

Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları

Toros Güneş ESGÜN¹



¹ Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy,
(ORCID ID: 0000-0003-3368-9679)

Özet

İnsan etkinliğinin yerküre üzerinde ayak basmadığı ve tahrip etmediği hiçbir bölgenin kalmadığı, bilim insanlarınca antroposen (insan çağı) olarak adlandırılan yeni jeolojik çağda, doğal felaketler de tarihin hiçbir döneminde görülmediği kadar toplumsal yaşamı belirlerken, insanın doğa ile ilişkisini, onun karşısındaki kudretini de kırılganlığını da yeniden tartışmalı hale getirdi. Dünyanın sonunun gelme olasılığının sıkça dile getirildiği bu dönemde Hegel'in felsefesi, "tarihin sonu" düşüncesi ve doğa-tin ilişkisi bakımından sıkça ele alındı. Peki Hegel'in sona dair fikirlerini antroposen kavramsallaştırması ile birlikte düşünebilir miyiz? Hegel'de "ikinci doğa"yı ilerleten mücadele alanı olarak politika, tarihin sonundan sonra "birinci doğa" ile nasıl ilişkilenebilir? Hegel'in düşüncesi çağımıza dair adlandırma tartışmalarına nasıl bir yanıt sunabilir? Bu sorular çerçevesinde çalışmada Hegel'in doğa ve tin arasında kurduğu ilişki Jena dönemi yazılarından son dönem eserlerine kadar takip edilerek antroposen üzerinden tartışılacak, aynı zamanda antroposen adlandırmasına yönelik eleştirilerden doğan kapitalosen kavramsallaştırması Hegel ile düşünülmeye çalışılacaktır. Problem bağlamında Kojève ve Žižek'in Hegel yorumları, anti-diyalektik ve diyalektik hat olmak üzere iki ayrı hatta ayrılarak birbirleriyle tartışmaya sokulacak, böylelikle felaketleri mesele eden yeni bir politikanın Hegel'den ilham alabilecek teorik temellerine dair bazı savlar dile getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hegel, antroposen, kapitalosen, tarihin sonu, dünyanın sonu, tin-doğa ilişkisi, diyalektik.

Catastrophes of the Spirit: Hegel and the Controversy on Anthropocene/Capitalocene

Abstract

In this current geological epoch, entitled as anthropocene (human age) by scientists, when there is no single area where human activities cross over and lay waste left, when natural catastrophes designate the social life so much so that any period of the world history has seen, a discussion about the relationship between human beings and the nature, especially human beings' power and precarity in the face of nature, came to the forefront. In the recent climate where the continual verbalization of the possible end of the civilization is at stake, Hegel's philosophical thought was prominent with respect to his reflections on "the end of history" and the liaison between nature and spirit. In this respect, can we think Hegel's ideas on "the end" with the notion of anthropocene? How the politics which cultivates the "second nature" as an arena of conflict can be related to the "first nature" after the end of the history? What kind of response Hegel's philosophical thought offer to the discussion about how to denominate this period? In this article, with respect to these questions, the aim is to discuss anthropocene following Hegel's works from Jena period till later works, and to question the possibility of thinking "capitalocene" which is emerged because of the criticisms on the denomination of anthropocene as an alternative in Hegelian thought. In this frame, the commentaries of Kojève and Žižek on Hegel will be discussed with one another following two different lines of thoughts as anti-dialectics and dialectics, in order to make claims about a new political way of thinking concerning the calamities gaining inspiration from Hegel.

Keywords: Hegel, anthropocene, capitalocene, th end of the history, the end of the world, spirit-nature relation, dialectics.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Toros Güneş ESGÜN

Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy

E-mail / E-posta

tgesgun@hacettepe.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

April 22, 2022/22 Nisan 2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 22, 2022/22 Mayıs 2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Esgün, T. G. (2022). Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 27-56.

Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları

“Dünya tinine en uygun tanım kalıcı felakettir.”

Theodor W. Adorno

Giriş

Felaket öngörülerinde bulunmanın artık “felaket tellallığı” olarak görülmediği, bilakis sıradanlaştığı, hatta doğa bilimlerinden felsefe ve sosyal bilimlere kadar “felaket”in akademik araştırmaların popüler bir teması haline geldiği zamanlarda yaşıyoruz. Dünyanın sonunun gelmekte olduğunun sıkça dile getirildiği, insan ve doğa ilişkisinin krize girdiği çağımızda ekonomik felaketlerle iç içe geçmiş ekolojik felaketler karşısında nasıl bir politika kavrayışı geliştirilmesi gerektiği, politika felsefesinin de günümüzdeki en yakıcı problemlerinden biridir. Bu problem bağlamında birçok filozofun görüşleri yeniden ele alınabilir, fakat pandemi döneminde ve sonrasında belki de en çok Hegel ve onun “tarihin sonu”na ve “dünya tarihi”ne dair tespitleri, günümüzdeki “dünyanın sonu” meselesi bakımından sıkça hatırlandı. Pandeminin artçı etkilerinin en çok hissedildiği 2020 senesinin Hegel’in 250. doğum gününe ve *Hukuk Felsefesi*’nin yayınlanışının 200. yıldönümüne denk gelmesi, 2021 senesinin ise düşünürün 190. ölüm yıldönümü olması vesilesiyle ülkemizde ve dünyada Hegel’in güncelliğine dair çok sayıda yayın yapıldı ve akademik etkinlik gerçekleştirildi.¹ Fakat elbette Hegel’in son yıllarda yeniden tartışılmasının tek sebebi bu yıldönümleri değildi, esas sebep Hegel’in felsefesinin hukuktan demokrasiye, tarihten özgürlüğe, doğadan kültüre kadar pandemiyle beraber daha da kritiklenen problem alanlarına yönelik birçok cevap sunmaya devam etmesiydi. Pandemi, bu sorunlar arasından özellikle doğayla ilişkimizin krizini ve dünyanın sürekliliği problemini daha da acil kıldı. İnsan türünün hastalık yoluyla yok olma tehdidi, türsel varlığın korunması, insan-doğa ilişkisi gibi problemleri, “belirsizlik”, “risk” ve “gelecek” gibi kavramları her zamankinden de düşündürücü hale getirdi. Yine pandemiden önce iklim krizinin iz düşümü olan orman yangınları, seller, vb. doğal felaketlere dair bir farkındalık geliştirilmiş olsa da, bu felaketleri sadece dünyanın belli coğrafyalarını farklı

zamanlarda etkileyen arızı felaketler olarak değerlendirmektense her birini bütünsel bir sürecin parçası olarak gören tahayyül, virüsün küresel çaptaki yayılımıyla açığa çıktı. Tekil, kestirilemez fakat devamı geleceği tahmin edilen felaketler, “dünyanın sonu”na doğru götüren bir silsilenin adımları olarak okunmaya başlandı. Doğa bilimleri felaketlerin öngörülmesi, önlenmesi veya etkilerinin nasıl azaltılabileceği konularında araştırmalar yürütürken, sosyal bilimler, toplumsal varlığımızın bu felaketlerle sürekli dönüştüğü tespitinden hareketle, felaketlerin ekonomik, sosyolojik ve psikolojik etkilerini araştırmaya yöneldi. Felsefe alanında da günümüz filozoflarının krizi ve yaşanan yeni dönemi anlamaya yönelik tartışmalarında felsefe tarihine bakarken, Butler’dan Žižek’e, Malabou’dan Honneth’e kadar birçok filozof Hegel’in geri dönüşünü tartıştı. Peki neden özellikle Hegel?

Hegel’in güncelliği, düşünürün doğa-tin arasında kurduğu ilişki üzerinden geleceğin belirsizliği meselesine ve felaketlerle hesaplaşacak bir politika kavrayışına yönelik yanıtlar sunmasından kaynaklanır. Butler’ın işaret ettiği gibi Hegel’in hep geç gelen felsefesi bize “hangi zamandayız?” sorusunu sordururken, geriye dönüp Hegel’e bakmak bizi ileri bakmaya götürür (Butler, 2021, s. 43). Zamanımızı tanımlamak için çoktan geçmiş olmaya başlamış bir şimdiyi düşünmek, Hegel’in öğrettiği bir alışkanlıktır. Bu yüzden bugün felsefeyi diğer bilimlerle kesiştiren çağ adlandırma tartışmasında da Hegel önemli bir adrestir. Kimi bilim insanları dünyanın sonuna yaklaşmakta olan, “felaketler çağı” olarak çağımızı *antroposen* olarak adlandırırken ve büyük ölçüde kabul görmüş bu adlandırmanın politik sonuçlarına yönelik eleştiriler yaygınlaşırken son senelerin ekoloji, felsefe ve politikayı birleştiren en harlı tartışması karşımıza tam da “nasıl bir zamanda yaşıyoruz?” sorusu üzerinden çıkmaktadır. Yaşadığımız durumu nasıl adlandırdığımız, neyi tespit ettiğimiz, neyi eleştirdiğimiz ve neyi değiştirmek istediğimizle paralel olarak şekillendiği için, tarihsel dönüşümlere dair her kavramsallaştırma aynı zamanda politikaya yön verir. Tarihi bir bütün olarak momentlerle aşamalandıran Hegel, bugün bu adlandırma karmaşasına yanıt sunabilmesi bakımından da günceldir. Bu çalışmada da öncelikle çağımıza dair yeni bir adlandırma olan *antroposen*’in ve ona alternatif olarak getirilen adlandırmalardan bir tanesi olan *kapitalosen* adlandırması etrafında şekillenen tartışmanın ana hatlarını ortaya koyduktan sonra, Hegel’in “tarihin sonu” fikrinin günümüzdeki “dünyanın sonu” fikri ile ilişkisini ele alarak Hegel’de tin-doğa ilişkisinin en önemli yapıtları boyunca ele alınma biçiminin nasıl dönüştüğünü, “ikinci doğa” olarak dünya tarihi kavramsallaştırması ekseninde takip edecek, üçüncü olarak Hegel’in “son”

kavrayışını Kojève ve Žižek'in Hegel yorumları üzerinden tartışarak, *antroposen*'e alternatif olarak getirilen *kapitalosen* kavramsallaştırmasının Hegel ile beraber nasıl değerlendirilebileceğini soracağız. Tüm çalışmanın arka planında tin-doğa arasındaki diyalektiğe dair hem Hegel'in kendi yapıtlarında hem de günümüz *antroposen/kapitalosen* tartışmalarındaki kavrayış farklılığının yarattığı gerilimi açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu bağlamda çalışmanın hedefi günümüzde felaketleri düşünen farklı bakış açılarını Hegel'den hareketle "diyalektik" ve "anti-diyalektik" olmak üzere iki hat üzerinden ele alarak, günümüz felaketlerine yönelik yeni politik kavrayışlara ilişkin eleştirel bir tartışma sunmaktır.

Çağı Adlandırmak: *Antroposen* vs. *Kapitalosen*

İnsanlık tarihi boyunca geçmiş çağlara ilişkin çeşitli adlandırmalara özellikle dinsel ve mitolojik anlatılarda rastlansa da, yaşanılmakta olan çağı, şimdiden geleceğe uzanan bir akış içerisinde adlandırmak felsefede ilk olarak 18. yüzyılda Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metni ile söz konusu olmuştur. Foucault'nun saptadığı gibi Kant, yazısını tarihle refleksiyon içinde ve tekil/benzersiz bir momentin analizi üzerine kuran ilk filozoftur. Kant'ın tarih içindeki farklı bir moment olarak "bugün"e dair refleksiyonu, aynı zamanda Kant sonrası belirleyen modern bir tutumu temsil eder (Foucault, 1990, s. 41). Tarihin Aydınlanma'nın iyimser ilerlemeciliğinden farklı olarak geçmişten bir kopuş ile ve krizlerle anılması 19. yüzyıldaki tarihsellik bilinci ile söz konusu olacaktır. Birçok 19. yüzyıl düşünürü kendi çağlarını adlandırırken "kriz", "son", "yozlaşma", "çöküş" gibi bu kopuşu yansıtan adlandırmaları kullanır. İster ilerlemeci iyimserlikten, isterse modernitenin bunalımından türesin, kimi yorumculara göre özellikle Fransız İhtilali'nden sonra yaygınlaşan *chrononym* denilen bu zamansal adlandırmalar, 19. yüzyılı adlandırmak söz konusu olduğunda *fin-de-siècle*, *Vormärz*, *Hungry Forties*, *Belle Époque* gibi adlandırmalarla çeşitlenmiştir (Kalifa, 2016, s.4). Aynı çağa dair, sözgelimi hem yoksulluğu hem refahı anlatabilen farklı adlandırmalar hep politik tahayyüllerin yansımaları olmuşlardır. Bu yüzden *chrononym*'lerin kendileri de "toplumlar tarafından üretilen ve anlam ile bilgi meseleleriyle yüklenen terimlerdir" (Kalifa, 2016, s. 5).

Elbette çağlara dair adlandırmalar sosyoloji, antropoloji gibi diğer tarihsel bilgi alanlarında da, jeoloji, biyoloji, fizik, kimya gibi doğa bilimlerinde de yaygın olarak karşımıza çıkar. Sosyal bilimlerin *chrononym*'leri ile doğa bilimlerinin *chrononym*'leri arasındaki en önemli fark, ilkinin insanın yerküredeki varlığının başlangıcından itibaren sürekli kendini

yeniden üreten kültürel yaşamın tarihiyle ilgilenmesi, ikincisinin ise dünyanın oluşumundan itibaren, insanın yeryüzündeki varlığından çok önceki ve hatta varsayımsal olarak insanın dünyadaki varlığının sona ermesinden sonraki dünyayla da ilgilenmesidir. Dünyanın oluşumunu ve geçirdiği çağları yerküre üzerinden inceleyen jeoloji bilimi içinse dünyanın ömrü boyunca işleyen *paleozoik*, *mezozoik*, *senozoik* gibi farklı zamansal adlandırmalar söz konusudur ve bu zamanlar da kendi içlerinde yerkürenin geçirdiği evrime göre farklı dönem ve bölümlere ayrılmıştır. İçinde bulunduğumuz *holosen* çağı ise son on bin yıldan günümüze kadar sürmekte olan son çağın adıdır. Fakat 2000 yılında kimyager Paul Crutzen bu son çağa yeni bir *chrononym* önerir: “Artan fosil yakıtları, tarımsal aktiviteler, ormanların yok olması ve yoğun hayvancılık, özel olarak da sığır çiftlikleri, iklim açısından önemli olan sera gazlarının atmosferdeki salınımının artması” gibi faktörler sebebiyle *holosen*’in son iki yüzyıl yılını “antroposen” yani “insan çağı” olarak adlandırmanın daha uygun olduğunu öne sürer (Crutzen, 2006, ss. 15-16). Buna göre küresel ısınmanın ve iklim değişikliğinin yeryüzündeki ve atmosferdeki insan aktivitelerinin bir sonucu olduğu bilimsel araştırmalarla kanıtlanmıştır ve jeolojik çağı tamamen etkileyen bu yoğunluk 18. yüzyıl sonu ile tarihlendirilmiştir (Crutzen, 2006, s. 16).

Geçtiğimiz on senede ülkemizde ve dünyanın birçok başka coğrafyasında eskisinden daha yıkıcı şekilde gerçekleşen orman yangınları, seller, vb. doğal olaylara dair bilim insanlarının açıklamalarında bu felaketlerin, yeni salgınlar da dahil olmak üzere bundan sonra da istisnai olmayacağı, önümüzdeki yıllarda tekrarlanmaya ve muhtemelen şiddetlenmeye devam edeceği, gıda ve su krizini tetikleyeceği vurgulandı. Uluslararası düzeyde politik kurumlar iklim zirveleriyle bu meseleye odaklanırken, sivil toplum kuruluşları ve toplumsal hareketler tarafından bu sürece dair politik bir karşı çıkış örgütlenmeye başlandı. Hatta büyük sermaye grupları dahi “ekolojik duyarlılık” ile iklim krizine karşı tavır takınma yarışına girdi. Neredeyse herkesin yaklaştığı konusunda hemfikir olduğu gelecekteki felaketleri ve son yıllarda yaşanmış felaketleri insanlık tarihindeki diğer doğa felaketlerinden ayıran en önemli unsur ise sadece nedenlerinin insan edimleri olması değil, aynı zamanda sonuçlarının da insan toplumsallığını önceki dönemlerden çok daha yoğun şekilde etkilemesi oldu denilebilir: Felaketlerin sosyolojik, psikolojik ve ekonomik sonuçları doğanın bütünüyle nesneleştirildiği çağımızda teknolojiyle ve şehirleşmeyle çok daha mekanikleşen gündelik yaşamın rutininin

nasıl sekteye uğradığını, yoksulluğun ve toplumsal eşitsizliğin ne denli katmerlendiğini gözler önüne serdi.

Yerküre üzerinde insan etkinliğinin etkilemediği hiçbir alanın kalmadığı *antroposen*'in bu zararlı etkilerine karşı nasıl mücadele edilebileceği problemine Crutzen'in ve diğer birçok bilim insanının önerisi, insanın yerküre üzerindeki etkinliğinin artık geri döndürülemez bir süreci başlattığı ve umut edilebilecek olanın insanın doğa üzerindeki etkisinin dengeli ve doğadaki diğer türlere faydalı olacak şekilde dönüştürülmesi olarak ifade edilir. Bu tür bir kavrayışı "insanmerkezci" olduğu gerekçesiyle eleştiren post-hümanizm ise *antroposen*'den çıkışı, adlandırmanın kendisindeki *antropos*'un aşılmasında bulur. Böylelikle de "yaşam mefhumunun insandan -*antropos/bios* karşıtlığından- *zoe*'ye doğru genişletilmesi" ve insan dışı canlılarla yeni bir etik ilişkinin kurulması gerektiğini savunur (Çelik, 2019, s. 148). Bu tartışmada en dikkat çekici teorilerden biri ise *antroposen* adlandırmasını post-hümanistlerin savladığı gibi "insanmerkezci" olduğu için değil, bilakis insanlığı temsil etme iddiasında olan, fakat aslında insanlık içindeki bir azınlığı temsil eden egemen sınıfın faillerinin üzerini örttüğü gerekçesiyle yanlış bularak *kapitalosen* adlandırmasını öneren bilim insanlarına aittir. Jason W. Moore'a göre felaketlerin esas nedeni soyut bir insanlığın yerküre üzerindeki artan etkinliği değil, insanlığın içindeki egemen sınıf olarak burjuvazinin ve hakim ekonomik sistem olarak kapitalizmin aşırı üretim ve aşırı tüketim hırsları, "küresel birikimin temelini oluşturan karşılıksız emek"tir (Moore, 2021, s. 6). Bu yüzden çözüm, kapitalizm eliyle bu döngüyü tersine çevirmek değil, Marx'ı hatırlayarak ekonomik sistemde yapısal bir dönüşüm yaratmaktır: "Günümüzün problemi Antroposen'in yürüyüşü değil, Kapitalosen'in sonudur. Gerçek, insanlığın 'doğanın büyük güçleri üzerindeki ezici baskısı' değil, daha ziyade kapitalizmin, ucuz doğa stratejisini tüketmesidir" (Moore, 2017a, s. 29).

Dolayısıyla tüm dünyayı etkileyen felaketler çağını *antroposen* olarak değil, *kapitalosen* olarak adlandırmanın hem kapitalizmin sonunu düşünmek bakımından hem de felaketlerin önüne geçmek bakımından sahici bir alternatif oluşturabileceği dile getirilmektedir. Moore'un tespitinin Crutzen'in *antroposen* adlandırmasıyla benzerlik taşıdığı nokta ise; ister *antroposen* ister *kapitalosen* densen, yerkürenin ekolojik dengesini bozan insan etkinliğinin yoğunlaşmasının 18. yüzyıl sonu, 19. yüzyıl başıyla tarihlendirilmesidir: Tam da

chrononym'lerin çoğaldığı, Hegel'in de tarihin sonu tespitiyle diğer çağlardan farklı bir dönemin doğum sancıları işittiği geçiş dönemi!"

Hegel, henüz içindeyken kendi çağının büyük bir dönüşüm çağı olduğunu ve tarihin sonraki yüzyıllarda başka bir yöne akacağını öne süren tek filozof değildi: Nietzsche'den Marx'a kadar birçok düşünürde de bu tespitin izlerini bulmak mümkün. Fakat Hegel'in düşüncesini özgün kılan, bu çağın tinin ereğine ulaştığı, ilerlemenin nihayete erdiği bir aşama olarak görülmesiydi. Peki Hegel, "tarihin sonu"ndan bahsederken gerçekten bir "son"dan mı, hatta "dünyanın sonu"ndan ve gelecekteki doğal felaketlerden de mi söz ediyordu, yoksa tinin doğa ile mücadelesinin sonlandığı ve zaferin tinin hanesine yazıldığı, geriye dönük bir olumlama uğrağını mı kastediyordu? İnsanın çağa adını verecek kadar muzaffer olacağı bir *antroposen* dönemini mi öngörmüştü? Yoksa tam aksine, bu sözde zafer uğrağından sonra diyalektik hareketin farklı şekilde süreceği, yeni bir dünyanın ve yeni bir tarihin başlangıcını mı kastetmekteydi? Hegel yorumcuları arasındaki en tartışmalı meselelerden biri olan bu meseleye ilişkin kimi yorumcular Hegel'in basitçe olumsuzlamanın kapandığını değil, doğa-tin arasındaki ilişkinin tersine dönmeye başlayacağını işaret ettiğini öne sürer. Bu perspektiften bakıldığında Hegel, zamanımıza yönelik *antroposen chrononym*'üne temel oluşturacak bir tin-doğa ilişkisi sunmuş olur; tinin doğayı olumsuzlaması, *antroposen*'de olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak karşımıza çıkar ve doğa tini masseder veya onunla iç içe geçer diyebilir miyiz? Zwart'ın yanıtı, Hegel'deki insan-doğa arasındaki bu diyalektiğin, her ne kadar sonrasında insan tarafından kontrol altına alınacak olsa da temelde insan etkinliğini belirleyen yerküre kuvvetlerini baz aldığı için düşünürü *antroposen*'in krizine diyalektiğin ilerletilmesi koşuluyla yanıt sunan, fakat *antroposen*'i değil, daha ziyade *pre-antroposen*'i anlatan bir düşünür olarak adlandırılabilmemize olanak sağladığıdır:

...Hegel'in kendisi henüz bir *antroposen* düşünürü olmasa da, onun diyalektiğinin şu anda tehlikede olanın ne olduğunu dile getirmemize izin verdiği ileri sürülebilir. Her şeyden önce, *antroposen* koşulları altında, dünyevi süreç artık bitimsiz ya da özerk olarak görülemez. Yaşamın zemini ve toprağı artık süreksiz ve hatta yaşanamaz hale getirilebilir. Bu farkındalığın, *antroposen*-tartışması biçiminde şekillenen, gezegensel bir öz-farkındalık biçimi haline geldiği tartışılabilir. Sanki yok olma olasılığı karşısında, Dünya artık gezegensel bir 'özne' (refleksiyon yapma ve uyum sağlama yeteneğine sahip) haline geliyor (Zwart, 2017, s. 9).

Zwart'ın Hegel'i *antroposen* tartışmaları ekseninde yorumlarken kerteriz aldığı diyalektik kavrayış, Nick Mansfield ve Timothy Morton gibi isimler tarafından "modası geçmiş bir bakış"

olarak görülür ve Hegel'in doğayı salt alt edilmesi gereken bir hasım olarak konumlandığı ve tarihi salt insan tarihi olarak yorumladığı görüşü savunulur (Aktaran, Zwart, 2017, s. 4). Bu bakışa göre Hegel'in doğayı dışlayıcı bakışı, doğa ile insan tarihinin iç içe geçtiği *antroposen*'i kavramaya yarayamaz. Zwart ise tam tersine *antroposen* travmasına Hegel diyalektiğinin ilerletilmesinin çözüm olacağını söyler. Lumdsen'e göre ise Hegel'in tarihsel ilerleme nosyonu üzerinden bakıldığında *antroposen*, modernitenin kendini gerçekleştirilmesinin sonlandığı durum olduğu için aynı zamanda modernitenin çöküşünü imler, bu bakımdan tüm insanlığın doğayla ilişkisinin çatışmasız şekilde kurulabileceği düşüncesini Hegel'den çıkarmak mümkün olur (Lumdsen, 2018, s. 372). O halde soru Hegel'in diyalektiğinin tarih ve doğa ile nasıl ilişkilendiğinde düğümlenir.

Hegel'i *antroposen* tartışmasıyla "iyi antroposen" argümanı üzerinden ilişkilendiren bir başka yoruma göre ise Hegel, *antroposen*'i felaketler devrinin başlangıcı olarak değil, tersine insanın doğayı istediği gibi biçimlendirebileceği ve kötülüğün tarihin ilerlemesinde aşıldığı bir fırsat olarak gören "iyi antroposen" argümanının *theodise*'sinin mimarıdır (Hamilton, 2015, 234). Hamilton, kökleri Hegel'e dayanan bu argümanın ekomodernler tarafından ekolojik hasarların tinin iyi ereği yolunda göz ardı edilebilir kötülükler olarak yumuşatılmasına ve *antroposen*'in insanın yerküre üzerindeki dönüştürücü gücünün umut vaad eden göstergesi olarak sunulmasına yaradığını öne sürer (Hamilton, 2015, s. 236). Bu kavrayış ne kadar zıt gibi görünse de temelde ilk kavrayış gibi Hegel'in diyalektiği doğa içinde değil, sadece insan tarihi içerisinde işlettiği ve tarih felsefesinde de bu diyalektiğin nihai olumlama olarak sonlandırıldığı görüşünden hareket eder. O halde tartışmada karşımıza çıkan konumları, Hegel'in diyalektiğini *pre-antroposen*'e dahil gören ve onu felaketler çağı olarak *antroposen*'e çözüm sunmak için işlevsel kılan bir bakış ile *antroposen*'i yine felaketler çağı olarak gören fakat onun rastlantısallığını Hegel diyalektiği ile düşünemeyeceğimizi öne süren bakış olarak, bir de bu ikisinin ötesinde *antroposen*'i felaketler çağı olarak değil, bilakis tinin gelişimi olarak gören ve kendini yine Hegel'e dayandırabilen, erekselci kavrayış olarak üç şekilde sınıflandırabiliriz. Her birinde ortak olan 19. yüzyıldan günümüze kadar uzanan bu yeni çağı *antroposen* olarak adlandırmakta uzlaşmalarıdır. Oysa çağa dair bu popüler *chrononym*'ü politik gerekçelerle reddeden ve *kapitalosen* adlandırmasını uygun görenlerin argümanları daha farklıdır. Moore'a göre:

Antroposen, çağımızın en önemli -fakat aynı zamanda en tehlikeli- çevreci kavramı haline geldi. Yalnızca gezegen krizini çok yanlış anladığı için değil, aynı zamanda gezegenin doğasındaki durum değişimlerini açıklarken onların arkasındaki tarihi kendiliğinden mistifize ettiği için. Bu tehlikeyi *antroposenik küresel ısınma* ifadesinden daha iyi kristalize eden bir başka ifade olamaz. Elbette bu muazzam bir tahriftir. Küresel ısınma, soyut bir insanlığın, *antropos*'un başarısı değildir. Küresel ısınma sermayenin en büyük başarısıdır. Küresel ısınma *kapitalojeniktir* (Moore, 2017b, s. 71).

Moore'un temsil ettiği bu yaklaşım, diyalektiği vurgulamakla birlikte temelde Marx'ın tarihsel materyalizmini ekoloji ile bir araya getirme iddiasındadır. Bu bakımdan Hegel diyalektiği tinin diyalektiği iken, *kapitalosen* adlandırmasını tercih eden diyalektik bakış, sermayenin hareketine odaklanır: Böylece dünya tarihi ile sınıf mücadelesi birlikte ele alınır; soyut bir evrensellik yerine kapitalist failiğin dünya ekolojisindeki etkisi eleştirilir.

Post-hümanist düşünürlerden Haraway de *kapitalosen* kavramsallaştırmasına önceleri daha yakın olsa da, hem *antroposen* hem de *kapitalosen*'in her ikisinin de sonlara işaret eden, kendi kendini doğrulayan, fazla kendinden emin adlandırmalar oldukları gerekçesiyle sinik adlandırmalar olduklarını söyler ve bunun yerine *Chthulucene*ⁱⁱⁱ adlandırmasını uygun görür (Haraway, 2016, s. 35). Haraway'e göre tarihi yapan ne insanlar, ne insanların aletleri ne de halklardır, tarih, yerkürenin kendisiyle ve onun üzerindeki varolan "biyotik ve abiyotik kuvvetler"le beraber etkin şekilde kurulduğu için, *antroposen* ve *kapitalosen*'in dramatikliği yerine *Chthulucene*, biyo-çeşitliliğin beraber çalışmasını ve oyununu imler (Haraway, 2016, s. 59). Moore'un *kapitalosen* kavrayışı insan tarihindeki mücadelenin doğa tarihini etkilemesi bakımından diyalektik olmasıyla, Haraway'in *antroposen* ve *kapitalosen* adlandırmalarına dair eleştirisi ise tarihin insansallığını ve olumsuzlamayı dışlaması bakımından anti-diyalektik olmasıyla Hegel ile tartışmaya sokulabilir.

Burada ana hatlarıyla ve sınırlı isimlerle sunulan fakat birçok başka düşünürün de dahil edilebileceği bu *chrononym* tartışması liberal, Marksist, feminist, muhafazakâr, vb. farklı politik konumlanışlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmaya açık olduğu için bugün hala oldukça hareketli bir düşünsel çekişme alanı var ediyor. Bu yorum çokluğunda, hem kendi çağına dair adlandırmaların hem de yeni kavramsallaştırmaların uzmanı olarak Hegel nereye yerleşir ve bize nasıl bir çıkış yolu sunabilir?

Tüm bu adlandırma tartışmalarında kristalize olan problem, Hegel’de doğa tarihi-tin tarihi ayrımının birbirinden kopuk olup olmadığı ve diyalektiğin süreğenliği meselesi üzerinden kavranabilir. Bu yüzden bu probleme vereceğimiz yanıt hem günümüz felaketlerine bakışı hem de bu felaketlere yönelik politika kavrayışımızı yeniden gözden geçirmemize yarayabilir. Söz konusu problem bağlamında ister *antroposen* ister *kapitalosen* adlandırmasını savunsunlar - veya *Chthulucene* vb. daha başka adlandırmaları- tüm yorumcular arasında iki ayrı hat önümüze çıkar: İlki, Hegel’de tin-doğa ilişkisini doğayı diyalektikten dışlayarak salt insan varoluşu üzerinden tartışan ve doğaya dönüşü salık veren Kojève hattı, -bunu “anti-diyalektik hat” olarak adlandırabiliriz-, ikinci olarak tin-doğa ilişkisini tarihin sonuna karşın halen süredenen bir diyalektik kavrayışıyla ele alan Žižek hattı, -bu hatta da vurguyu “felaket kapitalizmi”ne yönelten “diyalektik hat” diyebiliriz. Fakat bu iki hattı Hegel üzerinden karşı karşıya getirmeden önce Hegel’in doğa ve tin ilişkisini nasıl kurduğunu Jena dönemi *Doğa Felsefesi*’nden başlayıp sonraki dönem eserlerine uzanarak takip edecek ve Hegel’in eserlerindeki düşünsel dönüşümü göstererek, bu dönüşümün Hegel’in politika felsefesini nasıl etkilediğini yorumlayacağız.

Hegel’de doğa-tin ilişkisi: “sıkıcı tarih”ten “ikinci doğa”ya

Genç Hegel’in, Aristoteles etkisinin yoğun şekilde takip edilebildiği Jena dönemi çalışmalarında (*Jenaer Systementwürfe II* 1805/1806) ön plana çıkan en önemli temalardan biri doğa felsefesinden tin felsefesine geçiştir: Bu çalışmalarda doğadan tine geçiş, tinin doğadan radikal bir kopuşunu değil, adeta evrimsel bir süreci imler. 1830 tarihli Ansiklopedi’nin *Doğa Felsefesi* bölümünden farklı olarak buradaki doğa felsefesinde henüz yerküre (*Erde*) ile dünya (*Welt*) arasında da bir ayrım söz konusu değildir. Doğa felsefesi mekanik ile başlar, kimya ile devam eder ve organik olan ile sonlanır. Bitkisel organizmadan sonra hayvansal sürecin en sonunda organizmanın hastalığı ve ölümüyle bilinç (*Bewusstsein*) ortaya çıkar: “Hayvan ölür, hayvanın ölümü bilincin oluşumudur. Bilinç, süreçleri kendi içinde taşıyan, kendi kendini analiz edebilen genellik, hayvanın yaşamının yayıldığı mekândır” (Hegel, 1987, s. 160).

Ölüm ile gelen genelliğe dair bilinç, türe (*Gattung*) dair farkındalıktır ve bu farkındalık cinsiyet ayrımı, cinsellik ve üreme ile de ortaya çıkar. Bireyin ölümüne karşın türün çocuklar yoluyla devam etmesi, diğer hayvanlardan farklı olarak insanda bireysel olan ile genel olanın

birleşmesine yol açar. İşte doğa felsefesinden tin felsefesine geçiş de, hayvan ile insan arasındaki bu ayırmada, türe dair bilinci veren genel olan ile bireysel olanın birliğinde ortaya çıkar. Tin felsefesi ise zekâ (*Intelligenz*) ile başlar, irade ve tanınma ile devam eder, hukukun ortaya çıkışından sonra bilim ile kapanır. Fakat doğa ile tin arasındaki süreklilik, tin felsefesinde de devam eder. Dünya tarihi, yerküre tarihinin ve insan tarihinin birliğidir, “tin ise bu birliğe dair bilmedir” (Hegel, 1987, s. 262). Böylelikle Jena döneminde Hegel’in ne tarihin sonundan ne de köle-efendi diyalektiğinden ne de saf olumsuzluk olarak tinin karşısında duran bir doğa kavrayışından bahsettiği söylenebilir. Aksine Hegel, Jena döneminde Bonsiepen’in vurguladığı gibi kendinden önceki felsefedeki tin-doğa düalizmine götüren formel doğa kavrayışını reddeder ve doğayı düşünce ile bağlamaya yönelir (Bonsiepen, 2016, 12). Oysa 1830 tarihli Ansiklopedi’nin doğa felsefesinden tine geçiş ile ilgili bölümlerinde doğa zorunluluğundan özgürlüğe, nesnellikten öznelliğe geçiş olumsuzlama ediminin sırf tine atfedilmesiyle karşımıza çıkar. Doğa kavramı artık, kendisi olumsuzlamayı gerçekleştiremeyen fakat olumsuzun kendisi olan ve olumsuzlanan, “başka olma” (*Anderssein*) ile özdeştir.

Doğa, başka olma biçimindeki ide olarak meydana gelir. Bu ide kendinin olumsuzu veya kendine dışsal olan olduğu için, doğa da bu ide karşısında (ve bu idenin öznel varoluşu, yani tin karşısında) görelilik olarak dışsal değildir, aksine dışsallık, dışsallığın doğa haline geldiği belirlenimi ortaya çıkarır (Hegel, 1986a, s. 24).

Yine de Hegel burada hala düalizme düşmemek için doğanın başkılığını ve dışsallığını onun tine karşıtlığı olarak ifade etmez: Özbilinç ile ilişkisinde doğa soyut genelliktir ve diyalektik hareket sayesinde somutlaşmaya, somutlaştıkça da doğanın içinden insanın ortaya çıkışıyla tine dönüşmeye başlar. Aynı şekilde özel olanın genel olandan ayrı olduğu düşüncesi de Hegel’e göre bir bilinçsizlik durumudur ve doğa ile tin “Tanrı’nın ikili açığa çıkışıdır, Tanrı’nın bu iki biçimlenişi de Tanrı’nın yarattığı ve içerisinde mevcut olduğu mabedidir” (Hegel, 1986a, s. 23). Fakat tüm bunlara karşın Kant’tan beri gördüğümüz bir ayırım olarak doğa zorunluluğunun karşıtı olarak özgürlük fikri Hegel’de insanın özbilinci sayesinde gerçekleşir ve böylelikle tin felsefesi doğayı yok saymasa bile önce geride, giderek de dışta bırakır. Doğa felsefesindeki doğanın başkılığı ve dışsallığı, burada artık tinin hem özne hem nesne olması yoluyla mutlaklaşmasına ve doğanın massedilmesine dönüşür. Doğa, kendinde salt dışsal olan iken, tin kendiyle özdeş olandır ve bu onun aynı zamanda kendi kendini olumsuzlamaya dayalı özgürlüğüdür:

Tinin özü, bu yüzden kavramın mutlak olumsuzluğunu özdeşlik olarak kendinde taşıyan formel özgürlüktür. Bu formel belirlenime göre tüm dışsallığı ve kendi dışsallığını kendi varoluşuna uygun olarak soyutlayabilir, kendisine sonsuz acılar veren bireysel dolayimsızlığının olumsuzlanmasını bu olumsuzlama içinde olumlayabilir ve kendiyi özdeş hale gelebilir (Hegel, 1986a, s. 25).

İşte tarih, bu noktada doğa tarihinin zorunluluğundan farklı olarak insanın “ikinci doğası” haline gelmiş tinsellik içinde kendi kendini belirleyen etkinliklerin gelişimidir. Hegel yine Ansiklopedi’nin *Tin Felsefesi* bölümünde “kişilerin kaderleri nasıl gezegenlerin konumuna bağlı değilse, dünya tarihinin (*Weltgeschichte*) de güneş sistemindeki devrimlere bağlı olmadığını” düşünür (Hegel, 1986b, s.52), dünya tarihi sadece tinin gelişimine bağlıdır. Artık yerküre (*Erde*) ile dünya (*Welt*) birbirlerinden farklı şeyleri imler; biri doğanın diğeri tinin kavramıdır. Yerkürenin geçirdiği evrimle insan tarihini bir araya getirmek ancak batıl bir alışkanlık olabilir. Gün ve yıl dönmeleri, iklim vb. doğanın etkileri tinin içindeki insanı bir ölçüde belirlemeye; ruh, genel doğa yaşamı ile *sympathie* (birlikte duyuş) içinde yaşamaya devam etse bile insan, bu belirlenimlerin üzerindedir ve onlardan azade olmayı ne denli başarır o kadar yetkinleşebilir: “Bu yüzden tinin içinde genel doğal yaşamı yalnızca çok aşağıdaki bir momenttir, kozmik ve tellürik kuvvetlere o hükmeder, tinin içinde onlar yalnızca anlamlı olmayan bir etki yaratabilir” (Hegel, 1986b, s. 53).

Dolayısıyla doğadan tine geçişten sonra tin, doğayı kendi içine almış, özgürlük yolunda ilerleme süreci olarak dünya tarihinde doğa, ilk momentlerde kapsanarak aşılmıştır. Jena döneminde ise doğanın bu şekilde geride bırakılması söz konusu değildir, çünkü doğa, saf olumsuzluk olarak görülmez, aksine olumsuzlamanın olumsuzlaması (*Negation der Negation*) sadece tinin değil, aynı zamanda doğanın da diyalektiğini verir (Bonsiepen, 2016, s. 14). Hegel’in son dönem eserlerine damga vuran, doğanın diyalektik hareketten dışlanışına dair bu düşünsel farklılaşma ilk olarak *Tinin Fenomenolojisi*’nde takip edilebilir ve tarih felsefesi ile hukuk felsefesinde de bu kavrayışın izdüşümleri ve politika felsefesine etkileri görülebilir.

Doğa ile tinin ilişkisinin Jena döneminden farklı olarak bir olumsuzlama ilişkisi şeklinde betimlenişi *Tinin Fenomenolojisi*’nde “Akıl” bölümünün “Doğanın İncelenmesi” (*Beobachtung der Natur*) başlıklı alt bölümünde ve “Özbilinç” bölümündeki efendi-köle diyalektiğinde yeniden karşımıza çıkar. Burada Honneth’in saptadığı gibi Jena dönemindeki etik ve politikayı birleştiren Aristotelesçi ton yerini özbilinçler arası mücadeleye bırakır (Honneth, 2015, s. 112). Hegel burada insanın doğayı kendi bilgisinin nesnesi haline getirişini ele alırken “Hava, Su,

Toprak, İklim” gibi unsurların organik yaşamın belirleyici çevresini ifade ettiğini dile getirir (Hegel, 1989a, s.196). Bitkisel ve hayvansal yaşam bu dışsal etkilerden doğrudan etkilenirken kendi kendisiyle ilişkide kalır ve kendi dışına çıkamaz. Çevresel faktörler hayvanların biyolojilerini ve fiziksel özelliklerini belirler. Bu yüzden her iklim ve coğrafyaya özgü farklı hayvan biyolojileri ortaya çıkar. İnsan ise diğer hayvanlar gibi çevresel faktörlerden etkilendiği halde bu ilişkiyi bir olumsuzlama ilişkisi olarak kavrar. Eş deyişle insan, kendi kendisiyle ilişkide kalmaz, kendi dışına da çıkabilir böylelikle çevresel belirlenimlerden tinselliği sayesinde özgürleşmekle kalmaz, aynı zamanda bu belirlenimleri dönüştürebilir de. İnsanın fiziki varlığı onun tını ile belirlenir, tını fiziki varlığıyla değil.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde doğadan tınına geçişi artık ılımlı ve doğal bir geçiş olarak görmekten ziyade, radikal bir kopuş, iradi bir müdahale olarak ele almaya başlar ve böylelikle doğa ve tını arasındaki mücadele olumsuzlama ilişkisiyle ön plana çıkar. Doğanın, Hegel'de bundan böyle tının dışındaki bir nesneleştirme alanı olarak kavrandığını ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin temelde insanın özbilincini merkeze aldığını söyleyebiliriz, zaten kitap da doğa ile değil, doğrudan bilinç bölümü ile başlar (*Bewusstsein*). Tını ve doğa arasındaki mücadele bilinçler arasındaki mücadeleye evrilerek Jena dönemindeki tanınmada (*Anerkennung*) olduğu gibi iradelerin sevgi yoluyla karşılaşmasından ve birleşmesinden ziyade, ölümüne olan bir kavgada, bilinçler arasında olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla özbilinç gerçekleşmeye başlar. Köle ve efendinin bilinci eşit değildir ve birbirinin karşısında durur, “bu bilinçlerden biri bağımsız ve kendi içindir, diğeri ise bağımsız olmayandır, kendi yaşamı veya varlığı başkası için varolandır” (Hegel, 1989a, s. 150). Her ne kadar daha sonra köle-efendi arasındaki eşitsizlik yurttaşlık ile aşıyor görülse de, insanlar arasındaki ilişkinin kurucu motifi temelde doğanın nesneleştirilmesi ve olumsuzlanması, sonra da kölenin başkılığıdır. Tının genelliği uğruna tarihteki tikellik de olumsuzlanır. Bu düşünce, insanlığın bir kısmının diğerleri üzerinde tını adına güç sahibi olduğu, Hobbesçu egemenlik düşüncesinden ilham alan bir politik tahayyüle doğru Hegel'i sevk edecektir. Bu durumun en keskin işaretleri Hegel'in son dönem eserleri hukuk felsefesinde ve tarih felsefesinde, egemen, tümel ve evrensel olandan farklı sınıfsal tabakaların ve farklı halkların dışlanması şeklinde karşımıza çıkar.

Hegel'in dikkatini doğadaki diyalektikten tının diyalektiğine yönelten, yaşlılık dönemi insan merkezci yaklaşımı onun tarihi de giderek salt insan tarihi olarak görmesiyle sonuçlanır. Fakat “ikinci doğa” olarak tarih, insanlar arasında ilerlerken doğa her zaman insanlar

arasındaki toplanışları da etkilemeye devam eder. Tarih felsefesinde Hegel, insanın ikinci doğasının gelişiminin ve halk tininin çevresel koşullarla belirlenebileceğini ve bu koşullara göre yorumlanabileceğini düşünür. Bu noktada Montesquieu gibi coğrafi ayrımlar üzerinden halk tinlerini birbirleriyle karşılaştıran Hegel'e göre bir halk tini çevresel koşullarla mücadele edebildiği sürece kendi tikelliğinden kurtularak evrenselliği temsil edebilir ve böylece özgürleşebilir. Sözelimi Hegel'e göre Afrika, "tarihsel bir dünya bölgesi" değildir, bu bölgede Asya ve Avrupa'daki gelişim izlenmez, çünkü burası tamamen "doğal tin" tarafından ele geçirilmiştir (Hegel, 1970, s. 129). Bir halkın özgürleşme sürecinin tamamlanması onun doğadan yabancılaşarak "ikinci doğa"sını yetkinleştirebilmesine, eş deyişle çevresel koşullar yerine sadece kendi kültür dünyasının, "ikinci doğa"sının politik, ekonomik etkenlerince belirlenmesiyle, kendi içindeki çatışmaları devlet yoluyla aşabilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla tarihin başında doğa ile girilen mücadele yerini giderek insanın insan ile mücadelesine bırakacak, bu mücadele devletin genelliğinde sona erecek olsa da halklar arasındaki mücadele, yani savaşlar, dünya tarihinin esas motoru olmaya devam edecektir. Bu fikir Hegel'in son dönem eseri *Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri*'nde insanın sadece doğal yaşamı yadsıması değil, aynı zamanda kendi yaşamını da yadsıyabilmesi şeklinde karşımıza çıkar. İnsan biyolojik varlığından o denli kopar ki artık kendi ölümünü düşünebilir ve hatta daha genel uğruna kendi sonunu arzulayabilir:

İnsan her şeyden feragat edebilir, kendi yaşamından da: İntihar edebilir ama hayvan intihar edemez, o salt olumsuzlama olarak, alıştığı şekilde dış belirlenim içinde kalır. İnsan ise kendi kendinin saf düşüncesidir, sadece düşünmekle insan kendini genelliğe verebilir böylelikle de tüm tikelliğinden ve tüm belirlenimden kurtulabilir (Hegel, 1989b, s. 51).

İnsanın kendi dışına çıkabilme yetisi ile kastedilen artık özbilinç değil, tarihsel ve politik olarak gelişen tindir. Bu tin de tikel halklardan geçerek evrenselliğe yükselmeli ve tüm insanlığı temsil etmelidir. Böylece tarihin başlangıç evrelerindeki insan ve doğa arasındaki görelî uyum, tinin "dünya tin"i (*Weltgeist*) olarak "ikinci doğa" haline gelmesiyle yerini doğa üzerindeki tahakküme bırakır. Doğa üzerinde iktidar kazanan halk tini, henüz bunu başarmamış halklar karşısında da üstünlük elde ederken, üstün olan halk tininde esas olan, tikel birey değil genel olanın bekasıdır. Kendinden feragat etmeyi başaramayan, eş deyişle olumsuzlamayı gerçekleştiremeyen bir halk tini aynı zamanda doğadan da özgürleşemez. Zira Hegel'e göre doğa ile uyumlu yaşayan ve çevresel faktörlerden daha çok etkilenen halklar, uygarlık

hiyerarşisinde daha geri bir konumdadır. Sözelimi doğayı kontrol altına almak için yapılan ilkel törenler ve doğa olaylarını öngörmeye yönelik büyüler, Hegel'e göre uygar dünyada artık bulunmamaktadır. Hegel bu noktada hayvanların depresi hissedebilmesi gibi bu halkların da doğa ile bir *Mitempfinden (sempati)* ilişkisi kurduğunu söyler (Hegel, 1986b, 55). Bu hissedişin gençlikte de olduğunu söyleyen Hegel'e göre uygar insan ve yetişkin insan bu hissedışı bırakır, çünkü tinin evrenselleşmesi doğa ile kurulan *sempati* ilişkisi sona erdirilmeksizin mümkün olmayacaktır (Hegel, 1986b, s. 46).

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde tin lehine bir üstünlüğü vurgulasa da görece hala ilişkiselliği koruyan doğa-tin ilişkisi tarih felsefesinde artık doğa ve tin arasındaki açık bir tahakküm ilişkisine dönüşür. Hegel'e göre Dünya (*Welt*), fiziki ve tinsel doğayı, yani birinci ve ikinci doğayı kendinde taşır. Dolayısıyla dünya tarihinden bahsedildiğinde tinin tarihi de yerkürenin tarihi de içerilir. Fakat Hegel yine de her koşulda "dünya tarihi" derken esas olarak tinin tarihinden, dünya tininden (*Weltgeist*) bahsetmek gerektiğini söyler. Çünkü Hegel'e göre tinin gelişimi doğadan farklı olarak tözseldir:

Dünya ruhsal ve fiziksel doğayı kendisinde bir araya getirmektedir. Fiziksel doğa aynı zamanda dünya-tarihi'ni de içine alır. İşte daha başlangıçta, doğanın belirlenmesiyle ilgili bu temel koşullara dikkati çekiyoruz. Beri yandan tin ve onun gelişim süreci, tözseldir. Burada doğanın nasıl kendinde ele alınınca aynı zamanda usun bir dizgesini oluşturduğunu, özel, kendine özgü bir öge olarak ortaya çıktığını incelememiz gerekmiyor, doğayı yalnızca tinle olan ilişkisine göre düşünmeliyiz (Hegel, 2003, s. 55).

Doğayı kendinde bir varoluş olarak düşünmek Hegel'e göre varsayımsal olarak söz konusu olsa da, o artık insanın özbilincinin bir nesnesinden başka bir şey olmadığı için doğa tarihinden bahsedildiğinde bile orada mevcut olan töz insanın tözüdür, tinselliğidir; adeta kültür doğayı kültürler. O halde insan özbilincinden bağımsız bir doğa tarihi veya dünya tarihi tasarlamak mümkün değildir. Hegel'in ifadesiyle "doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar" (Hegel, 2003, s. 55). İnsanın kurduğu bu "ikinci doğa", artık kendinde tüm dünyayı temsil eder ve "dünyanın genel son ereği", tinin son ereği ile bir ve aynı şey haline gelir. O halde tin, doğadan çıkararak doğayı karşısına alıp özgürleşerek ereğini tamamladıktan sonra tarih sonlanıyorsa bu son, dünyanın da sonu anlamına mı gelir?

Hegel, doğa tarihini hep aynı şeyin tekrarı olan, "sıkıcı bir tarih" olarak adlandırırken tinin tarihini bir yineleme olarak görmez, onun varoluşu sürekli başkalaşan, yenilenen,

lokomotifi halk tını olan ilerlemedir; “tinin güneşiyle iş değişir. Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir” (Hegel, 2003, s.75). Tarih içindeki halklar kendi kültürel gelişimleri boyunca doğa karşısında “ikinci doğa” olarak eğitim, kültür ve politika alanını geliştirdikleri ve doğadan özgürleşebildikleri ölçüde birbirlerinden üstün hale gelirler. En genel halk tını olarak Germen ulusları, evrenselliği en iyi şekilde temsil ederken doğadan en çok uzaklaşıp kendi “ikinci doğa”nın özgürlüğünü en çok gerçekleştirenlerdir. Doğayla uyumlu varoluş, tinin özgür olmadığı durumdur ve tarihte bu uyumdan kurtulamamış halklar, devlet kuramamış halklardır. Tüm insanlığı kendinden temsil edecek bir halk, aynı zamanda tinin kaderini de belirleyecektir.

“Dünya” ve “tin” kavramlarını artık neredeyse eş anlamlı kullanmaya başlayan Hegel, “dünyanın ne olacağı henüz bilinmiyor, insanın ereği ona biçim vermektir. Dünya tarihindeki büyük adamların hedefi budur” (Hegel, 2003, s. 99) derken insani tahakkümün dünyayı şekillendirmesini gerekli ve zorunlu görür. Tinin kendi içindeki gelişimi, “organik yaşamda olduğu gibi zararsız, çatışmasız bir gelişme değildir, tersine kendi kendisiyle sert ve zahmetli bir uğraşmadır” (Hegel, 2003, s. 153). Bu “sert” süreçte doğanın felaketlerinin yerini tabiri-caizse “tinin felaketleri” alır diyebiliriz. Fakat insanlık nasıl doğanın kendisini etkilemesini engelleyebildiyse tinin içindeki savaşlar, işgaller, katliamlar, yoksulluk, tahakküm ilişkileri ve başka kötülüklerin tümü de akılsal bir son-ereğe doğru yönelir.

Tin, doğa ile ilişkili olmaya yine de devam eder, fakat artık bu ilişkiyi efendi-köle arasındaki eşitsiz ilişkiye benzetmek daha doğrudur, şu farkla: Efendi-köle hiyerarşisi yurttaşlık toplumunda aşılsa bile doğa-tin hiyerarşisi asla aşılmayacak gibi görünür. Peki tinin tarihin sonunda kendi ereğini tamamlamasından sonra doğa tekrar sahneye çıkabilir mi? Çıkabilirse, doğa, tarihin sonunda hala “doğa” olarak kalabilir mi?

Bu noktada karşımıza iki yol çıkar, ya tarihin sonu doğanın da sonunu getirir, ya da doğayla yeni bir ilişki kurulur. Fakat bu yeni ilişki için tarihin başına mı dönülmeli veya Hegel’in dünya tarihinin alt basamaklarına koyduğu halklar gibi doğa ile yeniden dolayimsız bir *sempati* ilişkisi mi kurulmalıdır? İki farklı Hegel yorumu bu soruya verilen yanıtta çıkar: İlki tarihin sonundan sonra olumsuzlamanın ve politikanın da sona ereceği, dolayısıyla insanın yeniden hayvansılığına döneceğine dair Kojève’in ve *antroposen*/anti-diyalektik hattın yaklaşımı veya olumsuzlamanın sona ermeyeceğini, aksine, türsel varlık olarak evrensellikten vazgeçen tekil konumların terk edilmesini salık veren Žižek ve *kapitalosen* /diyalektik hattı.

Kojève'den Žižek'e: Hegel'in diyalektiği ve antroposen

Hegel'in Jena dönemi doğa kavrayışı ile *Tinin Fenomenolojisi'*nden itibaren farklılaşan doğa kavrayışı arasındaki sınırın "olumsuzluk" sıfatı ile "olumsuzlama edimi" arasında olduğu görülebilir. İlk dönemde doğa olumsuzlama edimini gerçekleştirirken, sonraki dönemde bu edim yalnızca insana ait görülür, ilkinde doğa tinin olumsuzu değilken, ikincide tarihsel sürecin sonunda tinin olumsuzu haline gelir. Bu noktada Kojève'in, Hegel, Marx ve Heidegger'i bir araya getiren yorumunu kilit önemde kılan, onun olumsuzlama edimini *Tinin Fenomenolojisi'*nden hareketle tin ile değil, somut insanın çalışma ve mücadele edimleriyle ilişkilendirmesi ve bu yolla da olumsuzlama edimini de tine değil, insan varoluşuna atfetmesidir. Doğanın kendisi ne olumsuzdur ne de olumsuzlama edimine sahiptir. İnsan onu olumsuzlayarak olumsuz kılar:

İmdi, olumsuzlayabilmek için, olumsuzlanabilecek bir şeyin ortada olması gerekir; yani, var olan bir verilmişin ve dolayısıyla, bir özdeş verilmiş-Varlığın ortada olması gerekir. Bundan ötürü insan, özgür olarak, yani insansal olarak ancak, verilmiş doğal bir Dünyada hayvan olarak yaşayarak varoluşabilir (var olabilir). Ama bu Dünyada da ancak, bu doğal ya da hayvansal verilmiş olumsuzladığı ölçüde insansal olarak yaşayabilir. İmdi, olumsuzlama, düşünce ya da yalın istek olarak değil, somut eylem olarak kendini gerçekleştirir (Kojève, 2001, s. 231).

Koçak, Kojève'nin bu Hegel yorumunu, "ancak negatife ağırlığına, çilesine, emeğine katlanabilen bir varlık, boşluğu gören ve bilen bir varlık insanlaşabilirdi" şeklinde yorumlarken insanın insanlaşmasını kendi ölümünü düşünebilmek yoluyla hayvansılığın olumsuzlanması edimine bağlar (Koçak, 1988, s. 55). Kojève, böylece Hegel'in tarihin sonu düşüncesiyle insanın insanlaşmasını ve tarih boyunca hayvansılığından kurtulmaya çalışan insanın, efendi-köle ayrımının ortadan kalktığı, mutlak bilmenin nihai uğrağından sonra yeniden hayvansılığına dönüp dönmeyeceğini sorar. Kojève'in cevabı sona erenin sadece tinin felaketleri olduğu, doğa ya da insanın hayvansılığının sona ermediğidir. Bu yoruma göre "tarihin sonu", yerküre veya doğa anlamındaki "dünyanın sonu" demek değildir; sona eren olumsuzlamadır. Kojève'e göre olumsuzlamanın kapandığı tarihin sonundan sonra insan doğayla ve kendi hayvansılığıyla yeniden bir araya gelecek, çalışma ve mücadele sonlandığı için aynı zamanda politikanın da sonu gelecektir. Kojève tarihin sonundaki bu doğayla uyumlu varoluşu, "sanat, aşk, oyun, vd. kısaca insanı mutlu eden her şey" in geri dönüşü olarak tasvir eder.^{iv} Elbette bu tür iyimser bir tarihin sonu tahayyülü ne Hegel'in çağı 19. yüzyılı ne de Kojève'in 20. yüzyılını anlatır. Bu bakımdan Kojève'in tarihin sonu betimlemesi yazının ilk bölümünde ele aldığımız "iyi

antroposen” argümanıyla bir arada düşünülebilir. Zira, *antroposen* kavramsallaştırması da insan-doğa ikiliğinin artık insanın doğayla mücadele etmesine ihtiyaç duymayacağı şekilde insanın üstünlüğü ile sonuçlandığı düşüncesine dayanır, ikinci olarak da tüm gezegeni etkileyen felaketlerden etkilenen tekil ve homojen bir özne olarak insanlıktan bahseder. Kojève’in hayvansallığa vurgu yapan Hegel yorumu bir başka açıdan da *antroposen* ile beraber insanın insanlığını aşacağına dair post-hümanist kavrayışa da hatta Haraway’in *Chthulucene*’ine de yaklaştırılabilir. Fakat insanın insanlaşmasının tamamladığı son nokta olarak *antroposen*, Kojève’in umduğu gibi doğa ile bütünleşik bir kavrayışa döndürmekten ziyade doğanın kendisinin insanlaşmaya direnerek verdiği yanıtların ekolojik felaketler olarak insanlığın belli kesimlerine geri dönmesi şeklinde zuhur etmektedir. O halde *antroposen* kavrayışına getirilen eleştiriler Kojève’e ve Kojève’in Hegel’ine de yöneltilebilir: Burada sözü edilen, tarihin sonundaki “insan”, ister insanlığını aşsın isterse hayvansılığına dönsün, kimdir ve gerçekten de evrensel midir?

Olumsuzlama ediminin önce doğadan, sonra tinden geri alınıp yalnızca “insan”a verilmesi ve olumsuzlamanın sona ermesinin koşulu olarak doğanın diyalektikten dışlanması, hem Hegel’in üstesinden gelmeye çalıştığı doğa-insan düalizmini geri getirir hem de doğanın günümüzdeki muazzam dönüşümünü ve bu dönüşümle yeniden şekillenen yeni politik mücadeleleri anlamayı zorlaştırır. Kojève, böylelikle Hegel’i insan merkezci, hatta *Dasein* merkezli tarih yorumuna indirgeyerek hem ondaki diyalektiği apolitikleştirir hem de her ne kadar çalışma kavramını vurgulasa da, çalışmanın tarihselliğini ve sömürüyle olan ilişkisini paranteze alarak daha sonra Marx’a ilham verecek olan Hegel’in tarihsel materyalist açıdan yorumlanma imkânını bertaraf etmiş olur. Kojève’i insan merkezci açıdan değil de post-hümanist perspektiften okuyarak doğa ve hayvansılıkla bütünleşik bir tahayyüle gittiğimizde ise -iki imkân da düşünürde vardır- bu sefer de yine özdeşlikçi bir doğa-insan ilişkisi ve tarihin statikleştirilmesi karşımıza çıkar.

Antroposen kavramsallaştırması ekseninde dönen tartışmalar bağlamında Kojève’in temsil ettiği Hegel yorumu, sözgelimi Chakrabarty gibi isimlerin de bakış açısının kökenini oluşturur diyebiliriz: Chakrabarty, Kojève’in efendi-köle diyalektiğinin kapanışına dair yorumunu çağrıştırmakla günümüzde yaşanan iklim krizini zengin-fakir ayırmaksızın tüm insanlığı bir araya getiren ve herkesi ortak ölçüde etkileyecek ilk kriz olarak okur. Aynı şekilde

iklim krizinin sebebi de tikel failler değil evrensel insanlıktır. Dolayısıyla iklim krizinin insan tarihindeki kökenlerini ararken yalnızca kapitalist dönemi işaret etmek doğru değildir, “derin tarih”e bakmak gerekir (Chakrabarty, 2009, s. 212). Chakrabarty bu savı dile getirdiği, “The Climate of History: Four Theses” başlıklı sansasyonel yazısını evrensel bir insanlık tarihi önerisi ile bitirirken bizim tartışmamız açısından dikkat çekici bir biçimde Hegel’e gönderme yapar:

Bu evrensellik, tarihin hareketinden diyalektik olarak doğan, Hegelci anlamdaki evrensellik veya mevcut krizden çıkan evrensel bir sermaye değildir. Geyer ve Bright bu iki anlamdaki evrenselliği reddetmekte haklıydı. İklim krizi insan kolektivitesi problemini önümüze attığı sürece dünyayı deneyimleme kapasitemizden kaçan bir evrensel figüre işaret eder. Buradaki evrensel daha ziyade felakete dair ortak bir algımızdan çıkar. Tikellikleri kapsayamayan Hegelci evrensellikten farklı olarak küresel bir kimlik miti olmaksızın küresel bir politik yaklaşımı gerektirir. Şimdilik bunu ‘negatif evrensel tarih’ olarak adlandırabiliriz (Chakrabarty, 2009, s. 222).

Antroposen adlandırmasındaki “insan”ı çoğulluğu barındıran bir yeni evrensel figüre işaret ettiği için kabul eden bu yaklaşım her ne kadar kendini Hegelci evrenselden ayırırsa da, buradaki olumsuzlamanın olumsuzlamasını gerçekleştirmiş ve sınıfsal ayrımlarından arındırılmış “insan”, Kojève’in Hegel yorumunu çağrıştırdığı için, aslında Hegel’den diyalektiği çıkarmak suretiyle Hegelci kalmaya devam eder. Çağımızın Hegelci bir çağ olduğunu söyleyen Žižek’in, Chakrabarty’ye yanıtı tam bu noktada Kojève’in Hegel yorumunu da aynı anda karşısına almış olur:

Eğer Hegelci somut evrenselliğin kendi tikel içeriğiyle diyalektik bir gerilim içine girdiğini, yani her evrenselliği kendisini ancak böyle bir negatif bir yolla koyutlayabileceğini idrak edersek, gerek insan faaliyetinin değişmez arka planını oluşturan, gerekse de insan türüne kıyametvari bir tehdit teşkil eden doğa fikri son derece Hegelci görünür (Žižek, 2021, s. 408).

Dolayısıyla Žižek’e göre moda haline gelen *antroposen* kavramsallaştırması da bir açıdan pekâlâ Hegelci bir kavramsallaştırmadır. Bununla beraber bu yaygın kabul gören kavramsallaştırma, insanlık adına ekolojik felaketlere karşı duran çevreci sermayenin, krizi kâr etme fırsatı olarak gören faillerinin daha çok işine yarar. “Bugün Hegelci olunabilir mi?” sorusuna kendisinin bir Hegelci olduğunu fakat “belli bir anlamda” Hegelci olduğu yanıtını veren Žižek’in kendi Hegel yorumu ise Hegel’in paradoksal bir düşünür olduğu fakat eleştirel bir düşünür olmadığı şeklindedir (Žižek, 2019). Çünkü Hegel, her ne kadar genel kabul gördüğü gibi -Kojève’in yorumuna benzer şekilde- antagonizmaları bir üst aşamada eritmese de ve özdeşliği farklılaşma üzerinden kursa da, “güç merkezlerine direnme” anlamında

eleştirel değildir, tam tersine mevcut durumda uzlaşan bir mutabakat düşünürdür (Žižek, 2019).

Hegel'i eleştirel bir düşünür olmaktan alıkoyan, insanı eyleme geçme konusunda durduran "henüz değil"i, bugünün sıradanlaşan felaketlerinde "artık çok geç"e dönüşür. Buna karşın Žižek, Hegel'in tarihin sonu ile kastettiğinin Kojève'in öne sürdüğü gibi olumsuzlamanın sonu anlamına gelmediğini vurgular, zira Hegel her ne kadar tarih içinde mutabakat uğrakları tanımlamış olsa da son kertede dünya tarihini mücadelenin süreğenliğiyle ucu açık bırakır. Žižek'e göre Hegel'de tin sona ermez; pandemiye dair tespitlerinde söylediği gibi "tin bir virüstür". Dolayısıyla sona ermek bir yana, karşısına çıkan her krizi kendi lehine çevirerek felaketleri var etmeye/işlevsel kılmaya devam eder. Ne var ki bu devamlılık ilerleme anlamına gelmez. Žižek, "Hegel geleceğimizin nasıl görünmesi gerektiğine ilişkin her türlü öngörüyü açıkça yasakladığı için" ona olumlamaı, diyalektiğin sonunu ve ilerlemeyi atfetmenin Hegel'i yanlış okumak anlamına geldiğini söyler:

Hegel'in temel aksiyomu, bir olayın, ne kadar korkunç olduğundan bağımsız olarak, nihayetinde dünyanın ve tarihin genel uyumuna katkıda bulunacağı şeklindeki bütünsel teleolojik öncül değildir. Onun aksiyomu, bundan ziyade, bir düşünce ya da projenin, ne kadar iyi planlanmış ve iyi niyetli olmasından bağımsız olarak, bir şekilde *ters gidecek* olmasıdır (Žižek, 2020).

Žižek'e göre *antroposen*'den çıkış Hegel'e dair Kojève ve Chakrabarty yorumlarını karşısına alan, evrenselliğe ve bütüne dair paradoksal olmakla beraber mutabakata dayalı olmayan bir yeni Hegel yorumuyla mümkündür. Žižek, adeta Benjamin'in "tarihin tüylerini tersine taramak" şeklinde ifade ettiği gerçek olağanüstülük fikrini hatırlatan bir şekilde, şeylerin "ters gitmesine" yönelen yeni bir iradi müdahaleye işaret eder. Bu müdahalenin hedefi de kapitalizmdir:

Bütünün parçası tarafından içerildiğini bütünün kaderinin (yeryüzündeki hayatın) bir zamanlar parçalarından biri olan şeyde (yeryüzündeki türlerden birinin toplumsal iktisadi üretim tarzının) olup bitenlere dayandığını görmeliyiz. Bundan ötürü belli bir paradoksu, evrensel antagonizma (hayat için gerekli koşulların tehdit altındaki parametreleri) ile tikel antagonizma (kapitalizmin çıkmazı) arasındaki ilişkide esas mücadelenin tikel mücadelede olduğunu kavramalıyız. Evrensel sorun (yani insan türünün hayatta kalma sorunu) ancak önce tikel çıkmaz, yani kapitalist üretim tarzı ortadan kaldırılırsa çözülebilir (Žižek, 2021, s. 405).

Kapitalizm devam ettiği sürece diyalektik gereği kendini yenilemenin bir yolunu bulacak olsa da, aynı diyalektik onun kendi aleyhine işleme potansiyeline de işaret eder. Chakrabarty ise anti-kapitalist düşünürlerden gelen bu argümanı zayıf bulur, çünkü ona göre kapitalizmin önceki krizlerinin üstesinden gelmesi çok daha kolayken, bugün yaşanan ekolojik felaketler sıradan bir iş krizine veya risk analizine indirgenerek, sermayenin kendi başına üstesinden gelebileceği bir krizi imlemez (Chakrabarty, 2017, s. 30). Žižek açısından ise bugün evrensel bir problemi paylaştığı öne sürülen sermayenin küresel müdahalelerinin karşısında üzeri örtülen tikel unsurların, kaderci “henüz değil” çağrılarını kabul etmeyerek, ekolojik ideolojinin statik gelecek öngörülerine kulak asmamasıyla krize dair gerçek bir alternatif oluşturulabilir. Bu noktada *kapitalosen* adlandırmasını savunanlarla aynı noktadan hareket eden Žižek, Hegel diyalektiğini felaketleri engelleyecek “negatif evrensel figürler”de değil, tam tersine antagonizmanın sürekliliğinde görmeyi salık verir. O halde ekolojik felaketlere dair politika, ne var olan durumu olumlamayla ne felaketlere karşı politik doğruculuk mertebesine kendini yükselten bireysel çevreci önlemlerle ne de tüm farklılıkları ve eşitsizlikleri homojenleştiren bir evrensellik söylemiyle gerçekleşebilir. Tarihin dönüştürücü motoru antagonizmalarla hareket ettiği için evrensellekle hantallaşan, bir kurtarıcı veya kurtuluşu bekleme süreci yerine, “artık çok geç” kalındığına dair farkındalık, felaketleri önlemeye dair umudu var edebilir. Zira dünya çapında küresel düzeyde kabul gören bu felaketlere dair farkındalık çok uzun süredir geliştiği halde gerçek anlamda bir şeylerin değiştirilememesinin açıklaması da kapitalizm problemini görmezden gelen bu hantallıkta yatar.

Kojève’den Žižek’e uzanan, Hegel’de diyalektiğin sonlanıp sonlanmadığı tartışması, Žižek’te sona dair söylenti ve öngörülerin, felaketin normalleşmesi hatta faydaya dönüştürülmesine hizmet edeceği, dolayısıyla bizatihi bu söylentilerin de olumsuzlanmasını var edecek bir acil müdahale çağrısının gerektiği düşüncesi ile sonuçlanır. Ek olarak tinin doğayı alt etmiş görünmesine de o kadar kesin bakmamak gerekir, Hegelci paradoksal-diyalektik bakış doğanın da ters yönde hareket edebileceğini bize hatırlatır. O halde her ne kadar Žižek *kapitalosen* terimini doğrudan kullanmasa da *antroposen* kavramsallaştırmasındaki evrensel-gezegenel özneliği reddedişi, Naomi Klein’in “felaket kapitalizmi” kavramsallaştırmasıyla paralel şekilde insan tarihinin tümünü değil, tarihin bir döneminde ortaya çıkmış bir ekonomik sistem olarak kapitalizmi işaret eder. *Antroposen*’e karşı *kapitalosen* teriminin kullanılması,

ekolojik krizlerin ve diğer felaketlerin karşısında diyalektik bir tin-doğa kavrayışını ve anti-kapitalist bir politikayı çağırır.

Sonuç

Günümüzün krizlerine filozoflardan yanıt aramak, onlardan bir kehanet çıkarmak veya sihirli çözümler ummak anlamına gelmediği sürece düşüncelerin güncellenmesi ve eleştirilmesi açısından da felsefeyi güncel problemlerle ilişkilendirerek politikleştirmek bakımından da derinlikli bir perspektif sunar. Bugün birçok yorumcunun yaptığı gibi Hegel'i dünyanın yakıcı problemleriyle ve güncel politik tartışmalarla ilişkilendirmek Hegel'i eleştirmeyi sağladığı kadar çağımızın düşünsel dönüşümüne de katkı sağlar. Böylelikle hem filozofun felsefesi hem de yaşamakta olduğumuz sürece dair tespitler kendini durmadan çoğaltır. Dolayısıyla Hegel'de olduğu gibi, ölü bir filozofu bugünün yorumlanmasına çağırarak şu iki sorudan sayısız başka soruların türemesine neden olur: "Hangi Hegel?" ve "Hangi günümüz?"

Hegel'i "sonların filozofu", günümüzü de "sonların çağı" olarak adlandırabilir miyiz? Yoksa Hegel'i Marcuse'nin deyimiyile "devam etme"nin (*weitermachen*) filozofu olarak görerek çağımızı da olumsuzlamanın süregideceği bir antagonizma çağı olarak mı adlandırmalıyız? Pippin'e göre Hegel, doğa ve tine dair düşüncelerinde aslında gerçek bir sondan bahsetmez, çünkü o kehanetçi değil, geriye dönük bir düşünürdür. Dolayısıyla bizleri de aynı refleksiyonu kendi çağımıza uygulamaya çağırır; bizim yerimize Hegel bu çağı yorumlayamaz, bunu bizim yapmamız gerekir (Pippin, 2021, s. 447). Bu çalışmada da Kojève ve Žižek'in Hegel yorumlarını birbirleriyle karşılaştırarak günümüzün yaygın adlandırması *antroposen'e* ilişkin tartışmayı yorumlarken Hegel'in eserlerindeki doğa-tin ilişkisine odaklandık. Savımız, Hegel'in Jena döneminde doğa ve tin arasında insanın "olumsuzlama" etkinliğini baz alarak bir ayırım yapmadığı, bilakis doğanın diyalektiğini de gözeterek her ikisi arasındaki farkı bir geçiş olarak betimlediği, oysa Hegel'in sonraki eserlerinde bu ilişkinin düalist bir karşıtlığa olmasa bile doğanın tin tarafından geride ve dışta bırakılmasına evrildiği düşüncesi üzerine kuruldu. Bu savdan hareketle tin ve doğa ayırımını ontolojik değil tarihsel olduğunu savunan Menke'nin deyişiyle Hegel'de tinin doğalaştığını ("ikinci doğa"), birinci doğayı ise "köle" konumuna itmekle başka insanlar üzerindeki tahakkümü de olumladığını ortaya koyduk (Menke, 2011, ss. 171-175). Hegel'in "tarihin sonu" ile kastettiğinin de bu anlamda tahakküm edenin karşısında tahakküm edilecek bir "başka"nın kalmaması olarak yorumlanabileceğini, fakat Hegel'in *Hukuk*

*Felsefesi'*nde savaşa ve milletlerarası hukuka dair söylediklerinin tekil bir devlette olmasa da evrensel düzeyde antagonizmanın sürekliliğine kapı araladığına işaret ettik. Böylelikle Hegel'de tarihin ereğine ulaştığı noktada sona eren, yerküre anlamındaki dünya değildir ama Kojève'nin iddia ettiği gibi tinin felaketleri de değildir. Mutlak bilme aşamasında sona eren, tin-doğa, insan-insan arasındaki eşitlik ilişkisidir diyebiliriz. Eşitlik, "genellik"e ve evrenselliğe dönüştürülür; dolayısıyla kapsanarak aşılmaz, yok edilir. Evrensellik ve genellik hükmeden ve güçlü olan tikelin egemenliğidir. Hegel'de önce geride, sonra da dışta bırakılan doğa ise sanki tinin kendini bilme uğruna gerçekleştirdiği şiddeti uzaktan seyreden, kendine uygulanan şiddeti içselleştirmiş bir köledir. Dolayısıyla Hegel, kendi çağında insanın doğa üzerindeki zaferi konusunda emindi denebilir. Öngörmediği ve zaten öngörmek görevinde olmadığı ise doğanın çağımızda bizatihi insani müdahaleyle sadece kendi sonuna değil aynı zamanda insanın sonuna da yol açacak bir saatli bombaya dönüştürülmüş olmasıdır. Önce geride sonra dışta bırakılan doğa, tinin bu zamana kadarki tüm zaferlerini yerinden edecek bir güce dönüşür. Sellere, kasırgalara, iklim değişikliklerine, salgınlara dair bilimsel öngörüler ve önlemler bu güçle baş etmeye yeterli olmaz. Tüm bu felaketler ise aslında doğa açısından felaket değildir, felaket, dışta kalan doğanın tine girmesiyle, bizim toplumsallığımızda cereyan eder. Tıpkı Mary Shelley'nin 1818 tarihli, "Modern Prometheus"^v alt başlıklı romanı *Frankenstein*'daki canavarın doktor tarafından yaratıldıktan sonra önce terk edilmesi ve yok sayılması, doğada yalnız kaldıktan bir süre sonra ise insan yaşamlarına, köylere, kasabalara, evlere musallat olması gibi... O halde *antroposen* adlandırmasındaki insanın doğaya üstün gelişi, tinin doğalaştığı çağ olan, Hegel'in çağı için geçerlidir fakat bizim çağımızda doğanın tine musallat olmasıyla, sözgelimi bir virüsün tüm sosyal ve ekonomik hayatı durdurmasıyla, mevsimsiz gelen bir yağmurun tüm bir şehri alt üst etmesiyle, klişe bir tabirle "doğa intikamını alır" gibidir. *Antroposen* adlandırmasına yönelik eleştiriler bu yüzden haklıdır: İnsana sahip olmadığı bir güç ve faillik atfedilerek, doğa ile ilişkinin döngüsellliği mistifize edilir. Oysa Hegel'in mutlak bilme aşamasında insana atfettiği zaferin geçici, insan ile kastettiğinin de yalnızca egemenler olduğunu ve Hegel'in bu durumu pek de gizlemeye gerek görmediğini düşünmemek için bir sebep yoktur. O halde yazının başında değindiğimiz, Hegel'i *antroposen*'in değil *pre-antroposen*'in düşünürü olarak gören Zwart'tan ilham alarak Hegel'i *pre-kapitalosen*'in düşünürü olarak görebiliriz. Zira Engels'in de hakkını teslim ettiği gibi Hegel tüm idealizmine karşın sadece tarihin değil, doğanın diyalektiğinin farkındadır: "Hegel'i azıcık tanıyan herkes, diyalektik yasaların en çarpıcı tanımlamalarının doğadan ve tarihten verebilecek güçte

olduğunu da bilir” (Engels, 1979, s.86). Doğanın önce geride, sonra dışta bırakılışı pekâlâ, Hegel açısından tarihin bir aşamasında gücü elinde barındıran sınıfın, burjuvazinin iradesiyle gerçekleşmiş olarak yorumlanabilir. Böylelikle Hegel, tüm insanlığın değil, doğayla belirli bir ilişkilene tarzının gerçekçi durumunu sunmuş olur, bu durumun mutlaklığını değil. Žižek’in Hegel yorumunun ve Moore’un temsil ettiği *kapitalosen* adlandırmasının *antroposen* adlandırmasına göre daha ikna edici olması da bu spesifik failikte ve tarihsellikte gizlidir.


Shelley’nin romanıyla analogiyi sürdürürsek, her ne kadar *kapitalosen* adlandırması canavarı yaratan doktor olarak sermayenin faillğine ve canavarın kırılğan kurbanları olarak sermayenin dışında kalanlara işaret etmesi bakımından oldukça ufuk açıcı olsa da, birbirini doğuran ve artık birbirinin içine geçen ekolojik felaketler ve savaş gibi toplumsal felaketlerin nedenini salt kapitalizme bağlamanın politikayı erteleyici bir etkisi de olabilir. Kapitalizm alt edilene kadar beklemeye yönelik bir mazeret yaratabilir. Diğer taraftan insanın doğaya ve diğer canlılara, insanın insana tahakkümü yalnızca ekonomik tahakküm şeklinde değildir. Eşitlik de yalnızca hesaplanabilir, ekonomik eşitlik olarak kavranabilir değildir. Hegel’in göstermiş olduğu gibi tahakküm de diyalektik ve tarihseldir; dolayısıyla sürekli nesnesi ve öznesi değişir. Bu yüzden *kapitalosen* adlandırması üzerinden bir politika düşünmek için Moore’un da hemfikir olduğu gibi ekonomik sömürüden türeyen ve aynı zamanda sadece ona indirgenemeyen diğer ırkçılık, cinsiyetçilik, sömürgecilik vb. tüm tahakküm biçimlerini de hesaba katmak elzemdir (Moore, 2021, s.7). Felaketlerin önlenmesi, ne salt devletlere ne de tekil insanlara bağlıdır. Hegelci anlamda söylersek birey ile genelin karşıtlığından sıyrılabilen yeni bir kolektif “ikinci doğa”ya ihtiyaç vardır. Bu yeni “ikinci doğa”, doğanın ve tinin yeniden anlamlandırılmasıyla mümkün olabilir. O halde doğa ile tin arasındaki bu döngüsel ve karmaşık ilişkiden doğaya dönüşle veya insanı aşmakla kurtulmaya çabalamak yerine, öncelikle kendi tinselliğimizde bir dönüşüm yaratmak bir çözüm olabilir. Tinden doğaya yönelik hareketi tersinden kurabilmek için doğanın felaketlerinden önce tinin felaketlerine dair bir tutum inşa etmek gerekir; bu da türsel, cinsel, ekonomik, siyasal tahakküm biçimlerinin her birine dair eleştirel bakışı şart koşar. Bu bakımdan post-hümanizmin diğer canlılarla etik ilişkiye ve eril tahakküme yönelik vurguları yerinde olsa da, meselenin tarihselliği ve diyalektikle ilişkisini, felaketlerin de son kertede hep yine insan toplumsallığının önündeki bir dönüşüm ihtiyacını dayattığını da göz ardı etmemek gerekir. Her bir tahakküm biçiminde ortak olan tinin tarih boyunca gerçekleştirdiği olumsuzlama hareketinin, kendileri olumsuzlamayı yapamadığı için

sürekli olumsuzlananlara yönelik bir şiddet olması olduğuna göre, dönüşüm olumsuzlamanın yönünü tersine çevirmektir.

İnsanın doğa karşısındaki geçici zaferi ters tepmiştir, fakat ters tependen fayda çıkaran kapitalizmin de ters tepmesi için bir özdeşleşmeye değil, olumsuzlananların olumsuzlama hareketine ihtiyaç vardır. Bugün esas mesele felaketlerin gelecek olması değil, halihazırdaki felaketlere herkesin eşit ölçüde neden olmaması ve bu felaketlerden eşit ölçüde etkilenmemesidir. Hatta yerküre çapındaki üretim ve tüketim aşırılığıyla sermayenin bu felaketleri kendi kârına dönüştürmeyi de başarabilmiş, dolayısıyla felaket söylemini normalleştirmiş, hatta “çevreci” rolünü bile başarıyla üstlenmeye başlamış olmasıdır. Žižek’in *antroposen*’i kapitalizmden bağımsız ele alan yorumlar karşısında Jameson’ın ünlü sözünü hatırlatması bu yüzdendir: Dünyanın sonunu düşünmek kapitalizmin sonunu düşünmekten gerçekten de çok daha kolaydır (Žižek, 2021, s.406). Fakat bugün kapitalizmin sonunu düşünmekten daha zor olan, tinin felaketlerini yaratan tahakküm biçimlerinin sonunu düşündürmektir. Hegel diyalektiği de bugün ucu açık tutulduğu ve “son”lara karşı “sonsuz”luğu düşündürebildiği sürece dönüştürücüdür.

ORCID ID

Toros Güneş ESGÜN

 ORCID ID: 0000-0003-3368-9679

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2012). *Açıklık*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), İstanbul: YKY.
- Butler, J. (2021). "Why read Hegel now?", *Crisis&Critique*, Volume 8 /Issue 2 içinde, ss.40-55.
- Bonsiepen, W. (2016). *Der Begriff Der Negativität In Den Jenaer Schriften Hegels*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Chakrabarty, D. (2009). "The Climate of History, Four Theses," *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), içinde, ss. 197-222.
- Chakrabarty, D. (2017). "The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism", *Theory&Culture and Society*, içinde, Vol. 34(2-3), ss. 25-37.
- Crutzen, P. J. (2006). "The 'Anthropocene'", *Earth System Science in the Anthropocene*, (ed. Eckart Ehlers& Thomas Kraft), içinde, ss.13-19, Berlin: Springer Verlag.
- Çelik, E. E. (2009). "Antroposen ve Posthuman: İnsan Çağında İnsan Sonrası Olmak", *Cogito*, sayı 95-96, içinde, ss.145-161.
- Engels, F. (1979). *Doğanın Diyalektiği*, (çev. Arif Gelen), Ankara: Sol Yayınları.
- Foucault, M. (1990). "Was ist Aufklärung?", *Ethos der Moderne*, (ed. Eva Erdman, Rainer Forst, Axel Honneth) içinde, ss.35-54, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hamilton, C. (2015). "The Theodicy of 'Good Anthropocene'", *Environmental Humanities*, vol. 7, içinde, ss. 233-238.
- Haraway, J. D. (2016). "Staying with the Trouble Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene", *Anthropocene or Capitalocene?*, *Nature, History and Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, içinde, ss. 34-78, Oakland: Kairos Books.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II, Die Naturphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III, Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Jenaer Systemwürfe II, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989a). *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989b). *Grundlinien Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

- Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele*, (çev. Özgür Aktok), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kalifa, D. (2016). "Introduction. Naming the Century: The Nineteenth Century and its 'Chrononyms'", trans. Robin Holding, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, Volume 52, Issue 1, içinde, ss.9-17.
- Koçak, O. (1988). "Yokluğun Payı", *Defter Dergisi*, Sayı 6, içinde, ss.45-91.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. Selahattin Hilav), İstanbul: YKY.
- Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James, H. Nicholas, Jr., London: Cornell Universty Press.
- Lumbdsen, S. (2018). "Hegel And Pathologized Modernity, Or The End Of Spirit in The Anthropocene", *History and Theory* 57, no. 3 içinde, ss. 371-389.
- Menke, C. (2011). "Autonomie und Befreiung", *Paradoxien Autonomie*, (ed. Thomas Khurana&Chrsitoph Menke), içinde, ss.149-186, Berlin: August Verlag.
- Moore, J. W. (2016). "Introduction, Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism", *Antropocene or Capitolocene? Nature, History and crisis of capitalism*, ed. Jason W. Moore içinde, ss.1-14., Oakland: Kairos Books, 2016.
- Moore, J. W. (2017a). "Ucuz Doğanın Sonu ya da 'Çevre' Hakkında Endişlenmeyi Nasıl Bırakıp Kapitalizmin Krizini Sevmeyi Öğrendim?", (çev. Ali Alper Alemdar), Link: [Moore-Ucuz-Doğanın-Sonu-ya-da-Çevre-Hakkında-Endişelenmeyi-Nasıl-Bırakıp-Kapitalizmin-Krizini-Sevmeyi-Öğrendim-2017.pdf](https://jasonwmoore.com/Moore-Ucuz-Doğanın-Sonu-ya-da-Çevre-Hakkında-Endişelenmeyi-Nasıl-Bırakıp-Kapitalizmin-Krizini-Sevmeyi-Öğrendim-2017.pdf) (jasonwmoore.com), Ankara: Ekoloji Kolektifi Derneği. Son erişim: 10.04.2022.
- Moore, J. W. (2017b). "Anthropocenes & The Capitalocene Alternative", *Azimuth V*, içinde, ss. 71-79.
- Moore, J. W. (2021). "Çevrecilerin Afyonu? Antroposen Yanılsamaları, Gezegenin İdaresi & Kapitalosen Alternatifi", çev. Güney Işıkkara&Onur Yılmaz, *Abstrakt Dergi* içinde, [Moore-CEVRECILERIN-AFYONU-Opiates-of-the-Environmentalists-Abstrakt-2021.pdf](https://jasonwmoore.com/Moore-CEVRECILERIN-AFYONU-Opiates-of-the-Environmentalists-Abstrakt-2021.pdf) (jasonwmoore.com) Son erişim: 10.04.2022.
- Pippin, R. (2021). "Actuality of Hegel, Inteviu with Robert Pippin", Frank Rouda&Agon Hamza, *Crisis&Critique* Volume 8, Issue 2 içinde, ss.442-452.
- Žižek, S. (2019). "Can one be Hegelian today?", <https://thephilosophicalsalon.com/can-one-be-a-hegelian-today/>, Son erişim tarihi: 10.04.2022.
- Žižek, S. (2020). "Geleceğe Dair Hegel, Gelecekte Hegel", <https://archeprojesi.com/yazi/gelecege-dair-hegel-gelecekte-hegel>çev. Hüseyin Deniz Özcan, yazının orijinali: <https://philosophynow.org/issues/140/Hegel-On-The-Future-Hegel-In-The-Future,2020>, Son erişim tarihi: 10.04.2022.
- Žižek, S. (2021). *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.

Zwart, H. (2017). "From the Nadir of Negativity towards the Cusp of Reconciliation: A Dialectical (Hegelian-Teilhardian) Assessment of the Anthropocenic Challenge", *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21:2–3 (2017): içinde, ss. 1–24.

ⁱ Bu makale de Hegel'in 250. doğum yılı vesilesiyle Goethe Enstitüsü Ankara ve ViraVerita tarafından düzenlenen "Hegel ile Özgürlüğü Düşünmek" ile 14 Kasım 2021 tarihinde İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe bölümü tarafından gerçekleştirilen "Ölümünün 190. yılında Hegel'i Anma Kolokiyumu"nda sunduğum bildirilerdeki savların genişletilmesi, güncellenmesi ve yeniden gözden geçirilmesi ile ortaya çıkmıştır.

ⁱⁱ Moore, 18. ve 19. yüzyıllardaki yoğunlaşmayı kabul etmekle beraber *kapitalosen*'in başlangıç tarihinin modern burjuvazinin ortaya çıktığı 15. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini de savunur (Moore, 2021, s.2).

ⁱⁱⁱ Haraway bu ismi *Pimoacthulu* isimli bir örümcekten türetir. Örümceğin yeri, hareketleri, sürekli başka canlılarla ilişkilenen ve ağ kuran varoluşu Haraway'in *antroposen* ve *kapitalosen* karşısında önerdiği olumlu bir alternatifini imler.

^{iv} Kojève'in "Hegel Felsefesine Giriş" kitabının Türkçe'deki çevirisinde bu dipnot bulunmamaktadır. Agamben'in *Açıklık* kitabındaki tartışmada alıntılanan bu pasajın için bkz. Agamben, Giorgio, *Açıklık*, YKY, 2012, s.13. Kojève'in metnini İngilizcesi ile karşılaştırmak için ise: Kojève, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel*, s.159.

^v Moore'un, *kapitalosen*'i aynı zamanda "Prometheus'çuluk" olarak adlandırmasını hatırlayarak Frankenstein anaolojisini düşünmek verimli olabilir (Moore, 2021).