite düzenlemesi olmalıdır. Bu, "muntazam" bir devlettir (II.8.; *DJN*, VII.5.13). Buna sahip olmayan devletler "gayrimuntazam" olup bu nedenle zayıf, insicamsız ve düzensizliğe meyillidir (II.7.9, II.8.12; Denzer 1976). Bu normatif karşıtlık, sırasıyla, hesabına çalıştığı ve yazdığı mutlakiyetçi, birleşik ve modern devletleri kuranların temerküz politikalarını meşrulaştırmaya ve başlıca karşıtlarının (karma, dengeli ve federal siyasi otorite düzenlemesini savunanların) politikalarını "gayrimuntazam" olarak

damgalamaya hizmet ediyordu. Bu karşılıklı tabiiyet kuramcıları, siyasi otoriteyi her biri örtüşen şekillerde ve karşılıklı tabiiyet içinde bulunan monarşi ve çeşitli temsil organları arasında dağıttıklarından, Grotius ve Pufendorf'un egemenlik prensibini, yani siyasi iktidarın bir yerde bulunduğu ve hesap vermediği prensibini reddederler (II.9.1-3) ve devlet kavramını hükümetten bağımsız bir varlık olarak kabul etmezler. Bu nedenle, kuramlarının Pufendorf'un siyasi söz dağarcığıyla ifade edilebildiği tek yer, artık, aşağılayıcı ve bozucu bir kategori olan gayrimuntazam devletler kategorisidir.

Gayrimuntazam devletler hakkındaki bölüm (II.8.12), *DJN*, VII.5.12-15'te karma ve dengeli hükümete karşı uzun bir argümanın damıtılmış halidir. Aristoteles'in bu geleneğin kurucusu olarak kabul edildiğini teslim ederek, Aristoteles'in karma siyasi otorite kuramcısı olmak yerine, Pufendorf'un da bizzat ilerlediği üzere, birleşik egemenlik çerçevesinin arka planında sağlıklı ve sağlıklı hükümet biçimleri ve idare türleri arasındaki çeşitlenmelerin kuramcısı olduğunu söyler (II.8.3.-11). Aristoteles'in zamanından itibaren sahne hazırlığının bir parçası olarak son derece tartışmalı olan yüksek otorite kavramını tartışmanın arkasına yerleştirmek suretiyle, karşıtları da bunu kabul ediyormuş gibi gösterir; tıpkı aynı kavramın mutlak ve sınırlı hükümet tartışmasının arka planına yerleştirildiğinde herkes tarafından kabul edilmiş görünmesi gibi (II.9.5-6). Fakat aslında, karşıtlarının itiraz ettikleri ve örtüşen karşılıklı tabiiyet ile sınırlandırıp dengelemek istedikleri tam da bu yüksek otorite kavramıydı (*DJN*, VII.5.13'te eleştirilmiştir). Pufendorf'a göre bu, başlıca örneği tarihe karışan Alman İmparatorluğu olan düzensizliğe ve kadim savaşçı soylular sistemine davetiye çıkarır ki bunların bağımsızlığı monark tarafından kırılmalıdır (*DJN*, VII.5.15, ref. *DSI* ve VIII.4.15-30). Bununla birlikte, ihtiyatlı ve iyicil egemen, ilk sözleşme taraflarınca üzerine konan sınırlamalara saygı duyarak bilge ve hakkaniyetli yurttaşlarının tavsiye ve istişareleri doğrultusunda yönetir.

Leibniz'in Hobbes'un kuramına getirdiği yorumda olduğu gibi, Pufendorf'un devletin kuruluşu kuramının etkisi, karşıtlarının görüşlerinin ve savundukları siyasi teşekküllerin neredeyse tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Uzak bir doğa durumunda atalar tarafından kurulan "muntazam" devletlere dair cazip bir tablo sunarak, bu merkezileşmiş ve anormal devletleri, 17. yüzyılda birbirinin içine geçmiş, karmakarışık ve örtüşen "gayrimuntazam" siyasi otoritelere askeri karşıtlıkla konsolide etmenin gerçek mücadelesini gözlerden saklamıştır. Bu gayrimuntazam siyasi düzenlemeler, Avrupalıları yüzyıllar boyunca yönetmiş ve muntazamlaştırma süreciyle tamamen ortadan

kaldırılmamışlardır. Avrupa'nın en birleşik devleti olan Fransa dahi Hobbes ve Pufendorf'un öne sürdüğü, gerçekçi olmayan devlet temsiline yaklaşamamıştır (Leibniz 1677).

Son olarak, hükümdarın ödevi “halkın güvenliğini” sağlamaktır ve bunu başarmak için devletin yararını kendi yararının üzerine koymalıdır (II.11.3). Pufendorf, hükümdarın görevini yeni Stoacı “haysiyet ve sükûnet (veya barış)” terimleriyle yeniden tarif eder (II.7.2). Bir devlet dahilinde sükûnet, doğa durumunda bulunmayan dört güvenlik boyutundan oluşur: Adaletin idaresiyle can, vücut ve mal güvenliği (II.7, II.11); “saf ve samimi Hristiyan öğretisinin” korunması ve desteklenmesiyle ruhların güvenliği (II.11.4); ticari politikalar ve engellilere yönelik yardımla maddi esenliğin güvenliği (II.11.11) ve hükümdarın paye dağıtımıyla öz saygı ve itibar güvenliği (II.14). Hükümdarın, I.3 ile I.7’de analiz edilen nankörlük ve düşmanlıktan kaçınmak istiyorsa yurttaşlarına daima onların haysiyetine saygı göstererek muamele etmesi ve payeleri uygun şekilde dağıtması gerektiğinden, sonucusu bilhassa önemlidir (II.14.15-16; *DJN*, VIII.4).

Hükümdar; diplomasi, ittifak kurmak, savaşa hazırlanmak ve savaşmak suretiyle halkını dış saldırılardan korumakla da mükelleftir (II.16, II.17). Devletler, birbirleriyle doğa durumunda olduğundan, dostane devletlerin düşman olmaları, barışın savaşa dönüşmesi ve dolayısıyla barışta dahi savaşa hazırlanmak gerektiği beklentisiyle iyicil hareket etmekten ziyade savunma odaklı hareket etmek zorundadır (II.1.11). Bu nedenle egemen, “barışın erdemlerini” desteklemeye ilaveten, “savaşın erdemlerini” de beslemelidir (*DJN*, VIII.4; *DOH*, II.11.13): Zorunlu askeri eğitimle cesareti güçlendirmeli, yeterli gelire kalıcı bir askeri teşekkül kurmalı ve ekonomi ve refah politikalarını, devletin genel gücünü komşularına nispeten artıracak şekilde organize etmelidir (II.11.3, II.11.11, II.18.4; erken modern dönemde devlet inşasının bu yönleri için bkz. McNeill 1982). Bunun sonucunda, devletlerin hükümdarları, devletler arası sistemin sebep sonuca dayalı kısıtlamaları nedeniyle, yurttaşların dışa dönük eylemlerini savaş beklentisinin lojistik taleplerine göre düzenlemek zorunda kalırken, aynı zamanda sosyalliği sağlama almak için gereken farklı düzeni baltalamaları da gerekir.

Pufendorf, 30 yıl süren savaş ve güvensizlik problemini çözmek, devletler arasında silahlı barış ve devletler dahilinde sosyallik çağını başlatmak için bu karmaşık sistemi öne sürmüştür. Montesquieu'nün kısa bir süre sonra gözlemleyeceği kusuru öngörememiştir: Bu sistem, devletler arasında, nihayetinde korumak için tasarlandığı yaşamı yıkıma uğratabilecek olan askeri,

siyasi ve ekonomik bir yarışa yol açmaktadır (Montesquieu 1989: 13.17). Bundan kaynaklanan, tüm yaşam biçimlerinin güvencesizliği şimdi mevcut çağın problemidir. Giriş bölümünde önerildiği üzere, bu problematik durumu anlamamanın bir yolu, Pufendorf'un eserlerini ve bu durumu sürdürmeye devam eden siyasi düşünce ve eylem rejiminin kurulmasında oynadıkları büyük rolü çalışmaktan geçer.

## KAYNAKÇA

- Barbeyrac, Jean, 1729Samuel Pufendorf, *On the law of nature and nations*, 4. Basım, çev. Basil Kennet, notlar ve “Historical and critical account of the science of morality”, Jean Barbeyrac (Londra)
- 1820Samuel Pufendorf, *Les Devoirs de l’homme et du citoyen tel qu’ils sont prescripts par la loi naturelle*, çev. Jean Barbeyrac, “le jugement de Leibnitz” ile (Paris: Janet et Cotellet)
- Beckmann, Nicolaus ve Josua Schwartz [*Index of certain novelties which Herr Samuel Pufendorf in his book On the law of nature and nations published at Lund against orthodox principles*, 1673] *Index quarundam novitatum quas dñus Samuel Puffendorff libro suo De iure naturali et gentium contra orthodoxa fundamenta Londini edidit* (Griessen)
- Carmichael Gershom, 1985*On Samuel Pufendorf’s De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1769), ed. John N. Lenhart, çev. Charles H. Reves (Cleveland: Case Western Reserve University Printing Department)
- Cudworth, Ralph, 1731*Treatise concerning eternal and immutable morality*, 1731 (New York: Garland Press, 1976)
- Denzer, Horst, 1972*Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf* (Münih: C. H. Beck)
- 1976Samuel Pufendorf*Die Verfassung des deutschen Reiches*, notlarla çev. Horst Denzer (Stuttgart: Reclam)
- Derathé, R., 1970*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2. Basım (Paris: J. Vrin)
- Döring, Detlef, 1988“Samuel Pufendorf (1632-1694) und die Leipziger Gelehrtenesellschaften in der mitte des 17. Jahrhunderts,” *Lias*, 15, I, s. 13-48.
- Dreizel, Horst, 1971“Das deutsche Staatsdenken in der frühen Neuzeit,” *Neue Politische Literatur*, 16, s. 256-71
- Goyard-Fabre, Simone, 1989“Pufendorf, adversaire de Hobbes,” *Hobbes Studies*, 2, s. 65-86.