UFÜ SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER DERGİSİ
FIU JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

Korkmaz, E., Uluslararası Final Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi (UFUSOBED)/ FIU Journal of Social Sciences and Humanities (FIU JOSSH)1-2 (2025-2) DOI 10.29329/ufusobed.2025.1337.7

Philippe Descola ve Ontolojik Dönüşüm: Tam Her Şey Çözüldü Derken, Antropolojinin Bitmeyen Varlık Muhasebesi

DOI: 10.29329/ufusobed.2025.1337.7

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş / Arrival
19.04.2025

Kabul/Accepted
29.06.2025

Erhan Korkmaz
Yüksek lisans öğrencisi
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilimi Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye.
erhan.krkmzoglu@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-9744-6484

Metadata from Crossref

SCREENED BY iThenticate® Professional Plagiarism Prevention

OPEN ACCESS

Öz

Bu makalede, antropolojide "ontolojik dönüşüm" [ontological turn] olarak bilinen paradigmatik değişimi merkeze alarak antropolog Philippe Descola'nın bu dönüşümdeki kilit rolünü ve özellikle doğa-kültür ikiliğinin aşılmasına yönelik sunduğu kuramsal çerçeveyi derinlemesine ele almaya çalışıyorum. Çalışmada, klasik antropolojinin insanmerkezli yaklaşımlarının günümüzdeki ekolojik ve etik krizler karşısındaki yetersizliğinden hareketle, ontolojik dönüşümün temel argümanlarını ve bu alandaki Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Donna Haraway gibi öncü düşünürlerin katkılarını temel alıyorum. Makalenin odak noktasını oluşturan Descola'nın, "içsellik" ve "fiziksellik" kavramları temelinde geliştirdiği dört ontoloji modelini -natüralizm, animizm, totemizm, analojizm-, farklı toplumların dünyayı ve insan-olmayan varlıkları nasıl kavradıklarını anlamak için sunduğu analitik bir araç olarak değerlendiriyorum. Descola'nın bu yaklaşımının fenomenolojik temellerini ve antropolojik düşünceye getirdiği yenilikleri vurgularken, aynı zamanda kimi önemli araştırmacılar tarafından kendisine yöneltilen Batı-merkezcilik, tipolojik katılık ve temsil sorunları gibi çeşitli eleştirel yaklaşımları da tartışmaya dahil ettim. Son olarak, Descola'nın ontolojik çerçevesini, çağdaş antropoloji içerisinde gitgide görünürlük kazanan çoktürlü etnografi [multispecies] perspektifinden yeniden değerlendirilerek, insan-olmayan varlıkların failliği, öznelliği ve ilişkiselliği bağlamında sunduğu imkânlar ve barındırdığı sınırları tartışmaya çalıştım. Makalede, eleştirilere rağmen Descola'nın yaklaşımının, antropolojinin insanmerkezli kısıtlamalarını aşarak daha çoğulcu ve ilişkisel bir anlayışa doğru evrilmesinde ve özellikle insan-olmayanlarla şekillenen dünyaları anlamaya çalışan gelecek araştırmalar için sağlam bir zemin teşkil ettiğini savunuyorum.

Anahtar sözcükler: *ontolojik dönüşüm, çoktürlü etnografi, Philippe Descola, doğa-kültür ikiliği, insan-olmayan varlıklar yazınsal dönüş, temsil, kırılganlık*

Philippe Descola and the Ontological Turn: Just When We Thought Everything Was Solved, Anthropology's Never-Ending Accounting of Being

Abstract

In this article, I deeply examine the pivotal role of anthropologist Philippe Descola in the paradigmatic shift known as the "ontological turn" in anthropology, and particularly the theoretical framework he offers for overcoming the nature-culture dichotomy. In the study, proceeding from the inadequacy of classical anthropology's human-centric approaches in the face of contemporary ecological and ethical crises, I address the fundamental arguments of the ontological turn and the contributions of pioneering thinkers in this field such as Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, and Donna Haraway. The focal point of the article is Descola's four ontology models -naturalism, animism, totemism, and analogism- which he developed based on the concepts of "interiority" and "physicality." I evaluate these as an analytical tool for understanding how different societies comprehend the world and non-human beings. While emphasizing the phenomenological foundations of Descola's approach and the innovations it brings to anthropological thought, I also include in the discussion various critical approaches directed at him by some prominent researchers, such as Western-centrism, typological rigidity, and problems of representation. Finally, I reassess Descola's ontological framework from the perspective of multispecies ethnography, which is increasingly visible within contemporary anthropology, discussing the possibilities it offers and the limits it contains concerning the agency, subjectivity, and relationality of non-human beings. In the article, I argue that, despite criticisms, Descola's approach constitutes a solid foundation for future research, enabling anthropology to evolve towards a more pluralistic and relational understanding by overcoming its anthropocentric constraints, and especially for understanding worlds shaped with nonhumans.

Keywords: *ontological turn, multispecies ethnography, Philippe Descola, nature-culture dichotomy, non-human beings*

Giriş

Antropoloji, geçtiğimiz on, on beş yıl içinde "ontolojik dönüşüm" [ontological turn] olarak anılan derin bir paradigmatik kırılmayla yeniden şekilleniyor. Bu dönüşüm, çoğu zaman yalnızca soyut bir kuramsal tartışma gibi görünse de aslında oldukça somut saha çalışmalarıyla ve ontolojik çatışmalarla besleniyor. Amazon havzasındaki yerli topluluklardan dijital oyun kültürlerine, laboratuvar deneylerinden insanlarla insan-olmayan varlıklar arasındaki gündelik etkileşimlere dek uzanan geniş etnografik yelpaze, antropologları "gerçeklik" kavramını artık tekil ve insanmerkezli bir yapı olarak değil, çoklu, karşılıklı ve duruma bağlı kiplerde[1] düşünmeye zorluyor. Bu dönüşümün temel tetikleyicisi ise klasik antropolojinin "kültür" denen şeyi "insanmerkezli bir anlam üretim alanı" olarak tanımlayan yaklaşımının, türlerarası ilişkilerin karmaşıklığını açıklamakta yetersiz kalmasıdır. Günümüzde karşı karşıya kaldığımız çok katmanlı krizler, bu yetersizliği daha da görünür kılmaktadır. Örneğin iklim krizi, yalnızca çevresel bir bozulma değil, aynı zamanda insan-olmayan varlıkların yaşam koşullarının insan faaliyetleriyle radikal biçimde dönüştürülmesini de içeriyor. Endüstriyel hayvancılık, insan-olmayan hayvanların bedenlerini yalnızca gıda üretim nesnesi olarak gören bir ekonomik sistemin parçası olup hem ekolojik tahribata hem de insan-hayvan ilişkilerinin tek taraflı araçsallaştırılmasına dayanıyor. Türkiye ve başka birçok ülkede, sokakta yaşayan kedi ve köpeklerin -ama çoğunlukla köpeklerin- "güvenlik" veya "halk sağlığı" gerekçeleriyle toplanıp barınaklara hapsedilmesi veya doğrudan öldürülmesi, insan-olmayan canlıların kamusal alandaki varlığına dair derin bir politik ve biyopolitik sorunu açığa çıkarıyor. Küresel gıda sistemindeki krizler ise yalnızca açlık ve yoksullukla değil, tohumdan sofraya uzanan zincirin her halkasında doğa, insan-olmayan hayvan ve insan ilişkilerinin nasıl düzenlendiği ile doğrudan ilgilidir. Bütün bu örnekler, varlık

[1] Burada ve bundan sonra "kip" ifadesiyle, varoluşun farklı tarzlarını, bağlama ve ilişkilere göre şekillenen ontolojik biçimlenişlerini kastediyorum. Terim, felsefe literatüründe "olma kipleri" veya "varlık kipleri" şeklinde geçmekte olup, özellikle ontoloji ve modalite tartışmalarında yer buluyor (Cevizci, 1999: 511–512).

hiyerarşilerinin kim(ler) tarafından, hangi haklarla ve hangi ontolojik ön kabullerle kurulduğunu sorgulamayı kaçınılmaz kılıyor. Antropoloji, günümüzün derinleşen etik, ekolojik ve politik krizleri karşısında kendini sorgulama zorunluluğu hissediyor. Bu krizler, insan-olmayan hayvanların konumundan çevresel/ekolojik çöküşe, toplumsal dışlamalardan küresel eşitsizliklere dek uzanan çok yönlü sarsıntılarla disiplini insanmerkezli varsayımlarını yeniden gözden geçirmeye ve gerçekliği çoklu varlık kipleri üzerinden düşünmeye yöneltmekte. Adeta, bu çağdaş kırılmalar antropolojiyi dogmatik uykusundan uyandırdı ve onu, yalnızca insanı değil, birlikte yaşanılan dünyayı diğer türlerle birlikte kavramanın yollarını aramaya itti.

Benim öyküm, bu entelektüel sorularla ilk kez üniversite sıralarında kesişti. Halkbilimi lisans programında bize anlatılan “kültür”, neredeyse sorgusuz bir biçimde insan ve insana ait olanla özdeşleştirilirken, yandal olarak aldığım felsefe ve çift anadal yaptığım radyo, televizyon ve sinema bölümü dersleri zihin açıcı ama tam da bu nedenle kafa karıştırıcı bir boşluk bıraktı: “Peki, insan-olmayan canlılar neredeydi?”. Üniversite sıralarında zihnimi kurcalayan bu basit ama sarsıcı sorular, derslerde sıkça dile getirdiğim “küçük” sorgulamalara dönüştü. Sokaktaki köpekler toplumdan sayılmaz mıydı? Bir su samurunun inşa ettiği baraj, emeğe, planlamaya ve öğrenmeye dayandığı hâlde neden kültürel bir üretim olarak görülmüyordu? Binicilik kulüplerinde atların gösterdiği davranışlar kültür tanımının dışında mı kalmalıydı? Bu tür sorular çoğu zaman dersi kısa bir sessizliğe gömer, ardından da konuyu toparlamaya çalışan bir hoca monoloğu ile geçiştirilirdi. Sanki insan-olmayan varlıklar hakkında düşünmek fazlalık, hatta uygunsuzluktu. O anlarda kendime sormadan edemiyordum: Bu canlılar sadece içgüdüyle hareket eden biyolojik makineler miydi? Onların deneyimleri, duyguları, ilişkileri neden kültürel veya toplumsal olanın dışında tutuluyordu?

Lisans yıllarım boyunca zihnimde biriken ama yanıtsız kalan sorular, bitirme tezimin saha çalışması seçiminde somut bir karşılık buldu. Ankara’daki bir at binicilik kulü-

bünde, insanlar ile atlar arasındaki gündelik etkileşimleri gözlemleyerek türlerarası ilişkilenmelere dair merakımı bir adım öteye taşımak istedim. Kulüpte seyislerden antrenörlere, rekreatif binicilerden veterinerlere uzanan ilişkiler ağı başlı başına karmaşıktı, fakat asıl zorluk, araştırmacı olarak kendi konumumu tanımlamaktı. Vegan kimliğim gereği bir atın sırtına binmeyi reddettiğimde, sahadaki seyisler ve antrenörler arasında beliren şaşkınlık, "katılım" ve "mesafe" kararlarının yalnızca metodolojik değil, aynı zamanda ontolojik ve politik tercihler içerdiğini açık biçimde ortaya koydu. Bu noktada, araştırmacıya atfedilen "katılımlı gözlemci" anlayışının sahada her zaman nötr, esnek veya evrensel olarak uygulanabilir bir yöntem olmadığını fark ettim, çünkü sahaya yalnızca gözlemleyen biri olarak değil, aynı zamanda bedenimle, etik duyarlılıklarımla ve politik duruşumla katılıyordum. Burada anladım ki etnograf, hangi bedene dokunacağına, hangi pratiği sürdüreceğine veya reddedeceğine karar verirken aslında varlıklar-arası güç düzeneklerini yeniden kuruyor. Ontolojik dönüşüm dediğimiz olgu, işte tam da bu somut karar anlarında, araştırmacının bedeninde ve ilişkilerinde kendisini gösteriyor. Saha defterime aldığım her not, sadece gözleme değil, aynı zamanda etik bir sorgulamaya da işaret ediyordu. Yazdıklarım, sahadaki varlıklarla kurduğum ilişkilerin ne anlama geldiğini, neyi seçip neyi dışarıda bıraktığımı tekrar tekrar düşünmeme neden oluyordu.

Çoktürlü [Multispecies] etnografi (Kirksey & Helmreich, 2010) ile tanıştığımda, nihayet yıllardır kafamdaki sorulara nüfuz edebilen bir alan bulmuş oldum. Bu yaklaşım, insanmerkezli açıklamaların dışında bırakılmış sayısız canlıyla kurduğumuz ilişkileri hem metodolojik hem de etik bir mesele olarak görünür kılıyordu. Kısa süre içinde Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn, Philippe Descola, Bruno Latour ve Donna Haraway gibi araştırmacıların "ontolojik dönüşüm" başlığı altında tartıştığı tezlerle karşılaştım. Gerçekliğin, tekil bir insan üretimi olmaktan ziyade birbirine eklemlenen ve zaman zaman gerilimli biçimde çatışan çoklu ontolojik düzenekten oluştuğunu savunuyorlardı. Türlerarası etkileşimlere dair gözlemlerim ile bu kuramsal çerçeve arasında şaşırtıcı bir

paralellik fark ettim. Aradaki fark, benim yaklaşımımın yalnızca kuramsal düzeyde değil, doğrudan veganlık gibi etik-pratik ilkeleri merkezine alan bir hayvan özgürlüğü aktivizmiyle iç içe geçmiş olmasıydı. Yine de ontolojik dönüşüm literatürü, sahadaki etik kaygılarıma çoğul varlık kipleri fikriyle sağlam bir kuramsal omurga kazandırdı.

Bu geniş tartışma içinde, çalışmamı özellikle Philippe Descola'ya odaklama kararı tesadüfi değildir. Farklı -ve aynı oranda önemli- kuramsal yaklaşımlar arasında Descola'nın öne çıkmasını üç gerekçeyle açıklayabilirim. İlk olarak, Descola doğa-kültür ikiliğini[2] evrensel bir gerçeklik değil, belirli modern düşünce geleneklerine özgü yerel bir ontolojik çerçeve olarak tanımlar ve böylece "insan ve insan-olmayan" ayrımının doğal değil, tarihsel ve kültürel olarak inşa edildiğini güçlü biçimde ortaya koyar. İkincisi, önerdiği dört ontoloji modeli -animizm, totemizm, analojizm, natüralizm- sistematik bir tipoloji sunarak antropologlara yalnızca teorik değil, pratik bir sorgulama aracı sağlar. Özellikle -benim örneğimdeki- at binicilik kulübü gibi karmaşık ve çok türlü sahalarda bu model, etkileşimleri anlamlandırmak ve yapılandırmak için yol gösterici bir kavramsal çerçeve sunabilir. Üçüncüsü, Descola'nın Claude Lévi-Strauss ile hoca-öğrenci ilişkisi, yapısalcılığın güçlü mirasına açılan eleştirel bir kapı aralar. Descola sıklıkla -ileride göreceğimiz üzere- "neo-yapısalcı" olmakla eleştirilir, fakat tam da bu eleştiriler, onun sınıflandırmaya dayalı yapısalcı sezgilerini ontolojik çoğullukla yeniden düşünme çabasını görünür kılar. Bu çaba, ontolojik çoğulluğu sınıflara ayırmanın

[2] Doğa ile kültür arasında kurulan bu ikilik, felsefe tarihinde uzun bir süre insanın doğanın üzerinde, onu anlamlandıran ve dönüştüren bir özne olarak konumlandırılmasıyla kurumsallaşmıştır. Antik Yunan'da özellikle Aristoteles'in doğayı "amaçlı bir düzen" (*telos*) olarak tanımlayıp insanı bu düzenin akıl sahibi varlığı olarak ayırması, bu ayrımın ilk felsefi temelini oluşturur, fakat doğa-kültür ayrımının modern biçimini kazanması 17. yüzyıl rasyonalizmine, özellikle de René Descartes'ın zihin-beden ikiliğiyle özneyi doğadan ontolojik olarak ayırmasına dayanır. Descartes'ın meşhur "*düşünüyorum, öyleyse varım*" önermesi, genel yorumlara göre insanı kültürle özdeşleştirip doğayı mekanik ve edilgen bir alan olarak yeniden çerçeveler. Elbette ki bu önermenin yalnızca insanın varoluşuna dair bir çıkarım sunduğu ve diğer türlerin varlık kipleri hakkında doğrudan bir iddia taşımadığı yönünde felsefi tartışmalar da mevcuttur. 18. ve 19. yüzyılda Aydınlanma düşüncesi ve pozitivizm, bu ayrımı daha da derinleştirerek doğayı deneysel bilimin nesnesine, kültürü ise insana özgü akıl yürütme, tarihsel bilinç ve simgesel üretimle özdeşleştirmiştir. Bu ayrımın felsefi temelleri üzerine yürütülen tartışmalar kuşkusuz son derece önemlidir ve antropoloji ile felsefe arasında kurulabilecek verimli ilişkiler açısından değerlidir, fakat bu tartışmaların, bu makalenin kuramsal ve metodolojik sınırlarını aştığından, burada yalnızca tarihsel bir çerçeve sunmakla yetindim.

taşıdığı indirgemeci riskleri barındırsa da türlerarası sahalarda çalışan araştırmacılar için düşünsel bir yön bulmaya olanak tanıdığı ölçüde verimli bir zemin sunar. Yine de Descola'nın yaklaşımı, insanmerkezli varsayımları sorgulamak açısından değerliyken, bu sorgulamayı sınırlı sayıda ontolojik modele indirgemesi, kendi içinde yeni türden merkezileştirmelere yol açabilir. Yani çoğulluğu görünür kılmak için önerilen tipolojiler, farkında olmadan bu çoğulluğu sınırlayan yeni bir çerçeveye dönüşebilir. Böylece insanmerkezliliğe karşı geliştirilen eleştirel yaklaşım, eleştirdiği düzenin biçimsel mantığını başka bir içerikle yeniden üretebilir. İşte bu nedenle, Descola'nın ontolojik yaklaşımını hem kapsamı hem de sınırlılıklarıyla birlikte ele almanın, bu makalede amaçladığım metodolojik tartışmayı derinleştirmek açısından anlamlı olduğunu düşünüyorum.

Bu çerçevede, makalemde ontolojik dönüşüm tartışmasını Philippe Descola'nın yaklaşımı üzerinden, hem kuramsal yönleriyle hem de sınırlılıkları ile birlikte değerlendirmeye çalışacağım. Bu değerlendirme aracılığıyla, aynı zamanda iki farklı geleneği -bir yanda yapısalcılığın sürmekte olan etkisini, öte yanda insanmerkezli dünyayı temelden sorgulayan çağdaş ontolojik çoğulluk arayışlarını- birlikte görünür kılmayı amaçlıyorum. Makaleyi altı bölümde yapılandırdım: Girişte kişisel motivasyonumu ve araştırma sorumu gerekçelendirdim. İkinci bölümde, ontolojik dönüşümün nasıl filizlendiğine ve çok sayıda araştırmacının bu dönüşüme hangi sorularla katkı sunduğuna odaklanacağım. Üçüncü bölüm, Descola'nın dört ontoloji modelini ayrıntılı biçimde inceleyerek, tipolojinin saha verileri ve kuramsal ekonomiyle ilişkisini somut örneklerle tartışacağım. Dördüncü bölümde hem genel olarak ontolojik dönüşüme hem de Descola'ya yöneltilen neoyapısalcılık, tipolojik sabitleme ve özcülük gibi eleştirileri yapıcı bir yaklaşımla değerlendireceğim. Beşinci bölümde, Descola'nın yaklaşımını çoktürlü etnografik açıdan ele alarak modelin sahadaki uygulanabilirliğini sorgulayacağım. Sonuç bölümünde ise tüm iddialarımı sentezleyerek, ontolojik dönüşümün kavramsal, metodolojik ve politik boyutlarını birlikte düşünmenin imkânlarını tartışacağım.

1. Antropolojide Ontolojik Dönüşümün Ortaya Çıkışı[3]

Antropolojide doğa-kültür ikiliğinin gölgesinde şekillenen yaklaşık bir yüzyıllık kuramsal serüven, yalnızca yapısalcılığın değil, işlevselcilik ve sosyal evrimcilik gibi kuramsal geleneklerin de etik ve kavramsal tıkanma yaşamasıyla 1990'ların sonlarında "ontolojik dönüşüm" olarak adlandırılan tartışmalara zemin hazırladı. Sosyal evrimcilik, kültürleri çizgisel bir ilerleme mantığına yerleştirerek Batı dışı toplumları gelişimin daha "ilkel" aşamalarında konumlandıran evrensel bir şema öneriyordu (Tylor, 2010; Morgan, 1963). Bu yaklaşım, kolonyal yönetimleri "medenileştirme misyonu" üzerinden meşrulaştıran hiyerarşik sınıflamalara doğrudan hizmet ediyordu. İşlevselcilik ise her kültürel unsurun toplumun bütünlüğü içinde bir işlevi olduğunu varsayarak toplumu dengeli, içsel olarak tutarlı ve istikrarlı bir sistem olarak kavramsallaştırdı (Malinowski, 2013; Radcliffe-Brown, 1952). Bu model, sömürge koşullarında gözlenen eşitsizlik, çatışma ve dönüşüm süreçlerini sistem dışı sapmalar olarak görme eğilimindeydi ve mevcut toplumsal düzeni norm haline getirerek hiyerarşik yapıları yine doğallaştırdı. Yapısalcılık ise kültürel çeşitliliği evrensel zihinsel yapılarla açıklama iddiasındaydı. Claude Lévi-Strauss'un (1966) "savage mind" kavramı, Batılı ve Batılı olmayan düşünme biçimlerinin aynı yapısal mantıklarla çalıştığını öne sürerek evrenselci bir bakış geliştirmeye çalıştı, fakat bu yaklaşım da farklı kültürleri özgün varlık kipleri olarak değil, ortak bilişsel kalıpların yerel varyasyonları olarak değerlendirme eğilimindeydi. Böylece, yapısalcılık farklı ontolojik düzenleri tanımak yerine, onları ortak bir zihinsel şablona indirgedi. 1980'li yıllardan itibaren bu geleneksel hatlara karşı kabaca iki yönlü bir eleştirel müdahale gelişti. Bir yanda Jacques Derrida, Michel Foucault ve Gilles Deleuze gibi düşünürler, yapısalcılığın sabit gösterge sistemlerini ve evrensel açıklama iddialarını sorgulayan post-yapısalcı bir damar oluşturdu. Derrida (1976), anlamın gösteren ve gösterilen arasında sabitlenemeyeceğini, bu ilişkinin her zaman ertelendiğini vurgulayarak temsilin

[3] Bu bölümde adı geçen araştırmacıları tarihsel bir sırayla sunmadım. Amacım, ontolojik dönüşüm literatürüne yön veren farklı düşünsel katkıları bir arada görünür kılmaktır. Ontolojik dönüşümün kuramsal temelleri, tarihsel gelişimi ve güncel tartışmaları üzerine daha kapsamlı bir değerlendirme için ayrıca bir makale çalışması yürütüyorum.

yapısal belirsizliğine dikkat çekti. Foucault (1972), bilgi biçiminin iktidarla iç içe olduğunu ve her epistemolojinin aynı zamanda bir iktidar tekniği olduğunu savundu. Deleuze ve Guattari (1987) ise özdeşlik, temsil ve merkezilik üzerine kurulu klasik düşünce rejimlerine karşı çıkıp çokluk, fark ve göçebe düşünme biçimlerini öne sürdüler. Bu eleştirel hat, yalnızca yapıların değil, -sabit ontolojilere dayalı- gerçekliğin kendisinin çoğul ve dağınık olduğunu savundu. Diğer yanda, *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986) kuşağı etnografik temsilin yalnızca metinsel biçimlerini değil, antropoloğun sahadaki konumlanışını, bakış açısını ve epistemik failliğini de sorunsallaştırdı. Temsil, artık "kimin ne yazdığı" değil, "kimin nerede durduğu, nasıl gördüğü ve hangi iktidar ilişkileri içinde bilgi ürettiği" sorularını da içermeye başladı. Böylece klasik antropolojinin "görünmez" gözlemcisi yerini, kendi sınırlarını -ve tabii beraberinde ön kabullerini- ifşa eden refleksif bir figüre bıraktı. Etnografik metnin retoriği ile sahadaki varoluş arasında kopmaz bir ilişki kurulurken, bir yandan epistemolojik temsilin çözülüşü, diğer yanda araştırmacının ifşası, "gerçekliğin kendisi" ile "onu anlattığımız dil" arasındaki mesafenin göz ardı edilemeyeceğini açıkça gösterdi. Sonuç olarak, kuramsal modellerin soyut şemalarla yetinme riski ile antropoloğun yazı ve varoluş pratiğindeki kaçınılmaz fail konumu, antropolojide hem yöntemsel hem de etik bir kırılmayı mümkün kıldı.

Bu tarihsel arka planı hatırlamak, güncel ontolojik dönüşümün yalnızca kuramsal bir moda değil, insan ve insan-olmayan etkileşimlerdeki somut gerilimlerin ve ontolojik çatışmaların doğurduğu zorunlu bir yönelim olduğunu görmemizi sağlar. Antropolojinin klasik kanonunda[4] kültür, neredeyse istisnasız biçimde yalnızca insanlar arası anlam sistemleriyle özdeşleştirildi. Örneğin, Bronisław

[4] Bu paragrafta özetlenen görüşleri, önceki *"Missing Bodies: The Blindness of the Ethnographic Gaze to Non-Human Animal Actors"* (Korkmaz, 2025) başlıklı makalemde daha ayrıntılı biçimde tartışmıştım. Söz konusu çalışmada, klasik etnografinin "saha", "kültür" ve "araştırma nesnesi" gibi temel kavramları insanmerkezli önkabullerle yapılandırma biçimini ve özellikle Malinowski, Evans-Pritchard ve Lévi-Strauss gibi figürlerin insan olmayan öznelliği dışlayan metodolojik yaklaşımları üzerinden değerlendirmiştim. Ayrıca, saha kavramının yalnızca insanlar-arası ilişkilerle tanımlanmasının yarattığı daralmayı eleştirerek, Philippe Descola, Eduardo Kohn ve Anna Tsing'in katkılarıyla şekillenen insanmerkezli olmayan çoktürlü etnografi yaklaşımlarını değerlendirmiştim. Bu bağlamda, insanmerkezcilikten arınmış, daha kapsayıcı bir etnografik yönteme olan ihtiyacı ve bunun metodolojik, etik ve kuramsal gerekçeleri üzerine odaklanmıştım.

Malinowski'nin *Argonauts of the Western Pacific* (2013) ve E. E. Evans-Pritchard'ın *The Nuer* (1940) adlı monografileri, kültürel sistemleri insan toplumları arasındaki sosyal yapılar ve sembolik ilişkiler üzerinden çözümlemeye çalıştı. Franz Boas'ın kültürel görelilik ilkesi Avrupa-merkezli evrenselci şemalara karşı güçlü bir eleştiri sunsa da maalesef ki "kültür = insan dünyası" önermesi[5] sorgulanmadan kaldı. A. R. Radcliffe-Brown'un (1952) yapısal denge vurgusu ve Mary Douglas'ın (1966) sembolik düzen analizi de insan-insan etkileşimlerinin haritasını çıkarmaya odaklandı. Bu yaklaşım, yalnızca yöntemsel değil, epistemolojik bir sınırlamayı da beraberinde getiriyordu. Kültür, yalnızca insanlar tarafından inşa edilen ve insanlar üzerinden işleyen bir mekanizma olarak tasavvur ediliyordu.

Ontolojik dönüşüm, klasik antropolojinin hem epistemolojik temsilleri hem de metodolojik araçları açısından sıkıştığı bir dönemde, alternatif düşünme biçimlerine duyulan ihtiyaçla filizlendi. Bu yönelimin önemli figürlerinden Marilyn Strathern'in (2004) "kısmi bağlantılar" (*partial connections*) kavramsallaştırması, hiçbir toplumsal veya epistemolojik ilişkinin tam, kapalı ve yekpare bir bütünlük sunmadığını ileri sürer. Her ilişki ya fazla anlam barındırır ya da bir şeyleri eksik bırakır; bu da onu yeni anlamlara, varlık kiplerine ve çoğul gerçekliklere açık hâle getirir. Strathern'in bu yaklaşımı, etnografiyi sabit temsiller üretmektense, eksik ama anlamlı bağların izini süren bir failiyet olarak yeniden tanımlar. Benzer şekilde Eduardo Viveiros de Castro, Amazonya şamanizmlerinden hareketle Batı düşüncesinin yerleşik "tek doğa-çok kültür" formülasyonunu tersine çevirerek "tek kültür-çok doğa" anlayışını öne sürer (1998, 2014). Ona göre öznellik yalnızca

---

[5] Bu önerme, -en azından Türkiye'de- halen güçlü biçimde etkisini sürdürüyor. Bu satırları yazarken aklıma bir anım geldi. 2023 yılında Hacettepe Üniversitesi'nde -daha sonra yarıda bırakacağım- Kültürel Çalışmalar ve Medya programında yüksek lisans yaparken, Türkiye'de entelektüel çevrelerce tanınan ve özellikle antropoloji bilgisiyle beni de etkilemiş olan Suavi Aydın hocamın "Türkiye'de Kültür Politikaları" dersinde, insanlık tarihinden günümüze devletin dönüşümünü tartışıyorduk. Vize ödev makalesi olarak, o dönem -ve hâlâ da- gündemde olan sokakta yaşayan hayvanlara ilişkin yasa tasarısını eleştiren bir makale sunmuştum. Makalenin bir bölümünde, köpeklerin de sokak kültürünün bir parçası olduğuna dair bir ifade kullanmıştım. Suavi hoca, bu noktada müdahale ederek "Hayvanların kültürü olmaz, kültür insana aittir" demişti. Kültürün tarihsel bir birikim gerektirdiğini ve tarihin yalnızca insanlarca üretilebileceğini öne sürmüştü. Dersin sınırları, hocayla aramızdaki hiyerarşik ilişki, kendi akademik acemiliğim ve başka etkenler nedeniyle bu tartışma derinleşmeden sönümlendi. Böyle tartışmaların, Suavi Hoca gibi düşünen akademisyenlere ulaşarak bu meselelerin tartışılmadan varsayılmaması gerektiğinin fark edilebileceği, daha açık, eleştiriye duyarlı bir sosyal bilim iklimini büyük bir umutla bekliyorum.

insana özgü bir nitelik değildir, ruh taşıyan tüm varlıklar, kendi bedensel konumlarından türeyen özgül bakış açılarına sahiptir. Bu çerçevede doğa çoklu hale gelirken, kültür tüm varlıklarca paylaşılan bir ilişkisellik düzlemine dönüşür. Bu sadece doğa/kültür ikiliğini tersine çevirmek değil, aynı zamanda bu ikiliğe dayalı Batı ontolojisinin hiyerarşik yapısını da radikal biçimde sorgulamaktır. Strathern ve Viveiros de Castro'nun bu müdahaleleri, yalnızca yapısalcılığın evrenselci modellerini sarsmakla kalmadı, temsil krizinin açtığı yarayı doğrudan sahadaki karşılaşmalar aracılığıyla derinleştirdi. Artık mesele, farklı "dünyaların" sembolik olarak nasıl tasvir edildiği değil, bu dünyaların maddi temas yüzeylerinde nasıl iç içe geçtiği, çatıştığı veya dönüştüğüydü.

Ontolojik dönüşümün kuramsal yönelimleri, *Thinking Through Things* (Henare, Holbraad & Wastell, 2007) gibi derleme eserlerde daha sistematik bir form kazanmaya başlamıştır. Bu çalışma, antropolojide uzun süredir egemen olan temsiliyetçi yaklaşımlara karşı, "şey"leri yalnızca kültürel anlamların taşıyıcısı veya simgesel temsillerin nesnesi olarak değil, araştırmacının kavramsal üretiminde etkin rol oynayan varlıklar olarak ele almayı önerir. Editörlerin geliştirdiği "things-as-heuristics" kavramsallaştırması (2007: 5-7), etnografın sahaya önceden belirlenmiş kategorilerle gitmek yerine, sahada şeylerin kendisinden kuramsal düşünce üretmesini savunur. Bu öneri, özellikle "things-as-analytic" yaklaşımıyla karşılaştırmalı olarak geliştirilmiştir. "Thing-as-analytic", şeyleri önceden tanımlı kuramsal çerçeveler içinde çözümlemeye çalışır ve bu durumda şeyler, araştırmacının taşıdığı teorik şemalarla anlamlandırılır. Buna karşın "thing-as-heuristic" yaklaşımı, sahadaki şeylerin etkisini ve anlamını, bizzat kendilerinden türeyen kavramsal dönüşümlerle açığa çıkarmayı hedefler. Martin Holbraad'ın Küba'daki *aché* örneği (2007: 5, 23-25, 189-225) bu ayrımı somutlaştırır: "güç" taşıyan bir toz, temsili bir kültürel unsur veya metaforik bir inanç nesnesi olarak değil, doğrudan "güç olan şey" olarak kavramsallaştırılır. Etnografın görevi, kendi önkabullerine göre "toz" ile "güç" arasında ayrım yaparak bir yorum geliştirmek değil, bu ayrımın sahadaki yerli mantıkta geçersiz olduğunu fark edip kavramı

"şeyin içinden" düşünerek üretmektir. Bu yaklaşım, temsil ile gerçeklik arasında sabit bir mesafe kurmaktan kaçınır, çünkü şeyler yalnızca anlamlandırılan nesneler değil, araştırmacının düşünsel evrenini dönüştürme potansiyeline sahip ontolojik oluşlardır. Böylece etnografi, yalnızca temsiliyet üreten bir anlatı değil, şeylerle karşılaşmadan kuram doğurabilen yaratıcı bir praksis olarak yeniden tanımlanır.

Temsil merkezli yaklaşımın ötesine geçerek, yalnızca Batılı olmayan toplulukların değil, bizzat Batı modernitesinin kendi çoğul varlık düzenlerini de sorgulayan kurucu bir müdahale Bruno Latour'dan gelir. *We Have Never Been Modern* (1993) adlı eserinde Latour, doğa ile toplum ayrımın modernliğin kurucu hakikati değil, Batı düşüncesinin mitolojik bir inşası olduğunu ileri sürer. Bu iddia, sosyolojinin klasik ikiliklerini ve özellikle Emile Durkheim'ın "sosyal gerçeklik" (fait social) kavramıyla toplum fikrini ontolojik sabitliğe kavuşturan yapısalcı yaklaşımı hedef alır. Latour'a göre toplum, aşkın bir bütünlük değil, her zaman parçalı, geçici ve insan/insan-olmayan ilişkilerden oluşan kolektiflerin bileşimidir (Fischer, 2014: 335-336). Bu eleştiri, Gabriel Tarde'ın mikro-sosyolojisine de yaslanır: Tarde'a göre toplum, kavramsal bir kolaylıktan türeyen ama zamanla ontolojik gerçekliğe dönüştürülmüş bir yapıdır (Alnıaçık Özyer, 2021: 168-169). Latour, bu modern epistemenin varsaydığı toplum-doğa ikiliğinin, gündelik pratikte melez varlıklar - yani insan ve insan-olmayan bileşimler- üzerinden zaten sürekli ihlal edildiğini gösterir. Bu anlamda Latour'a göre "modernlik", neyi gizlediğini unutmuş bir ayrımcılıktır. Var olan melezlik, doğalcı/natüralist bir ideolojiyle bastırılmıştır. Oysa Latour'un aktör-ağ teorisi (ANT) ile gösterdiği gibi, doğa ve toplum kategorileri değil, aralarındaki dolanıklık anlamlıdır. Latour, *Reassembling the Social* (2005) adlı eserinde geliştirdiği yaklaşımla (ANT), özneler ile nesneler arasındaki hiyerarşiyi askıya alarak, her varlığı "*actant*"[6] olarak simetrik bir etkilenme/etkileme düzlemine

[6] "*Actant*" terimi, yapısalcı anlatı kuramında Algirdas Julien Greimas tarafından geliştirilmiş olup, bir anlatıdaki temel işlevsel rollerin taşıyıcısı olan varlıkları tanımlar. Bu bağlamda *actant*lık, bir varlığın ne olduğuna değil, hangi işlevi üstlendiğine dayanır, yani özsel değil, yapısal bir konumdur. Bruno Latour ise bu kavramı *actor-network theory* (ANT) içinde yeniden tanımlayarak insanmerkezli faillik anlayışını radikal biçimde genişletmiştir. Ona göre bir actant, faillik sergileyen veya etkili olduğu varsayılan her türlü varlıktır. Bir kedi, bir termometre, bir bilgisayar algoritması veya bir iklim yasası bu bağlamda *actant* olabilir. *Actant*, henüz eyleme geçmemiş olsa bile ilişkilere katıldığında etkide bulunabilecek bir

yerleştirir. Bu modelde ister bir politikacı ister bir bakteri, isterse plastik bir pipet olsun, her *actant* kendi bağlamında etkileyici ve etkilenebilir bir varlıktır. Latour bu düşünsel hattı *An Inquiry into Modes of Existence* (2013) adlı çalışmasında daha da geliştirir ve modern toplumun bilgi, hukuk, siyaset, din, teknik gibi alanlarını özerk "varlık kipleri" olarak kavramsallaştırır. Her kipin kendine özgü doğruluk koşulları, zaman-mekân rejimi ve eylem tarzı vardır. Fischer'in (2014: 338) belirttiği üzere, bu kipler Ludwig Wittgenstein ve Jean-François Lyotard'ın "dil oyunları" kavramı üzerinden üç ölçütle tanımlanır: doğru konumlandırma (preposition), ayrışma (discontinuity) ve kipin özgül "doğruluk koşulları" (felicity conditions). Latour'un *Facing Gaia* (2017) ve Gifford derslerinde (Cadena, Blaser, 2018: 177) geliştirdiği "Gaia diplomasisi" kavramı ise bu ontolojik çoğulluğu siyasal bir düzleme taşır. Gaia, edilgen bir doğa değil, temsil edilmesi gereken, aktörleşmiş/eyleyen kolektif bir varlıktır (Cadene, Blaser, 2018). Bu bağlamda "şeylerin parlamentosu" (Latour, 2004; Uğur, 2021: 576; Fischer, 2014: 343) yalnızca insanlar için değil, dağlar, nehirler, hayvanlar, bakteriler, atmosferik süreçler gibi insan-olmayan varlıklar için de siyasal temsil çağrısıdır. Bu yaklaşım, doğayı "sahip olunan" değil, "ait olunan" bir kolektif olarak düşünür. İnsan ise bu kolektif içinde, yalnızca bir bileşen olarak faillik kazanır. Böylece klasik temsiliyet modelleri dönüşür, yeni bir siyasal sözleşme önerisi ortaya çıkar. Latour'un katkısı, bu makalede detaylı ele alacağım Descola'nın içsellik-fiziksellik eksenli dört ontoloji modelini tamamlayıcı niteliktedir. Her iki düşünür de doğa-kültür ayrımını merkezden sökerek, failliği insan-olmayanlara da dağıtan bir ontolojik çoğulluk önerir, fakat Latour bunu *actor-network theory* (ANT) aracılığıyla yapar. Failliği simetrik bir ilke olarak tanımlar ve bu simetriyi yalnızca analitik değil, aynı zamanda etik ve siyasal bir sorumluluk olarak konumlandırır. John D. Kelly'nin (2014) belirttiği gibi, Descola ve Latour farklı yöntemlerle çalışsalar da çağdaş Fransız

potansiyele sahiptir. Latour'un bu ayrıma göre "aktör", bu potansiyelin belli bir bağlamda fiilen devreye girmesiyle oluşur, yani her aktör aynı zamanda bir *actant*tır, ancak her *actant* yalnızca bir ilişkiler ağına katıldığında aktör haline gelir (2005). Örneğin, bir kamera masa üstünde dururken yalnızca bir *actant*tır, fakat bir protesto sırasında kayıt alıp insanların davranışlarını etkilediğinde bir aktöre dönüşür. Bu ayrım, klasik özne-nesne dikotomisini aşarak faillik fikrini çokmerkezli, ilişkisel ve simetrik bir düzleme taşır.

felsefi antropolojisinin ortak zemininde buluşurlar. Descola için ontoloji, antropolojinin özsel bir sorunsalıdır. Latour ise kendini antropolog olarak tanımlamasa da kavramsal üretimini etnografik gözlemle sürekli besler.

Latour'un modernliği kendi iç dinamiğiyle ele alan ontoloji çağrısı, doğa-toplum ayrımının modern anlatıya özgü "mitolojik inşa" olduğunu açığa çıkarırken, tartışmayı hem insan-olmayan aktörlere hem de modernitenin kendi çoklu varlık kiplerine doğru genişletir. Böylece ontolojik dönüşün kuramsal zemini yalnızca yapısalcı temsillere yönelik eleştirilerle sınırlı kalmaz, gündelik etkileşim ağlarında fiilen işleyen melez kolektifleri görünür kılmaya yönelir. İşte bu genişleyen zeminde, ontolojik çoğulluğun semiyotik ve etik boyutlarını sahada somutlaştıran figürler olarak Eduardo Kohn ile Donna Haraway öne çıkar. Ontolojik dönüşümü ateşleyen "tek doğa-çok kültür" şemasının yıkımı, Kohn'un *How Forests Think* (2013) adlı çalışmasında göstergebilimi insana özgü söz dizgelerinden çıkararak, ikon ve indeksleri içeren çoktürlü bir semiyotik evren olarak yeniden düşünmesiyle somutlaşır. Orman ekosisteminde jaguar, ağaç, köpek ve insan birbirlerinin işaretlerini "okuyarak" varlıklarını düzenler. Bu etnografi, antropoloğu yalnızca yeni kavramlar edinmeye değil, kendi disiplininin insanmerkezli tortularıyla yüzleşmeye zorlar. Kohn'un yaklaşımı, araştırmacıya duyusal kayıt rejimini kökten dönüştürme gerekliliğini gösterir. Dil-dışı kokular, ritimler, titreşimler "ham veri" değil, anlam üreten semiyotik bağlamın kurucu öğeleridir. At terinin ekşi kokusu veya nal sesleri gibi öğeler, sıklıkla "gürültü" sayılan duyusal verileri etnografik merkeze çeker. Böylece temsil, sadece sözel-görsel transkriptlerden değil, çok-duyulu karşılıklılıklardan oluşur. Haraway'in "response-ability" (yanıt verebilirlik) kavramı bu duyusal dönüşümü siyasal-etik bir protokole bağlayarak ontolojik tartışmayı keskinleştirir. *Situated Knowledges* (1988) eserinde bilginin bedensel ve konumlanmış olduğunu vurgulayan Haraway, *Staying with the Trouble* (2016) eserinde "ortak-yapım" (sym-poiesis) perspektifini sahadaki her temas noktasına taşır: Kamera lensi, atın soluk ritmi, seyisin elleri ve kırbacın esnekliği aynı ontolojik kolektife aittir. Araştırmacının kadraj seçimi, dizgini gevşetmesi veya sessiz kalışı,

bu kolektifin hiyerarşisini -bilinçli veya bilinçsiz- yeniden kurar. Haraway'in çağrısı, "tarafsız gözlemci" mitinden çıkıp bedeniyle yanıt veren, ötekinin faillik alanına açık, etik olarak konumlanmış bir yazma ve yaşama pratiği talep eder. Bu çerçevede, araştırmacının kişisel duyumsamaları, yani kırbaç şaklamasında irkilme veya ter kokusuyla tetiklenen rahatsızlığı, verinin "öznellik hatası" değil, ilişkisel karşılıklılığın somut göstergesidir. Metin de bu çok-konumlu yanıt verme ekonomisinin ifşa alanına dönüşür. Ontolojik dönüş, böylece soyut bir çoğulluk sloganından çıkar ve her karşılaşmada karşılıklılık terazisini yeniden ayarlayan, yorucu ama kaçınılmaz bir sorumluluk pratiğine dönüşür.

2. Philippe Descola'nın Ontolojisi: Dört Temel Ontolojik Rejim ve Doğa-Kültür Ayrımı

Philippe Descola'nın antropolojik çalışmaları, özellikle başyapıtı *Beyond Nature and Culture* (2013) aracılığıyla, klasik antropolojinin yerleşik kavramsal temellerine radikal bir eleştiri sunar ve "ontolojik dönüşüm" olarak adlandırılan entelektüel yönelimin temel figürlerden biri hâline gelir. Descola'nın merkezî eleştirisi, uzun süre evrensel kabul edilen "doğa" ve "kültür" ayrımının, tüm insan toplulukları için geçerli olmadığını öne sürmesidir. Bu ikilik -fiziksel çevre ile toplumsal-sembolik düzenin ayrı alanlar olarak kurgulanması- özellikle Avrupa ve Amerika merkezli düşünce geleneklerinde doğallaştırılır, fakat başka ontolojik sistemlerde aynı biçimde işlemez. Descola'ya göre bu ayrım, dünyayı nesnel bir dış gerçeklik (doğa) ile onun insanlarca yorumlanması (kültür) biçiminde ikiye ayırma eğilimini taşır. Oysa birçok toplum için bu ayrımın ne teorik zemini ne de pratik karşılığı vardır. Descola'nın yaklaşımı, antropolojiyi yalnızca kültürel farklılıkları betimleyen bir disiplin olmaktan çıkarıp, toplumların insan ve olmayan varlıklarla kurdukları ilişkileri temel alan ontolojik yapılarını görünür kılmaya yönlendirir. Bu çerçevede antropoloji, artık yalnızca "başkalarının düşünme biçimlerini" açıklayan bir bilim değil, farklı ontolojik düzenleri tanıyan ve bu çoğulluğu kuramsal ciddiyetle ele alan bir araştırma alanına dönüşür. Descola, Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı mirasını

devralmakla birlikte, bu mirası yalnızca göstergebilimsel veya mitolojik analizle sınırlı tutmaz ve onu daha geniş bir varlık teorisine dönüştürmeye çalışır. Nitekim bazı araştırmacılar, yaklaşımını bir tür "neo-yapısalcılık" olarak nitelendirse de, Descola'nın asıl hedefi, doğa-kültür karşıtlığını -ve onun dayandığı etnosentrik varsayımları- geçersiz kılmaktır. Ayrıca, Descola (2013), Lévi-Strauss'un paradigmasının bu düalizme takıldığını, bu ikiliğin yalnızca kuramsal değil, antropolojinin bilimsel bilgi üretimine dair potansiyelini de sınırlandırdığını söyler. Bu nedenle, doğa ile kültür arasında sabit bir ayrım varsaymak yerine, toplumların dünyayı algılayış ve ilişkisellik kurma biçimlerini kendi iç tutarlılıklarıyla değerlendirmeyi önerir. Böylece antropoloji, sadece kültürel temsilleri değil, "var olanın ne olduğuna" ve "onunla nasıl ilişki kurulacağına" dair farklı önkabulleri araştıran ontolojik rejimleri irdeleme olanağına da kavuşur.

Bu eleştirel yönelimden anlaşılacağı üzere, Descola özellikle Amerika ve Avrupa merkezli düşünce sistemlerinin[7] antropolojik teori üzerindeki kalıcı etkilerini sorgular. Ona göre, doğa ile kültür arasında evrensel bir ayrım olduğu varsayımı, bu bölgelere özgü tarihsel bir inşadır. Antropolojinin bu ayrımı evrensel bir şema gibi işlemesi hem metodolojik sınırlılıklara hem de epistemolojik yanılsamalara yol açmıştır. Bu yaklaşım, "başka" toplulukların düşünsel sistemlerini değerlendirirken dahi, modernliğin baskın bilgi rejimlerini ölçüt olarak alır ve diğer ontolojik yapıların kendi iç tutarlılıklarını görmezden gelir. Descola'nın eleştirisinin merkezinde, Avrupa-Amerika merkezli beşerî bilimler geleneğinin, insanmerkezli bir doğa kavrayışını evrenselleştirerek antropolojinin temel varsayımlarını doğallaştırdığı fikri yer alır. Daha önce belirttiğim gibi, Lévi-Strauss'un yapısalcılığı da bu doğa-kültür ikiliğinin izlerini taşır. Mitleri ve akrabalık sistemlerini kültürel temsillerin

[7] Descola'nın eleştirisinin hedefinde -diğer bölgelerin aksine- doğrudan Amerika ve Avrupa'ya özgü bir düşünsel gelenek olduğu izlenimi oluşabilir, fakat burada altını çizmem gereken husus, eleştirinin yöneldiği merkezî epistemolojik varsayımların, Descola'nın bizzat içinde yetiştiği düşünsel ortamın ürünü olmasıdır. Başka bir deyişle, Descola bu gelenekle hesaplaşırken onun dışından değil, içinden konuşur. Eğer ki antropolojik bilgi üretimi tarihsel olarak farklı bir coğrafyada ve başka varsayımlarla şekillenmiş olsaydı, benzer bir eleştirinin o bağlama yönelik olarak da geçerli olabileceğini varsaymak gerekir. Dolayısıyla burada hedef alınan, belirli bir coğrafyaya özgü sabit bir düşünce biçimi değil, belirli tarihsel dönemlerde evrenselci söylemler üretmiş olan hâkim temsil rejimleridir.

kodları olarak çözümlerken, bu temsillerin dayandığı varlık anlayışlarını çoğunlukla sorgulamaz. Descola ise yapısalcılığın karşılaştırmalı çerçevesini korurken, karşılaştırmayı yalnızca temsiller değil, ontolojik sistemler arasında gerçekleştirmek gerektiğini savunur. Bu anlamda Descola, Lévi-Strauss'un izinden gitse de onun sınırlarını aşarak antropolojiyi temsil merkezli yaklaşımdan varlık merkezli bir yönelime taşır. Bu hat, Eduardo Viveiros de Castro'nun perspektivizmiyle de kesişir. Castro'nun (2014: 72) "çokkültürcülük" olarak tanımladığı ve modern düşüncenin temelini oluşturan anlayış, tüm insanlar için tek bir doğa olduğunu ve farklılıkların yalnızca bu doğanın kültürel temsillerinde ortaya çıktığını varsayar. Descola ise bu varsayımı ters yüz eder. Asıl çeşitlilik doğada değil, doğaya dair ontolojik sistemlerin kendisindedir. Farklı toplumlar doğayı yalnızca farklı temsil etmezler, doğanın ne olduğuna dair radikal biçimde farklı kavrayışlara sahiptirler. Descola'nın "natüralizm" olarak adlandırdığı ontoloji, insanın hem kendine hem de çevresindeki varlıklara, içkinlikten yoksun fiziksel varlıklar olarak[8] yaklaşmasını mümkün kılar. Modern dünyada baskın olan bu düşünme biçimi onun için evrensel değildir; antropolojinin bu modeli evrensel varsayması, diğer ontolojik rejimlerin anlaşılmasını engeller. Sonuç olarak Descola, hem kültürel rölativizmin kaygan zeminiyle hem de etnosentrik "sahte evrenselcilikle" (Kapferer, 2014: 390) hesaplaşır. Lévi-Strauss'un karşılaştırmalı düşüncesini yeniden kurmayı hedefler, ancak bu kez karşılaştırmanın nesnesi kültürel temsiller değil, ontolojik yönelimlerdir. Böylece Descola, antropolojinin evrenselci iddiasını yeniden üretmeden, hatta onu yapısöküme uğratarak yeniden formüle etmeyi önerir.

---

[8] Descola'nın ontolojik tipolojisinde "natüralizm", modern bilimsel dünya görüşünün temelini oluşturan ve özellikle Avrupa ile Amerika'da tarihsel olarak şekillenmiş bir varlık anlayışıdır. Bu ontolojiye göre insanlar, içkinliğe -yani duygu, düşünce, bilinç ve niyet gibi zihinsel yaşantılara- sahip kabul edilirken, insan olmayan varlıklar bu türden bir içsel yaşantıya sahip değildir. Örneğin, bir insanın "niyetle" konuştuğu veya "üzüldüğü" varsayılırken, bir kurdun uluması veya bir ağacın devrilmesi yalnızca biyolojik veya fiziksel nedenlerle açıklanır. Onların zihinsel/öznel durum içerdiği varsayılmaz. Bu nedenle hayvanlar, bitkiler, nehirler veya kayalar "özne-dışı" nesneler olarak değerlendirilir. Eylemde bulunmaz, yalnızca nedensel zincirlerin pasif halkası olarak etkilenir veya tepki verirler. Descola'ya göre natüralist ontoloji, insan ile insan olmayan arasındaki bu derin ayrımı sabitleyerek doğayı insanın dışında, üzerinde çalışılabilecek nötr bir kaynak gibi kurgular. Bu anlayış modern Batı düşüncesinde baskın olsa da evrensel değildir. Başka ontolojik sistemlerde insan olmayan varlıkların da içkinlik ve faillik sahibi olabilecekleri kabul edilir.

Farklı ontolojileri tanımlamak ve karşılaştırmak amacıyla Descola (2013, 2014a), "içsellik" (interiority) ve "fiziksellik" (physicality) olmak üzere evrensel geçerliliğe sahip olduğunu düşündüğü iki temel analitik kavram seti önerir. İçsellik, bir varlığın kendine içkin olan veya kaynağını kendinden alan özelliklere (ruh, zihin, bilinç, duygular vb.) sahip olduğu yönündeki evrensel anlayışa işaret ederken, fiziksellik, varlığın dışsal formunu, tözünü, fizyolojik süreçlerini, algısal ve duyusal-motor yeteneklerini, hatta bir varlığın genel yapısını ve dünyadaki eyleme biçimlerini kapsar. Descola'ya (2010:337; 2013: 116) göre bu iki düzlemin farkındalığı, insan bilişinin evrensel bir özelliğidir[9] ve insanların kendileriyle çevrelerindeki varlıklar arasında benzerlikler ve farklılıklar kurarak dünyayı anlamlandırmalarını sağlar. Bu çerçeve, insanların kendileri ile insan-olmayan varlıklar arasındaki süreklilik ve süreksizlik algılarını anlamak için bir zemin sunar. Bu temel üzerine Descola (2013), "tanımlama biçimleri" (modes of identification) adını verdiği dört ana ontoloji tanımlar. Bu biçimler, insanların çevrelerindeki varlıkları nasıl algıladıklarını ve bu algıyı nasıl sistemleştirdiklerini tanımlar. Bu ontolojiler yalnızca pasif "dünya görüşleri" değil, aynı zamanda dünyayı kuran, deneyimleyen ve ilişkiselliği şekillendiren "dünyalaşma tarzları" olarak anlaşılmalıdır. Yani, bu tanımlama/anlama süreçleri, varlıkların nasıl bir araya geldiğini ve dünyanın nasıl deneyimlendiğini aktif olarak biçimlendirir.

Descola'nın (2013, 2017) kuramsal çerçevesi, insanların insan-olmayan varlıklarla kurdukları ilişkileri anlamak için, içsellik (interiority) ve fiziksellik (physicality) eksenlerinin dört farklı kombinasyonundan oluşan bir ontolojik tipoloji sunar: animizm, totemizm, analojizm ve natüralizm. Bu dört ontoloji, kültür kavramının yerine geçen bilişsel bir "evrensel ağ" olarak değil, insanların diğer varlıklarla olan ilişkilerinde benimsedikleri mantıksal konumlanış tarzlarını açıklayan ilişkisel

[9] Bu noktada Descola'nın, insanın dünyayı anlamlandırma biçimlerine dair varsaydığı evrensel bir bilişsel çerçeveye dikkat çekmek gerekir. Ona göre insanlar, çevrelerindeki varlıklarla ilişkilenirken temel olarak benzerlik ve fark kurma yetisine dayanır. Bu yaklaşım, insan zihninin özsel olarak karşılaştırma ve sınıflandırma yoluyla işlediği önkabulüne dayanır. Her ne kadar bu varsayım, antropolojik tarafsızlık açısından tartışmalı bir evrensellik taşısa da Descola'nın analitik modelinin işlemesi için temel bir varsayımdır. Ben bu çalışmada, bu önkabülü Descola'nın kuramsal tutarlılığı içinde ele alıyor, ancak alternatif bilişsel çerçevelerin de mümkün olabileceğini göz ardı etmiyorum.

modlar olarak düşünülebilir (Descola, 2017: 277). Her biri, içsel nitelikler ile fiziksel özellikler bakımından süreklilik veya süreksizlik kurarak, farklı bir ontolojik dünya algısı ve toplumsal örgütlenme biçimi üretir. İlk olarak natüralizm, modern düşüncenin karakteristik ontolojisidir. Tüm varlıkların paylaştığı fiziksel bir süreklilik (tek bir doğa) ve insanlar ile diğer varlıklar arasında içsel bir süreksizlik (insanlara özgü kültür veya zihin) olduğu varsayımına dayanır. Bu ontolojide, insanları insan-olmayanlardan ayıran temel unsur içselliktir. Akıl, ruh, öznellik, ahlaki bilinç ve dil gibi yetiler yalnızca insanlara atfedilir. Öte yandan, fiziksel varlıkları bakımından insanlar, diğer tüm canlı ve cansız varlıklarla aynı maddi sürekliliği paylaşır. Animizm, özellikle Amazonya, Sibirya ve Güneydoğu Asya gibi bölgelerde yaygındır. Ruhların (içselliklerin) sürekliliği ve bedenlerin (fiziksellikliklerin) süreksizliğiyle tanımlanır. Bu sistemlerde bitkiler, hayvanlar ve diğer çevresel unsurlar öznellikle donatılır. İnsanlar ve birçok insan-olmayan varlık benzer bir içselliğe sahip kabul edilir ve bu ortak öznellik temelinde hayvanlar ve ruhlar da sosyal özelliklere (topluluk yaşamı, akrabalık kuralları, ritüeller vb.) sahip varlıklar olarak görülür, fakat her türün farklı fiziksel bedeni, dünyaya farklı perspektiflerden bakmalarına neden olur. Viveiros de Castro'nun (1998) belirttiği gibi, bedenler, ilişkiler ekolojisinde varlıklara özgül bir konum ve bakış açısı dayatır. Üçüncü olarak totemizm, en belirgin örnekleri Avustralya Aborjin toplumlarında görülen bir ilişkilenme biçimidir. Belirli insan toplulukları, belirli hayvan, bitki veya doğa varlıklarıyla -örneğin kanguru, akasya ağacı veya bir kayayla- ortak bir kökenden geldiklerine inanır. Bu bağ üzerinden insanlar ile insan-olmayan varlıklar arasında hem fiziksel hem de içsel bir süreklilik kurulur. Yani sadece beden yapısı değil, mizaç, ahlaki eğilimler, davranış kalıpları gibi nitelikler de bu ortaklık içinde değerlendirilir. Bu grupların merkezinde, grubun adını taşıyan ve onun kimliğini belirleyen bir eponim varlık (totem) yer alır, fakat bu benzerlik, eponim varlığın yüzeysel veya fiziksel özelliklerinden ziyade hem totemik varlıkta hem de onunla ilişkili tüm bireylerde bulunduğu varsayılan soyut ve ortak bir töze dayanır. Dolayısıyla totemizm, türler arası kesin ayrımlar yerine, insan ile insan-olmayan arasında ortak varoluşsal nitelikler kuran bir ontoloji sunar. Son olarak analojizm,

dünyadaki tüm varlıkların birbirinden farklı ve özgün parçalardan oluştuğu, yani hem içsel nitelikler hem de fiziksel biçimler açısından süreksizlik içerdiği varsayımı üzerine kurulu bir ontolojidir. Bu sistemde hiçbir varlık başka bir varlıkla özdeş değildir. Her biri benzersiz bir varoluş biçimine sahiptir, fakat bu radikal farklılıklar, varlıkların birbirinden kopuk olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, analojik düşünce, bu parçalanmış kozmik düzen içindeki varlıklar arasında benzerlikler ve farklılıklar kurarak evrensel bir uyum ve bütünlük duygusu inşa etmeye çalışır. Başka bir deyişle, analojizmde farklılık doğaldır ama bu farklılıklar arasında anlamlı ilişkiler kurmak düşünsel, ritüelistik ve kozmolojik bir zorunluluktur. Bu nedenle insanlar, hayvanlar, doğa güçleri, gezegenler, bedensel organlar ve toplumsal roller arasında karmaşık analojiler kurulabilir. Örneğin, bir organ, evrendeki bir gezegenle, bir hayvanın huyu ise bir sosyal/toplumsal sınıfın karakteriyle ilişkilendirilebilir. Çin'deki geleneksel beş element teorisi (toprak, su, ateş, ağaç, metal), Mezoamerika'daki takvim sistemleri ve kimi bazı enerji hatları bu ontolojiye örnek verilebilir. Bu bağlamda analojizm, evrenin çok katmanlı ve çok sesli bir düzende işlediğini ve bu düzenin ancak karmaşık sembolik okumalarla anlaşılabileceğini varsayar. Descola (2014a: 277), bu dört ontolojik modelin kapalı, yalıtılmış dünya görüşleri olarak değil, insanların çevrelerindeki varlıkların kimliğine dair geliştirdikleri dört temel ilişki kurma biçimi olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Başka bir deyişle, bu ontolojiler sabit, kültürel inanç sistemleri değil, insanların diğer varlıkları anlamaya çalışırken yaptıkları (örneğin "bu varlık bana benziyor mu?", "aynı bedeni mi paylaşıyoruz?", "aynı ruhsal niteliklere sahip miyiz?" gibi) farklı çıkarımların sonucudur. Descola'ya göre herkes bağlama göre bu dört çıkarım biçiminden herhangi birini yapabilir, fakat bir toplumda çocukluktan itibaren edinilen semboller, pratikler ve eğitim süreçleri, bireylerin belirli bir ontolojik çerçeveyi içselleştirmesine neden olur. Örneğin, Batı Avrupa'da yetişmiş biri, bir köpeği gördüğünde "duyguları olabilir ama yine de insan gibi düşünemez" çıkarımında bulunabilirken, bir Amazon yerlisi, aynı köpeği toplumsal bir özne olarak görebilir, çünkü farklı ontolojik bağlamlarda farklı varsayımlar yerleşiktir.

Philippe Descola'nın (2013: 305) "göreli evrenselcilik" olarak adlandırdığı kuramsal çerçevenin, özellikle Husserlci ve Merleau-Pontyci fenomenolojiden beslendiği ve bu geleneğin temel kavramlarını kendi antropolojik kuramına entegre ettiği, Gabriel Barroso'nun (2024) çalışmasıyla açıkça ortaya konmuştur. Barroso'ya (2024: 1) göre, Descola'nın antropolojisi doğa ve kültür ayrımının ötesine geçerek, dünyayla kurduğumuz etkileşimi anlamak için fenomenolojik perspektif geliştirir. Bu yönüyle sosyal ve beşerî bilimler için radikal bir yeniden kavramsallaştırma sunar. Bu kavramsallaştırmanın merkezinde, Descola'nın (2010: 340; 2013: 115; 2014: 438, Barroso, 2024: 9-10) Edmund Husserl'den ödünç aldığı "ön-yüklemsel deneyim" (prepredicative experience) kavramı yer alır. Barroso'ya (2024: 10) göre Descola, bu deneyimi, insanların ve insan-olmayanların, henüz dilsel ve kültürel kategorilere gömülmeden önce, karşılıklı farkındalık ve yönelime dayalı bir etkileşim düzeyinde ilişki kurmaları olarak tanımlar (Descola, 2016:35, Barroso, 2024:10). Bu bakış açısına göre farklı "tanımlama biçimleri" veya ontolojiler, keyfi kültürel kurgular değil, varlıkların bedensel, yönelimsel ve duyusal etkileşimler yoluyla deneyimlendiği ön-yüklemsel düzeylerden türeyen, hem bilişsel hem de ontolojik olarak belirli biçimlerde örgütlenen ilişkisellik düzenekleridir.

Barroso (2024:5), Descola'nın "göreli evrenselcilik" anlayışının çıkış noktasının, doğa-kültür, töz-zihin veya birincil-ikincil nitelikler gibi klasik düalizmler olmadığını vurgular. Descola'ya göre tüm insanlar, evrimsel geçmişlerinden miras aldıkları ortak bilişsel ve duyusal araçlar sayesinde varlıklar arasında benzerlik ve farklılık, süreklilik ve kopuş, kimlik ve ayrım ilişkileri kurar.[10] Bu araçlar arasında beden, niyetlilik, farklılıkları ayırt etme yetisi ve insan veya insan-olmayan varlıklarla ilişki kurma, sahiplenme, nesneleştirme veya özneleştirme kapasiteleri yer alır (Descola, 2013: 305; Barroso, 2024: 5-6). Descola'nın "evrensel bir şebeke" olarak

[10] Bu ifade, dikkatli okurların da fark edeceği üzere, makalenin birkaç yerinde yinelenmiştir. Bu tekrarın bilinçli olduğunu ve yalnızca bir anlatım alışkanlığından -veya hatasından- kaynaklanmadığını belirtmek isterim. Descola'nın bu temel varsayımı, hem içsellik-fiziksellik şeması hem de göreli evrenselcilik kavrayışı açısından açıklayıcı bir anahtar işlevi görüyor. Bu nedenle, kavramsal yoğunluk karşısında okurun hafızasını tazeleyerek ilerlemeyi önemsiyorum. Umarım mazur görülürüm. Bazı fikirler, ancak en az birkaç kez etrafında dolanarak gerçekten anlaşılabiliyor.

adlandırdığı başlangıç yapısı, onun kuramında içsellik (interiority) ve fiziksellik (physicality) düzeylerinin kesişiminden oluşur. Barroso'ya (2024: 6) göre bu yapı, fenomenolojideki "beden" ve "niyetlilik" ikilisine karşılık gelir. Barroso (2024: 10), Descola'nın bu şemayı doğrudan Husserl'in *Erste Philosophie II* eserinde sunduğu bir argümana dayandırdığını belirtir. Husserl'e göre, kurumsallaşmış anlam dünyalarından ve kültürel yorumlardan bağımsız olarak herhangi bir "ben olmayan" varlığı deneyimlemek isteyen kişi, ancak kendi bedensel ve yönelimsel yaşantılarına başvurabilir (Descola, 2010: 340). Bu fenomenolojik temel, Descola'nın özellikle "ötekinin deneyimi" sorununu nasıl ele aldığını da açıklar. Husserl'e göre, bir varlığı kültürel önkabuller, dilsel tanımlar veya sosyal beklentiler olmadan deneyimleyebilmek için öznenin doğrudan deneyimine yönelmesi gerekir. Bu yönelim "öncelikli olana indirgeme" (*reduction to primordiality*) olarak adlandırılır. Bu süreçte kişi, dünyanın dışsal anlamlarını geçici olarak askıya alır ve yalnızca kendi hissedişi ve beden deneyimiyle ilişkiye girer. Bu doğrudanlık, Husserl'in "benlik küresi" (*Eigentlichkeit*) adını verdiği öznel varoluş alanında gerçekleşir. Sürecin merkezinde yer alan "yaşayan beden" (*Leiblichkeit*), yalnızca fiziksel bir nesne değil, aynı zamanda dünyaya yönelen, hisseden ve ilişki kuran varoluşsal bir temeldir. İnsan, çevresiyle ve ötekilerle ilk ilişkiyi bu bedensel yaşam katmanı üzerinden kurar. Başka bir varlığın özne olduğunu sezebilmemiz, onun beden hareketlerini (jestlerini, bakışlarını, duruşunu) kendi beden deneyimimizle benzerlik kurarak sezmemiz sayesinde olur. Örneğin, birinin kaş çatmasından öfkeyi, bir köpeğin kulaklarını dikmesinden tetikte olmayı anlamamız, bilinçli akıl yürütmeden ziyade bedensel bir çağrışımla gerçekleşir. Husserl, bu deneyim düzeyine "ön-yüklemsel" (prepredicative) adını verir. Descola'nın tanımladığı dört ontolojik rejim de işte bu bedensel olarak hissedilen temel ilişkisellik biçimlerinden türeyen ontolojik yapılardır.[11]

[11] Bu paragrafta Descola'nın düşüncesiyle fenomenoloji arasındaki ilişkiyi özetlemeye çalıştım. Her ne kadar üniversite yıllarımda felsefe yandalı yapmış olsam da Husserl'in özgün metinlerine dayanan derinlikli bir fenomenolojik tartışmayı burada yürütme cesaretinde değilim. Bu nedenle bu kısımda, Descola'nın ön-yüklemsel deneyim kavrayışını daha yetkin biçimde ele alan Gabriel Barroso'nun çalışmasına yönlendirmeyi tercih ediyorum. Barroso (2024), Descola'nın kuramını fenomenolojik gelenek bağlamında değerlendiren önemli bir kaynak olarak dikkate alınabilir.

Barroso, Descola'nın antropolojik kuramında önemli bir yere sahip olan "dünyalaşma" kavramını ve bu bağlamda ontolojik rejimlerin statüsünü tartışır. Descola'ya göre, farklı topluluklar dünyayı sadece farklı yorumlamakla kalmaz, gerçekten farklı şeyler görürler. Aynı nesneye bakıldığında bile, fark edilen nitelikler, algısal ipuçlarına yönelik dikkat farklılıkları nedeniyle değişir. Bu yaklaşım, dünyanın herkes için önceden verilmiş, sabit bir gerçeklik olduğu fikrine açıkça karşı çıkar.

Descola, dünyanın, farklı öznelerin etkileşim biçimlerine göre çeşitli şekillerde deneyimlenen ve kurulan dinamik bir alan görür. Yani bir kayın ağacının "mutlak bir özü"[12] yoktur ki herkes onu farklı kültürel gözlüklerle yorumlasın, aksine, insanlar bir bitkiyi veya herhangi algılanan bir şeyi dünyadaki nesnelerin nitelikleri ve davranış türleri hakkında yaptıkları temel çıkarımlara göre belirli ipuçlarını tespit ederek veya göz ardı ederek tanırlar (Barroso, 2024: 15-18). Bu "dünyalaşma" kavrayışı, Descola'nın temel aldığı bir diğer unsur olan "öncelikli (bedenlenmiş) kuruluş" anlayışıyla gerilim yaratabilir (Barroso, 2024: 17). Bir yanda, kültürel ve dilsel çerçevelerden önce gelen, beden ve niyetlilik yoluyla kurulan evrensel bir deneyim katmanı vardır. Diğer yanda ise "dünyalaşma", sosyalleşme ve öznelerarasılık yoluyla kolektif olarak öğrenilen tanımlama biçimlerinin dünyayı şekillendirdiğini vurgular. Barroso, bu görünürdeki çelişkiyi Husserlci bir fenomenoloji çerçevesinde yorumlayarak aşmaya çalışır. Husserl'in (Barroso, 2024: 17) "öznelik kendisini öznelerarasılık olarak anlar" ifadesine ve Joona Taipale'nin değerlendirmelerine dayanarak, en bireysel deneyimlerin dahi her zaman diğerleriyle ilişkili biçimde oluştuğunu savunur. Dolayısıyla kolektif tanımlama biçimleri toplumsal olarak inşa edilseler bile her bireyin kendi bedensel

[12] Descola'nın bu yaklaşımı, özcülüğe -özellikle Aristotelesçi *ousia* (öz) anlayışına ve onu izleyen metafizik geleneklere- karşı eleştirel bir duruş sergiler. Varlıkların "kendinde" bir doğası veya sabit bir anlamı olduğu yönündeki görüş, klasik felsefenin arké (ilksel öz) arayışını yansıtır. Oysa Descola'ya göre varlıklar, bu tür sabit içsel özler üzerinden değil, toplulukların bedenleşmiş ve kültürel olarak biçimlenmiş ilişkilenme biçimleri yoluyla tanınır. Bu yönüyle Descola, varlığın anlamını ilişkisellik yerine içerikten ve tarihsellikten türeten her türlü metafizik özcülüğü eleştirir. Bir kayın ağacı, Descola için "kayın" olarak zaten orada duran bir şey değil, belirli bir ilişkisel çerçevede "kayınlaşan" bir varlıktır.

deneyimi aracılığıyla, birinci şahıs perspektifinden deneyimlenir. Bu açıdan bakıldığında, öncelikli kuruluş ile öznelerarasılık çelişmekten ziyade, karşılıklı olarak birbirini kuran süreçlerdir. Descola'nın tanımladığı "tanımlama biçimleri" veya "ontolojik rejimler", basitçe kültürel görenekler veya inanç sistemleri olmanın ötesine geçer. Barroso'nun (2024: 18; Descola, 2013: 103) aktardığı üzere bu şemalar, "belirli bir sosyal çevrede edinilen deneyim sayesinde içselleştirilen psişik, duyusal-motor ve duygusal eğilimler"dir. Kolektif şemalar, bireylerin dünyaya nasıl dikkat ettiklerini, hangi nitelikleri seçip hangilerini göz ardı ettiklerini biçimlendirir. Ayrıca pratik eylemleri, düşünce ve duyguların ifadesini ve olayların anlamlandırılmasını organize eden bir sınıflandırma çerçevesi sunar. Örneğin bir Achuar avcısının bir kuarkı görememesi, kuarkın var olmadığı anlamına gelmez, fakat kuarkın ontik varoluşu, onun epistemik erişebilirliğine bağlıdır, yani onu tespit edebilecek karmaşık makinelere ve bilimsel bilgiye bağlı olduğu anlamına gelir. Bu nedenle kuarklar, bir Achuar'ın dünyasını oluşturan ontolojik bagajı içinde bir "şey" olarak var olamaz (Descola, 2014: 433-434, Barroso, 2024: 18). Son olarak Barroso (2024: 19), bu fenomenolojik yorumun, Descola'nın ontolojilerini "dış dünyada nesnel olarak var olan yapılar" gibi ele alıp kültürel farkları şeyleştirdiği yönündeki (Barroso, 2024: 8) eleştirilere güçlü bir yanıt olduğunu savunur. Descola'nın yaklaşımı, farklı dünyalaşma biçimlerinin “ben-öteki-dünya” ilişkileri içinde işleyen tanımlama ve ayrım mekanizmaları yoluyla ortaya çıktığını açıklamaya yöneliktir. Bu da fenomenolojinin temel sorularıyla uyumlu ontolojik bir araştırma biçimi sunar. Bu yorum, Descola'nın yaklaşımının yalnızca antropolojik bir modelle sınırlı kalmayıp, varlık, deneyim ve dünyanın kuruluşu arasındaki derin felsefi ilişkileri soruşturan yenilikçi bir düşünce biçimi olduğunu bir kez daha teyit eder.

Sonuç olarak, Philippe Descola'nın ontolojisi, özellikle *Doğa ve Kültürün Ötesinde* adlı eserinde ortaya koyduğu gibi, antropolojinin temel varsayımlarından biri olan doğa-kültür ayrımının evrenselliğini sorgulayarak disipline yeni bir soluk getirmiştir. Bu ikiliğin modern-batılı düşünceye özgü olduğunu savunan Descola, farklı toplumların dünyayı kavrayış biçimlerini anlamak için içsellik ve fiziksellik

kavramlarına dayalı evrensel bir analitik şema sunar. Bu temel üzerinden geliştirdiği dört temel "tanımlama biçimi" veya ontolojik rejim -natüralizm, animizm, totemizm ve analojizm-, farklı toplumların dünyayı nasıl deneyimlediğini, insan olan ve olmayan varlıklarla nasıl ilişkiler kurduğunu ve bu ilişkilerin altında yatan varoluş mantıklarını karşılaştırmalı olarak değerlendirme olanağı sunar. Bu rejimler, yalnızca farklı "dünya görüşleri" değil, aynı zamanda dünyanın aktif olarak kurulduğu ve deneyimlendiği "dünyalaşma tarzları"dır. Bu yönüyle Descola, "ontolojik dönüş" başlığı altındaki daha geniş entelektüel hareketin kilit figürlerinden biri haline gelir. Gabriel Barroso'nun (2024) ayrıntılı biçimde ortaya koyduğu gibi, Descola'nın "göreli evrenselcilik" anlayışı, Husserlci "ön-yüklemsel deneyim" kavramıyla derin fenomenolojik bağlar taşır. Bu bağlamda, söz konusu ontolojik rejimler yalnızca kültürel kurgular değil, varlığın bedensel gerçekliğine dayanan, niyetli bir varoluş düzeyinden türeyen ilişkisellik biçimleridir. Descola'nın yaklaşımı, varlık, deneyim ve dünyanın kuruluşu arasındaki karmaşık ilişkilere dair yenilikçi sorular üretir ve bu sorulara hem antropolojik hem felsefi düzlemde cevap arar. Descola'nın bu kapsamlı ve kışkırtıcı kuramsal çerçevesi, özellikle antropolojide, genel olarak da sosyal bilimlerde geniş yankı uyandırmıştır. Aynı zamanda, çeşitli kuramsal açılardan yoğun tartışmalara da konu olmuştur. Makalenin bir sonraki bölümünde, Descola'nın ontolojik antropolojisine yöneltilen temel eleştirileri ve bu eleştirilere karşı geliştirilen savunuları daha ayrıntılı biçimde ele alacağım.

3. Doğa ve Kültürün Ötesinde mi? Descola'nın Ontolojik Çerçevesine Eleştirel Yaklaşımlar

Philippe Descola'nın kuramsal çerçevesi, antropolojideki ontolojik dönüşümün en güçlü hamlelerinden biri olarak kabul edilse de bu etkileyici girişimin kendi içinde taşıdığı çatışma noktaları da giderek daha görünür hâle gelmiştir. *Doğa ve Kültürün Ötesinde* (2013) adlı çalışmasıyla günümüz modern düşüncenin temel ikiliklerine meydan okuyan Descola, antropolojiye yalnızca yeni bir kavramsal sözlük değil, aynı zamanda disiplinin yönünü radikal biçimde yeniden düşünmeye zorlayan bir

sorular seti sunar. Ne var ki bu yenilikçi girişimin varsayıldığı kadar evrensel, kapsayıcı ve tutarlı olup olmadığı sorusu, özellikle son on yılda yöneltilen eleştirilerle daha görünür hale gelmiştir. Bu eleştiriler yalnızca detaylara boğulan karşı çıkışlar değil, Descola'nın düşünsel yapısının sınırlarını, önkabullerini ve kör noktalarını işaret eden derinlikli sorgulamalardır. Bu bölümde, Tim Ingold, Bruce Kapferer, Julián García-Labrador ve Stéphane Vinolo gibi düşünürlerin katkıları ışığında, Descola'nın sunduğu ontolojik çerçevenin hangi yönlerden eleştiriye açık olduğu, bu eleştirilerin ne ölçüde yerinde, üretken veya aşılabilir olduğunu tartışacağım. Amacım Descola'nın yaklaşımını "çürütmek" değil, onun temel kavramları ve önerdiği tipolojinin etrafında şekillenen eleştirileri ciddiye alarak, bu tartışmaların açığa çıkardığı kırılma anlarını değerlendirmektir. Bu kırılmalar üzerinden, Descola'nın çerçevesini daha incelikli, açıklayıcı ve esnek bir biçimde yeniden düşünmenin mümkün olduğunu savunuyorum. Bu tür bir yeniden düşünme, yalnızca Descola'nın kuramına katkı sunmakla kalmaz, aynı zamanda antropolojide ontoloji, temsil, deneyim ve kategorileştirme gibi temel meselelerin yeniden ele alınmasına da alan açar.

Descola'nın antropolojik kuramına yöneltilen en temel eleştirilerden biri, natüralizmin etkisinden ve Batı-merkezli bir bakış açısından bütünüyle sıyrılamadığı yönündedir. Tim Ingold (2016: 301), Descola'nın kendisini "natüralist" olarak tanımladığını ancak natüralizmi dört ontolojiden sadece biri olarak sunduğunu belirtir. Bu durum, Ingold'a göre, Descola'nın hem natüralizmi analitik bir çerçeve olarak kullanıp hem de onu bu çerçevenin içindeki seçeneklerden biri olarak konumlandırmasından kaynaklanan bir çelişki yaratır. Ingold (2016: 6-9), Descola'nın ontolojik kavramını "içsellik" (bilinç) ile "fiziksellik" (dışsal varoluş koşulları) arasında kurulan bir ilişki üzerinden tanımlamasının, aslında natüralist bir paradigma üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Descola'nın evrensel kategoriler olarak sunduğu bu ayrımın, zihin-doğa veya beden-zihin ikiliğini yeniden ürettiği ve böylece kendi karşılaştırmalı çerçevesini farkında olmadan natüralizmin temelleri üzerine kurduğu savunulur. Bu nedenle, diğer ontolojik rejimlerin -animizm,

totemizm ve analojizm- bu natüralist çerçevenin terimleriyle değerlendirilme riski taşıdığı öne sürülür. Descola'nın "başlangıç noktasının şüphesiz natüralizmin tanıdık toprağına kök saldığını" (Descola, 2013: 303, akt. Ingold, 2016: 6) kabul etmesi, Gérard Lenclud'ün yönelttiği, "natüralist bir zihin yapısına sahip bir antropolog, örneğin animist bir dünyayı ne kadar derinlemesine anlayabilir?" sorusunu daha anlamlı kılar. Benzer bir eleştiri Bruce Kapferer'de (2014: 390) de görülür. Kapferer, Descola'nın doğa-kültür ikiliğini görecelileştirirken bile bu ayrımı ontolojik düzeyde koruduğunu ve bunun natüralizmi yeniden ürettiğini savunur. Ona göre (2014: 392), "içsellik" ve "fiziksellik" gibi kavramlara dayalı ayrımlar, Batı düşüncesine özgü klasik bir düalizmi tekrar eder. Özellikle içsellik kavramının, yani bireyin kendi içinde sahip olduğu bilinç, zihin veya ruh gibi özelliklere daha fazla önem verilmesi, bireyi başkalarından bağımsız bir varlık gibi konumlandırır. Kapferer, bu düşünce biçimini "Descartes'ın dönüşü" olarak adlandırır, çünkü burada da bireyin iç dünyası (zihin) ile dış dünya (beden ve çevre) arasında keskin bir ayrım kurulmakta ve birey merkezde yer almaktadır. Kapferer'e göre, Descola'nın niyetinden bağımsız olarak Batı-merkezli ve bireyci varsayımları yeniden üretme riski taşır. Julián García-Labrador ve Stéphane Vinolo (2023: 2-3) ise Descola'nı, özellikle Aristoteles'ten miras alınan sınıflandırma ve tiopoloji geleneğinden kopamadığını öne sürer. Her ne kadar *Doğa ve Kültürün Ötesinde* adlı eserinde Aristotelesçi doğa-kültür karşıtlığını aşmayı hedeflediğini söylese de bu ikiliği yapıbozuma uğratırken bile Aristotelesçi bir kategorileştirme mantığını sürdürür, yani dünyayı sabit kategorilere ayırma ve bu kategorileri hiyerarşik olarak düzenleme eğilimini korumaya devam eder. Dört temel ontoloji üzerinden geliştirdiği şema, Aristoteles'in varlıkları "doğalarına göre" bölme anlayışını anımsatır. Yazarlar (2023:5), Descola'nın taksonomiye ve tipolojilere göre sınıflandırmaya olan ilgisini, -kitabın önsözünde de bu şemaların doğasını ve kompozisyon kurallarını açıklama hedefiyle temellendirmesinin- bir "Aristotelesçi refleks" olarak değerlendirirler. Ayrıca Descola'nın düşüncesinin temsile dayalı bir yapı üzerine kurulu olduğunu savunurlar. Buna göre Descola, dünyayı, ötekini veya toplumsal ilişkileri doğrudan yaşantısal ve bedensel karşılaşmalarla değil, temsiller

aracılığıyla kavramsallaştırır. Bu yaklaşım, fenomenlerin doğrudan deneyimlenebilen anlamlar değil, zihinsel imgeler veya kategoriler aracılığıyla inşa edildiği varsayımına dayanır. Onlara göre bu temsilci çerçeve, Batı düşüncesinin "mevcudiyet metafiziği"nden[13] beslendiğini ve Descola'nın tüm eleştirel yönüne rağmen hâlâ Batı ontolojisinin sınırları içinde konumlandığını öne sürer. Bu görüşü desteklemek için Eleanor Rosch'un "prototip" ve "ilişkili temsiller ağı" kavramları[14] örnek verilir, çünkü bu kavramlar da deneyimi değil, zihinsel örnekler üzerinden anlamı inşa eder. Son olarak, Descola'nın sıkça başvurduğu "doğal tutum"un -yani insanın dünya ile ilişkisinin belirli evrensel bilişsel kategorilere dayandığı varsayımının- aslında "kültürel bir tutum" olduğunu ileri sürerler. Bu argüman, Alessandro Duranti'nin antropolojik fenomenolojiye katkılarına dayanır (Duranti, 2010, akt. García-Labrador & Vinolo, 2023: 3). Bu eleştiriye göre, Descola'nın çerçevesi, aslında belirli bir kültürel perspektifin sonucu olabilir, dolayısıyla bu varsayımların "doğal" kabul edilmek yerine fenomenolojik bir süzgeçten geçirilerek askıya alınması, yani bir "epoché" işlemine[15] tabi tutulması gerekir. Bu öneri,

---

[13] "Mevcudiyet metafiziği" terimi, Batı felsefesinde özellikle Martin Heidegger ve Jacques Derrida tarafından eleştirel bir yaklaşımla kullanılmıştır. Bu anlayışa göre gerçeklik ve anlam, nihayetinde doğrudan ve dolaysız bir "varlık", yani zihinsel veya fiziksel olarak "orada bulunan" bir şey üzerinden tanımlanır. Varlık, ancak şimdide, erişilebilir, sabit ve temsil edilebilir bir şekilde "mevcut" olduğunda gerçek sayılır. Derrida, bu düşünce biçimini yapıbozumcu yöntemle sorgular, çünkü ona göre bu yaklaşım, anlamın çoğulluğunu ve geçiciliğini göz ardı eder ve düşünceyi bir tür sabit temsillere indirger. Descola'nın, toplumsal ve ontolojik gerçekliği temsil kavramı üzerinden sınıflandırma eğilimi göstermesi, García-Labrador ve Vinolo tarafından bu mevcudiyet metafiziğinin bir devamı olarak yorumlanır. Bu bağlamda, Descola'nın tipolojik ontolojileri, doğrudan yaşantılar olarak değil, önceden tanımlanmış kavramsal sabitlerin temsilî ağı içinde kurgulanmış yapılar olarak okunur.

[14] Eleanor Rosch'un (1978) geliştirdiği *prototip* ve *ilişkili temsiller ağı* kavramları, kavramsal kategorilerin sabit ve net sınırlara sahip yapılar değil, belirli merkezî örnekler etrafında gevşek biçimde örgütlenen ilişkisel ağlar olduğunu öne sürer. Örneğin "serçe"nin "kuş" kategorisine ideal bir örnek görülmesi gibi, bir şeyin ne olduğu, onun temsil ettiği anlamlar kümesine benzerliği oranında tanımlanabilir. García-Labrador ve Vinolo (2023), Descola'nın ontolojik sınıflamalarında bu türden bir temsil mantığının baskın olduğunu öne sürerken tam da bu nedenle Rosch'a gönderme yaparlar. Onlara göre Descola'nın *animizm*, *totemizm*, *analojizm* ve *natüralizm* gibi ontolojik rejimleri, doğrudan yaşantıdan türeyen ilişkisel biçimler değil, belirli kavramsal merkezler (prototipler) ve bunların çevresinde örülen çağrışım zincirlerine dayalı temsillerdir. Bu gönderme, Descola'nın tipolojik yaklaşımının fenomenolojik değil, temsilci bir bilişsel modele dayandığına yönelik eleştiriyi somutlaştırma amacı taşır.

[15] Edmund Husserl'in felsefesinde temel bir yöntem olan *epoché* (askıya alma), öznenin dünyaya ve nesnelere dair önceden edinilmiş kabullerini, inançlarını ve anlam yapılarını geçici olarak "paranteze alma" işlemidir. Bu yöntemin amacı, şeyleri doğrudan deneyimlenişleri içinde, yani her türlü kültürel, dilsel ve teorik çerçeveden bağımsız olarak kavrayabilmektir. Araştırmacının "doğal tutum"dan, yani dünyayı zaten anlamlandırılmış, sabit kategorilerle doluymuş gibi varsayan yaklaşımdan çıkmasını ve fenomenlerin kendisine, oldukları gibi, deneyim düzeyinde yönelmesini hedefler (Duranti, 1990). Antropolojiye uyarlanmış biçimiyle bu anlayış, araştırmacının kendi epistemolojik varsayımlarını geçici olarak askıya almasını ve başkalarının dünyasını, onların kendi anlam yapıları içinde mümkün olduğunca içkin biçimde kavramaya çalışmasını önerir.

Descola'nın çerçevesini bir doğa yasası olarak değil, kültürel olarak koşullanmış bir önerme olarak ele almayı mümkün kılar.

Descola'nın ontolojik çerçevesine yöneltilen bir diğer temel eleştiri, sunduğu dörtlü tipolojinin katılığı, kapsayıcılığı ve etnografik gerçeklikle ilişkisi üzerinedir. Kapferer'in (2014: 394) belirttiği gibi, özellikle "analojizm" ve "natüralizm" kategorileri, animizm ve totemizme uymayan pek çok etnografik örneğin yerleştirildiği, bu yönüyle fazla geniş ve esnek sınıflar haline gelmektedir. Bu durum, söz konusu kategorilerin analitik özgünlüğünü zayıflatarak onları açıklayıcı tutarlılığı düşük, sınırları belirsiz "paçavra torbalara" dönüştürme riskini taşır. Böylece farklı toplumsal pratikler arasındaki çeşitlilik ve dinamikler, aşırı bir homojenleştirme ile göz ardı edilebilir. Marshall Sahlins de (Kapferer, 2014: 394), bu dört ontolojiyi ayrı varlık düzenleri olarak değil, evrensel bir insan varoluşunun farklı epistemolojik dışavurumları olarak görme eğilimindedir. Hatta kategoriler arasındaki örtüşmelere -örneğin natüralizmde animist öğelerin varlığına- dikkat çekerek, animizm ile totemizm arasındaki ayrımın kendini bile sorgular. Kapferer (2014: 396), Descola'nın etnografik gözleme verdiği öneme rağmen "neden yalnızca dört ontolojik olasılıkla sınırlı kaldığını" sorar. Eleştirilerden biri de Descola'nın insan düşüncesi ve toplumsal pratikleri sınırlı sayıda kombinasyonla açıklama eğilimidir. Descola (2013: 392), ontolojik rejimleri, belirli "içsellik" ve "fiziksellik" bileşenlerinin rasyonel kombinasyonlarından oluşan mantıksal tipler olarak tanımlar. Bu modeli savunurken antropolojinin, kimya gibi, belirli öğelerin kararlı biçimlerde bir araya gelmesiyle anlamlı yapılar üretebileceğini öne sürer, fakat bu benzetme, toplumsal dünyayı sınırlı sayıdaki sabit kombinasyona indirgemek anlamına gelir. Tim Ingold (2016: 4) bu öneriyi sert biçimde eleştirerek Descola'nın yaklaşımının Georges Cuvier'in "parçaların korelasyonu" anlayışına ve Emile Durkheim'ın toplumsal tipleri sabit kategorilere göre tanımlayan yaklaşımına benzediğini savunur. Her iki modelde de ara formlar ya yok sayılır ya da işlevsiz görülür ve bu da dinamizmden ve geçişkenlikten yoksun kapalı sistemler yaratır. Ingold'a göre toplumsal pratik, önceden tanımlanmış parçaların kurallı birleşimiyle

oluşmaz, aksine bağlamsal, dönüşüme açık ve çoğu zaman melezleşmiş süreçler içerir. Bu nedenle Descola'nın kimyasal kombinasyon benzetmesi, antropolojinin gözlemlediği kültürel ve ontolojik çeşitliliği temsil etmekte yetersiz kalır. Ontolojik rejimlerin sabit "tipler" olarak düşünülmesi, farklılıkları anlamaktan çok onları hazır kategorilere sıkıştırmak anlamına gelir. García-Labrador ve Vinolo (2023) da "ontoloji" kavramının, kültür kavramının "yeniden şeyleştirilmiş" (reified) bir versiyonuna dönüşme riski taşıdığını belirtir. Onlara göre toplumsal yaşamın bağlamsal ve çok boyutlu dinamikleri, bu kez de "ontolojik rejimler" başlığı altında sabit ve evrensel kategorilere hapsedilme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu görüşü, Lucas Bessire ve David Bond'un çağdaş antropolojik düşünceye dair eleştirileriyle de örtüştürürler: Kavramsal araçlar, açıklama üretmek yerine bir tür epistemolojik kapanmaya neden olabilir.

Descola'nın yaklaşımı, yöntemsel temelleri açısından ve özellikle temsil sorunu ile fenomenolojiyle kurduğu ilişki bağlamında da eleştirilmiştir. Ingold (2016), Descola'nın "ontolojilerinin", evrensel olarak verili bir dünya ile onun tikel temsilleri arasında bir köprü görevi gördüğünü belirtir. Bu yaklaşım, "yeni ontologların" dünya ile bilgi arasındaki ayrımı önceleyen birincil varlık anlayışından ayrılır. Descola'nın pratik şemaları -yani ontolojileri-, gözlemlenen örgütsel etkilerden çıkarım yapma yolunu seçmesi, şu klasik antropolojik soruyu yeniden gündeme getirir: "Bu şemalar kimin zihnindedir?" Araştırmacının mı, araştırılanın mı? Ingold'a (2016) göre, Descola da hocası Claude Lévi-Strauss[16] gibi, gözlemsel verilerden *a posteriori* olarak geliştirdiği modelleri zamanla *a priori* zihinsel şablonlara dönüştürmektedir. García-Labrador ve Vinolo (2023: 3, 6-7), Descola'nın "dünya, öteki ve ilişki" gibi temel varlık alanlarını sürekli olarak temsil terimleriyle ele

[16] Claude Lévi-Strauss, yapısalcı antropolojinin kurucu figürlerinden biri olarak, insan zihninin kültürel ürünlerde tekrar eden yapılar ürettiğini savunur. Ona göre bu yapılar, mitlerden akrabalık sistemlerine kadar pek çok alanda "ikili karşıtlıklar" üzerinden işler. Yapısalcı yöntemin merkezinde, yüzeydeki kültürel çeşitliliği düzenleyen evrensel bilişsel şemaların –çoğu zaman farkında olunmaksızın– kültürel ifadelerde dışa vurulduğu varsayımı yer alır. Bu modele göre gözlemlenen kültürel formlar, söz konusu derin yapılara ulaşmak için birer ipucu olarak değerlendirilir, fakat bu şemaların gerçekte "katılımcılara ait olup olmadığı" veya yalnızca "araştırmacının zihninde mi var olduğu" sorusu, yapıların konumunu ve temsil doğasını sorgulayan birçok eleştiriyi beraberinde getirir. Yapısalcılık için bkz.: Lévi-Strauss (1963).

aldığını belirtir. Onlara göre bu temsilci yaklaşım daha önce de belirttiğim gibi, Descola'yı farkında olmadan Batı metafiziğinin sınırları içinde tutar ve özellikle de Martin Heidegger'in eleştirdiği anlamda[17] bir "mevcudiyet felsefesi"ne yaklaştırır. Descola'nın ontolojik modeli, varlığı doğrudan temsil edilebilir ve sabit kategoriler halinde "orada bulunan" bir şey olarak kavramsallaştırır ve böylece Heideggerci bir eleştirinin hedefi hâline gelir. Sınıflandırıcı kavramların "prototiplere" ve "ilişkili temsiller ağı"na dayandırılması, bu temsilci yaklaşımın bir başka göstergesi olarak kabul edilir. García-Labrador ve Vinolo'ya göre, fenomenolojinin, özellikle Jean-Luc Marion'un "verilmişlik fenomenolojisi"[18] üzerine yorumları, Descola'nın temsilci ve tipolojik modeline karşı bir alternatif sunabilir. Bu alternatif, fenomenleri temsillerden ziyade "anlamlar" olarak düşünmeyi ve ontolojik kategorilerin kesintili yapısı yerine hermenötiğin sürekliliğini ön plana çıkarmayı önerir.

Descola'nın kuramsal çerçevesi, özellikle Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığıyla kurduğu karmaşık ilişki ve Eduardo Viveiros de Castro'nun perspektivizmi gibi çağdaş antropolojik yaklaşımlarla etkileşimi bağlamında çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Kapferer (2014: 389-390), Descola'nın çalışmalarını, Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımının bir tür "geri dönüşü" veya "neostrüktüralist" olarak nitelendirir, fakat bu yeni yorumun, klasik yapısalcılığın karşılaştığı temel sorunları yeniden üretip üretmediği sorusunu da gündeme getirir. Kapferer'e (2014: 399) göre, Descola'nın yapısalcılığı, kimi zaman hocası Claude Lévi-Strauss'unkinden bile daha katı ve doktriner bir çerçeveye bürünebilmektedir. Tıpkı hocası gibi,

---

[17] Heideggerci anlamda "mevcudiyet felsefesi", varlığı yalnızca şimdi ve burada, sabit ve temsil edilebilir bir şey olarak kavrayan yaklaşımı ifade eder. Heidegger, bu anlayışı Batı felsefesini tarihsel olarak şekillendiren indirgemeci bir eğilim olarak eleştirir. García-Labrador ve Vinolo'nun Descola'ya yönelik eleştirisi de onun ontolojik tipolojisinin benzer biçimde varlığı sabit kategoriler aracılığıyla temsil edilebilir bir düzende yeniden kurma eğiliminde olduğunu ima eder. Bu yönüyle Descola'nın modeli, Heidegger'in "Varlık"ın zaman ve oluş boyutunu ihmal eden düşünme biçimlerine yönelttiği eleştirilerle kesişen temsilci bir yaklaşıma dayanır. Bkz. Heidegger, *Being and Time* (1927).

[18] Yazarlara göre, fenomenolojinin özellikle Jean-Luc Marion tarafından geliştirilen "verilmişlik fenomenolojisi" yorumu, Descola'nın temsilci ve tipolojik modeline karşı bir alternatif sunabilir. Marion'un yaklaşımı, fenomenleri sabit ve önceden tanımlanmış "tipler" veya sınıflandırmalar içinde değil, özneye nasıl "verildikleri" ve deneyim içinde nasıl belirdikleri üzerinden kavrar. Bu bakış açısına göre fenomenler, temsil edilmesi gereken nesneler değil, ilişkisel olarak yaşanan ve anlamı sürekli yeniden üreten karşılaşmalardır. Dolayısıyla bu yaklaşım, Descola'nın dört ontolojiye dayalı sabit kategorik ayrımlarının yerine, fenomenlerin çokanlamlılığına, bağlamsal doygunluğuna ve yoruma açıklığına dayalı biçimde hermenötik sürekliliği öne çıkarır. Böylece sınıflandırıcı tipolojilerin yarattığı indirgemeci çerçevelerden uzaklaşılarak, varoluşsal karşılaşmaların açık uçluluğu ve yorumlanabilirliği esas alınmış olur.

Descola da sosyal yapıyı doğrudan gözlemlenebilir ampirik gerçekliğin kendisi olarak değil, bu gerçekliğe sonradan uygulanan kavramsal modeller aracılığıyla anlaşılabilir bir olgu olarak görür, fakat Kapferer, -Ingold'un eleştirisine benzer biçimde- Descola'nın bu modelleri yalnızca açıklayıcı araçlar olarak değil, insanların zihinlerinde önceden var olan ve farkında olmadan davranışlarını yönlendiren yapılar olarak sunduğunu belirtir. Ingold (2016: 13), Descola'nın, Viveiros de Castro'yu izleyerek perspektivizmi animizmin "etno-epistemolojik bir sonucu" olarak görmesini, insanın özne bakış açısının "türsel biçimi" olduğu (Descola, 2013: 139) yorumu üzerinden değerlendirir. Ona göre bu yaklaşım, sonuç olarak hâlâ insanı tüm olası bilginin evrensel ölçütü konumunda tutar, yani türlerarası bilgi rejimlerini açmak yerine yeniden insanmerkezli bir ölçüm standardı inşa eder.[19]

Son olarak, Descola'nın kuramına yönelik daha spesifik bazı eleştiriler de bulunmaktadır. Ingold (2016: 9), Descola'nın psikolojik öznenin evrenselliğini kanıtlamak amacıyla dilbilimsel verilere -örneğin, "ben" ve "sen" gibi zamirlerin veya eklerin tüm dillerde evrensel olarak bulunduğu iddiasına- başvurmasını eleştirir. Bu yaklaşımın hem kanıtlanamaz olduğunu hem de tek bir olumsuz örnekle tüm argümanın çökebileceğini belirtir. Ayrıca Descola'nın ilerleyen bölümlerde bu evrensel özne varsayımıyla çelişen ifadelere yer verdiğini de hatırlatır. Ingold (2016: 10), "İçsellik" ve "fiziksellik" ayrımının gerçekten evrensel bir tema olup olmadığını sorgular ve bu ayrımın sağduyuya aykırı biçimde evrenselleştirip varsayılmasını problemli bulur. Ona göre Descola, bu ikiliğin dışında kalan alternatifleri -örneğin içsellik ve fizikselliğin henüz birbirinden ayrışmadığı ontolojik yaklaşımları-

[19] Bu noktada Ingold'un eleştirisini biraz daha açmak gerekir. Ona göre, Descola'nın Eduardo Viveiros de Castro'nun "perspektivizm" kavramını benimsemesi, insanı hâlâ bilişin merkezine yerleştirme riskini taşır. Perspektivizm, özellikle Amazon halklarının düşünce sistemlerinde, farklı varlıkların -örneğin hayvanların, ruhların, insanların– benzer içselliklere (düşünce, niyet, duygu) sahip olduğu, fakat farklı bedenlere sahip olmaları nedeniyle dünyayı farklı biçimlerde deneyimledikleri fikrine dayanır. Descola, bu yaklaşımı animizmin "etno-epistemolojik" bir sonucu olarak kabul eder (Descola, 2013: 139), fakat Ingold'a göre bu kabul, insanın sahip olduğu özne perspektifini "varsayılan türsel norm" olarak almaya devam eder. Bu da bilginin ölçüsünün hâlâ insan kalması, dolayısıyla insanmerkezli bir epistemolojinin yeniden üretilmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, farklı perspektiflerin varlığı kabul ediliyor gibi görünse de "perspektif sahibi olmak" hala yalnızca insan türüne özgü bir kapasiteymiş gibi tanımlanır.

yeterince dikkate almamaktadır. Ayrıca, Ingold (Ingold, 2016: 16-17), Descola'nın "üretim" kavramını dar bir Batılı anlayışla sınırladığını ileri sürer. Bu anlayış, üretimi "ideal bir formun, formsuz bir maddeye kahramanca dayatılması" şeklinde tanımlar. Oysa Ingold, Çin düşüncesindeki sürekli otopoietik süreçler[20] veya Amazon halklarındaki karşılıklı dönüşüm[21] gibi alternatif üretim anlayışlarının Descola tarafından yalnızca "dilin kötüye kullanımı"[22] olarak nitelendirilmesini eleştirir. Benzer şekilde, "aktarım" kavramının da yalnızca kalıtsal özelliklerin nesiller boyunca taşındığı bir "paket modeli" üzerinden ele alınmasını yetersiz bulur. Ona göre bu, yaşamın sürekliliği veya geçmiş kuşakların mirasını yaşatma gibi daha karmaşık düşünce biçimlerini dışarıda bırakır ve Descola'nın yaklaşımında baskın olan "jenealojik modelin"[23] bir yansımasıdır (Ingold, 2016: 17–18). Kapferer (2014: 395) ise Descola'nın, kendi analitik kategorilerine uymadığı gerekçesiyle bazı etnografik olguları -örneğin animist bağlamlarda kurban ritüellerinin- varlığını neredeyse yok sayma noktasına geldiğini öne sürer. Bu durumu, analitik nominalizme[24] yakın bir tutum olarak değerlendirir. Ayrıca, kurban

[20] "Otopoietik süreç" terimi, sistemin dışsal bir komut veya plan olmaksızın, içsel dinamikleri yoluyla kendi yapılarını sürdürebilme ve yeniden üretebilme kapasitesini ifade eder. Bu bağlamda üretim, sabit formlar dayatmak yerine, ilişkisel bir oluş süreci olarak düşünülür.

[21] "Karşılıklı dönüşüm" kavramı, Eduardo Viveiros de Castro'nun Amazon halkları arasında gözlemlediği "perspektivist animizm" anlayışına dayanır. Bu anlayışta insanlar ile insan olmayanlar arasında sabit ontolojik ayrımlar değil, öznel perspektiflere göre değişen dönüşümler söz konusudur. Örneğin, bir jaguar kendini insan olarak görebilir ve avını başka bir tür olarak algılayabilir. Bu modelde üretim, sabit formlar aracılığıyla tek yönlü bir yaratım değil, varlıklar arası geçişli, ilişkisel bir oluş süreci olarak anlaşılır (Viveiros de Castro, 1998, 2014).

[22] Descola, *Beyond Nature and Culture* (2013: 141) adlı eserinde, "üretim" kavramının bazı antropolojik bağlamlarda -örneğin Amazon halkları veya Çin düşüncesi gibi- klasik Batı anlayışının dışında kullanılması karşısında temkinli bir tutum sergiler. Ona göre, Batı düşüncesinde "üretim", ideal bir formun dışsal bir maddeye uygulanarak belirli bir sonuç elde edilmesiyle tanımlanır. Bu anlayış, Descola'nın "normatif model" olarak benimsediği natüralist ontolojinin tipik bir yansımasıdır, fakat Çinli veya Amazonlu aktörlerin üretime dair kavrayışları, daha çok içkin, dönüşümsel, karşılıklı ve zamana yayılan süreçleri ima eder. Descola bu durumlarda "üretim" teriminin kullanılmasını bir tür dilsel genişletme veya anlam kayması olarak değerlendirir ve bunun, kavramın analitik tutarlılığını bozduğunu öne sürer. Tim Ingold (2016: 17) ise bu tutumu, Descola'nın Batılı bilgi formlarını merkez alan bir epistemolojik norm dayattığı şeklinde eleştirir.

[23] Burada söz edilen "jenealojik model", Tim Ingold'un eleştirel biçimde tartıştığı ve Philippe Descola'nın yaklaşımında baskın olduğunu savunduğu soy temelli düşünme biçimini ifade eder. Bu modele göre, insan ve insan olmayan ilişkileri, evrimsel süreklilik ya da kültürel aktarım gibi dikey ve soy kütüğü üzerinden ilerleyen bağlantılarla kavranır. Ingold ise bu modelin yaşamı yalnızca kuşaktan kuşağa geçen bir miras gibi görerek, yaşamın çevresel ilişkiler içindeki açıklığını ve varoluşsal sürekliliğini göz ardı ettiğini öne sürer.

[24] Felsefi açıdan nominalizm, Orta Çağdan itibaren çeşitli düşünürlerle ilişkilendirilen ve türler, evrenseller, genel kavramlar gibi soyutlamaların gerçekliğini reddeden bir görüştür. Bu yaklaşıma göre, "insanlık" veya "ağaçlık" gibi kategoriler, doğada gerçekten var olan tözler değil, yalnızca benzer bireyleri adlandırmak için kullanılan dilsel işaretlerdir. Kapferer, "analitik nominalizm" ifadesini, bu felsefi yönelimin antropolojik bir yansıması olarak kullanır. Buradaki eleştiri, Descola'nın kendi kurduğu ontolojik tipolojinin dışında kalan bazı etnografik fenomenleri –kurban pratikleri örneğinde olduğu gibi– teorik sınıflandırmalarına uymadığı için göz ardı etmesi veya yeterince dikkate almaması üzerinedir. Kapferer'e göre, Descola -

ritüelini analojik ontoloji sistemlerinin içsel kırılganlığına verilen işlevsel bir yanıt olarak görmesini, eski tip bir işlevselciliğe geri dönüş olarak yorumlar. Kapferer (2014: 398), Descola'nın yaklaşımında güçlü bir tarih-körü eğilim bulunduğunu belirtir. Özellikle ontolojiler arası geçişler gibi önemli tarihsel dinamikleri (örneğin analojizmden natüralizme sosyo-tarihsel geçiş gibi) yeterince dikkate almadığını belirtirken, bu konuda Louis Dumont'un çalışmalarının[25] daha dinamik ve açıklayıcı bir alternatif sunduğunu öne sürer.

Tüm bu eleştirilerin, Philippe Descola'nın ontolojisinin ne denli kapsamlı, entelektüel açıdan cüretkar ve dönüştürücü bir girişim olduğunu, aynı zamanda ne kadar yoğun ve çok katmanlı tartışmalara yol açtığını açıkça ortaya koyduğunu düşünüyorum. Descola'nın, Batı düşüncesinin yerleşik ikiliklerini sorgulayarak farklı ontolojik kavrayışları analitik düzleme taşıma çabası, antropolojinin teorik ufkunu önemli ölçüde genişletmiştir, fakat kurduğu tipolojinin evrensellik iddiası, temsilci epistemolojiye olan yakınlığı, fenomenolojik çoğulluğu sınırlandıran yönleri ve etnografik çeşitliliği düzenli sınıflara indirgeme riski, modelinin farklı yönlerden sorgulanmasına neden olmuştur. Bir sonraki tartışma bölümünde, bu eleştirel zeminden hareketle, Descola'nın kuramında insan-olmayan varlıkların nasıl konumlandığına odaklanacağım. Özellikle onların faillik, öznellik ve ilişkisel kapasite bakımından nasıl temsil edildiği veya temsil dışı bırakıldığı sorularını ele alacağım. Benim için bu üç kavram arasında önemli farklar var: Faillik, bir varlığın etkide bulunma, bir ilişkiyi dönüştürme veya bir sürece yön verme kapasitesidir. Öznellik, o varlığın deneyimleyen, hisseden, niyet eden bir özne olarak tanınmasını gerektirir. İlişkisel kapasite ise bir varlığın yalnızca kendi başına değil, başka varlıklarla kurduğu çoklu bağlamlar içinde nasıl var olduğuna işaret eder. Bu

hocası Levi-Straus'ta olduğu gibi- bu tutumuyla yalnızca önceden adlandırılmış ve sistematik olarak yerleştirilmiş olguları "gerçek" veya "anlamlı" olarak kabul etmekte, böylece sınıflandırılamayan veya arada kalan karmaşık fenomenleri dışlama riski taşımaktadır. Bu durum, ampirik çoğulluğun, kuramsal tutarlılık adına feda edilmesine yol açabilir.

[25] Louis Dumont, özellikle *Homo Hierarchicus* (1980) ve *Essays on Individualism* (1986) adlı eserlerinde, toplumsal sistemler arası dönüşümleri anlamak için tarihsel ve karşılaştırmalı bir yöntem geliştirmiştir. Kapferer (2014), Descola'nın ontolojik rejimleri sabit ve tarih dışı tipler olarak sunmasına karşılık, Dumont'un yaklaşımının kültürel biçimlerin içsel hiyerarşilerini ve tarihsel evrimlerini çözümleyebilecek daha dinamik ve açıklayıcı bir araç sunduğunu savunur.

kavramsal ayrımlar üzerinden, Descola'nın dört ontoloji rejimini yalnızca karşılaştırmalı değil, insan-olmayanların antropolojide nasıl temsil edildiği veya edil(e)mediği sorusu çerçevesinde yeniden düşünmeye çalışacağım. Böylece, ontolojik yaklaşımların yalnızca epistemolojik çerçeveler değil, aynı zamanda etik ve politik etkiler taşıyan kuramsal yönelimler olup olmadığını da sorgulamayı hedefliyorum. Bu noktada, Descola'nın düşüncesinde hem taşıdığı potansiyelleri hem de sessizlik alanlarını da açığa çıkarmaya çalışacağım.

4. Philippe Descola'nın Ontolojisi ve Çoktürlü (Multispecies) Etnografi: İnsan-olmayan Varlıkların Failliği, Öznelliği ve İlişkiselliği

Önceki bölümlerde Philippe Descola'nın antropolojideki ontolojik dönüşüme yaptığı kapsamlı katkıyı ve bu katkının beraberinde getirdiği eleştirel tartışmaları ayrıntılı biçimde ele almaya çalıştım. Descola'nın "doğa-kültür" ikiliğini aşma ve farklı varoluş kiplerini anlama çabası, kuşkusuz antropolojinin kuramsal ufkunu genişletmiş ve insanmerkezli varsayımların sorgulanmasına önemli bir zemin hazırlamıştır. Tam da bu noktada, yani insan-olmayan varlıkların dünyadaki mevcudiyetlerini, deneyimlerini ve etkileşimlerini anlama çabasında, Descola'nın sunduğu çerçevenin ne tür imkânlar sunduğu ve hangi sınırlılıklarla karşılaştığı sorusu, çağdaş antropolojinin en acil ve dönüştürücü yönelimlerinden biri olan çoktürlü [multispecies] etnografi (Burgan, 2017; Kirksey & Helmreich, 2010) bağlamında yeniden ve daha derinlemesine düşünülmeyi gerektiriyor. Bu bölümde amacım, Descola'nın dört temel ontolojisini, çoktürlü etnografinin temel kaygıları olan insan-olmayan varlıkların faillik, öznellik ve ilişkisel kapasiteleri merceğinden[26] yeniden okumaktır. Bu sorgulamayla, Descola'nın yaklaşımının

[26] Bir önceki paragrafta kısaca değindiğim üzere, bu metinde faillik, öznellik ve ilişkisel kapasite kavramlarını birbirinden ayırarak kullanmayı bilinçli olarak tercih ediyorum. Faillik ile kastettiğim, bir varlığın çevresine etki edebilme, dönüşüm yaratabilme ve belli pratiklerde aktörleşme kapasitesidir. Öznellik ise hissedebilme, algılayabilme, niyet taşıyabilme ve içsel deneyimlere sahip olma gibi yaşantısal bir boyutu ifade eder. Bu ayrım, insan-olmayan varlıkların yalnızca mekanik veya araçsal aktörler değil, aynı zamanda özneler olarak da düşünülmesini mümkün kılar. Böylece özne-fail eşitliğine dayalı klasik insanmerkezli varsayımların ötesine geçme imkânı doğar. Bunlara ek olarak ilişkisel kapasite kavramını bir varlığın diğer varlıklarla nasıl ve ne ölçüde ilişki kurabildiğini, bu ilişkilenme biçimlerinin niteliğini ve sınırlarını tarif etmek için kullanıyorum. İlişkisel kapasiteler, yalnızca içsel özelliklere değil, aynı zamanda bağlamsal koşullara, ekolojik uyuma ve toplumsal etkileşim biçimlerine de bağlıdır. Örneğin bir varlık, istem dışı veya bağlamsal nedenlerle daha açık bir ilişkilenme repertuarına sahipken, bir diğeri, daha sınırlı bir etkileşim alanında var olabilir. Bu kavramsal ayrımlar, öznelliği

insan-olmayanların antropolojide nasıl temsil edildiği veya edil(e)mediği sorusuna ne tür yanıtlar sunduğunu ve bu modelin çoktürlü bir tahayyül için hangi potansiyelleri barındırdığını açığa çıkarmayı hedefliyorum. Bu sorgulamayı yalnızca akademik bir çözümleme olarak değil, aynı zamanda antropolojinin etik ve politik sorumluluklarını, özellikle birlikte yaşadığımız sayısız türün varoluşsal haklarını ve deneyimlerini anlama ve aktarma biçimlerimizi yeniden düşünme noktasında bir çağrı olarak düşünüyorum. Zira ontolojik sınıflandırmaların kendileri, belirli varlıkların sömürüsünü meşrulaştırabilen veya onlara saygıyı ve adaleti tesis edebilen politik edimlerdir.

Descola'nın (2013) "natüralizm" olarak adlandırdığı ve modern Batı düşüncesinin baskın ontolojisi olarak tanımladığı rejim, insan-olmayan varlıkların konumlandırılması açısından çoktürlü etnografinin temel eleştiri noktalarından birini oluşturur. Natüralizmde tüm varlıklar arasında bir fiziksel süreklilik (tek bir doğa) olduğu kabul edilirken, içsellik (zihin, ruh, bilinç) yalnızca insana atfedilir ve böylece radikal bir süreksizlik üretilir. Bu ontolojik çerçeve, insan-olmayanları çoğunlukla pasif, içgüdüsel veya insanın hizmetine sunulacak varlıklar olarak konumlandırır.[27] Faillikleri varsa bile biyolojik veya ekolojik işlevlerle sınırlanır. Öznellikleri ise büyük ölçüde yok sayılır veya en iyi ihtimalle -ataerkil anlatının kadın cinsiyetini konumlandırmasındaki gibi[28]- insanınkine kıyasla eksik ve aşağı bir

olmayan ama failliği bulunan veya failliği sınırlı fakat belli türden duygulanımsal yaşantılara sahip varlıkların düşünülmesini teorik olarak mümkün kılabilir. Burada, Descola'nın dört temel ontolojisinde olduğu gibi sabit kategorilere dayalı tipolojik bir sınıflamadan özellikle kaçınıyorum. Aksine amacım, farklı varlık türlerinin dünyadaki mevcudiyetlerini, karşılaşmalarını ve ilişkilenme biçimlerini indirgemeci olmayan, esnek bir analitik çerçevede düşünebilmektir. Böylece yalnızca kimlerin fail, özne veya ilişkisel varlık sayıldığını değil, aynı zamanda bu soruların hangi koşullarda, kim tarafından ve nasıl sorulduğunu da görünür kılmak mümkün hâle gelir.

[27] Bu yaklaşıma tarihten verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri, René Descartes'ın insan ile insan-olmayanlar arasında yaptığı radikal ayrımdır. Descartes yalnızca insanın "düşünen bir varlık" olduğunu, diğer tüm türlerin ise bilinçten ve duygulanımdan yoksun, yalnızca mekanik tepkiler veren "duyarsız makineler" olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüş, modern Batı düşüncesinde insan-olmayanların öznellik ve faillikten dışlanmasının felsefi temelini oluşturur. Descola'nın natüralizm eleştirisi, tam da bu ayrımın antropolojik yansımalarını görünür kılmaya çalışır. Her ne kadar bazı felsefi yorumcular, Descartes'ın esas niyetinin insan-olmayan hayvanları mutlak anlamda bilinçsiz veya duygusuz varlıklar olarak değil, insan zihninin özgünlüğünü vurgulamak olduğunu öne sürseler de tarihsel yorumlar ve geniş akademik literatür, ona atfedilen "hayvan-makine" anlayışını Batı'daki türcü ayrımcılığın önemli felsefi dayanaklarından biri olarak değerlendirme eğilimindedir.

[28] Bu karşılaştırma tesadüfi değildir. Pek çok feminist kuramcı, ataerkil tahakküm biçimleri ile türcü tahakküm arasında yapısal benzerlikler bulunduğunu savunuyor. Özellikle Carol J. Adams'ın *The Sexual Politics of Meat* adlı eseri, kadının ve insan-olmayan hayvanın tarihsel olarak nesneleştirilmesi, sessizleştirilmesi ve bedensel olarak sömürülmesi arasındaki

düzeyde görülür. İlişkisel kapasiteleri genellikle insanlara yararı (evcil hayvanlar, tarım bitkileri vb.) veya tehdidi (saldırganlık, hastalık taşıma vb.) üzerinden değerlendirilir. Çoktürlü etnografi ise tam da bu natüralist varsayımların en güçlü olduğu alanlarda -laboratuvarlar, endüstriyel çiftlikler, kent ekolojileri- insan-olmayanların beklenmedik failliklerini, duygulanımlarını ve karmaşık ilişkilerini görünür kılar.[29] Örneğin, bir deney faresinin tepkisi, endüstrideki bir domuzun bakıcısıyla kurduğu bağ veya bir sokak köpeğinin toplumsal düzen oluşturması, natüralizmin katı içsellik/fiziksellik ayrımının yetersizliğini açığa çıkarır. Bu tür etnografik çalışmalar, insan-olmayanları yalnızca "doğal" değil, aynı zamanda karmaşık yaşam dünyalarına sahip, etkileşimsel ve hatta politik aktörler olarak düşünmemize olanak tanır. Benim at binicilik kulübündeki saha deneyimimde de baskın yaklaşım seyislik, antrenörlük, binicilik pratikleri, performans ve genetik soy kütüğü gibi unsurlar üzerinden şekillenen bir natüralizm biçimiydi. Atların antrenmana giderken veya biniş sırasındaki beklenmedik tepkileri, binicilerle kurdukları duygusal bağlar veya ahır içi hiyerarşideki konumlanışları, bu natüralist çerçevenin ötesine taşan, onların failliklerini ve öznelliklerini imleyen sayısız an barındırıyordu. Bu deneyim, Descola'nın natüralizm tanımının, bu tür "içeriden" gözlemlenen ve insan-olmayanların failliğini açığa çıkaran etnografik gerçeklikler karşısında ne kadar soyut ve sınırlayıcı kalabildiğini düşündürmektedir.

Descola'nın animizm olarak tanımladığı ontoloji, ilk bakışta çoktürlü etnografinin insan-olmayan öznelliğe ve failliğe yaptığı vurguyla daha uyumlu görünür. Hatırlanacağı üzere animizmde, farklı türler farklı fizikselliklere sahip olsalar da benzer içsellikleri paylaşırlar. Bu, insan-olmayanların aktif özneler ve toplumsal aktörler olarak kabul edilmesini mümkün kılar. Eduardo Viveiros de Castro'nun

paralellikleri ayrıntılı biçimde inceler. Adams'a göre hem kadınlar hem de insan-olmayan hayvanlar, eril bakışın tahakküm düzeninde "ötekileştirilmiş bedensel varlıklar" olarak benzer konumlara itilir. Bu nedenle, insan-olmayanların öznelliğinin yok sayılması, yalnızca antropolojik değil, aynı zamanda feminist bir sorun olarak da düşünülür.

[29] Bu alanlara ilişkin çoktürlü etnografi literatüründe oldukça zengin örnekler bulunmaktadır, fakat bu makalenin teknik sınırları gereği bu araştırmalara burada yer vermeyeceğim, yalnızca temsili birkaç örnekle yetiniyorum. Konuya ilgi duyanlar, *Environmental Humanities*, *Anthropocene*, *Humanimalia* ve *Society & Animals* gibi dergilerde yayımlanan çalışmalar aracılığıyla daha geniş ve derinlikli bir literatüre ulaşabilirler. Ayrıca bu temalarla ilgili diğer çalışmalarımı da incelemek isterseniz, memnuniyet duyarım.

(1998) Amazonya perspektivizmi üzerine çalışmaları, bu ontolojinin çarpıcı örneklerindendir: Her varlık, kendi bedeninden dünyayı deneyimleyen bir "kişi" olarak tanımlanır. Benzer şekilde, Eduardo Kohn'un (2013) *How Forests Think* adlı eseri, yerli halklar ile Amazon'daki orman ekosistemindeki sayısız varlığın (jaguarlar, köpekler, ağaçlar, ruhlar) karşılıklı işaretlerini yorumlayarak nasıl karmaşık bir semiyotik ve ilişkisel ağ oluşturduğunu gösterir. Bu tür animist ontolojilerde, insan-olmayanların failliği, bireysel eylemleri aşarak kozmolojik düzeni veya toplumsal ilişkileri etkileyen bir güce dönüşür. Öznellikleri, niyetleri taşıyan, duygulanan ve iletişim kurabilen varlıklar olarak tanınmalarını sağlar. İlişkisel kapasiteleri ise av-avcı, akraba-yabancı veya dost-düşman gibi çok katmanlı bağlamlarda şekillenir. Çoktürlü etnografi, bu animist ilişkilerin zenginliğini ve çok katmanlılığını görünür kılarak Descola'nın modeline bazı açılardan destek sunar, fakat burada şu kritik soru gündeme gelir: Descola'nın animizm tanımı ve özellikle "içsellik" kavramı, çoktürlü etnografinin ortaya koyduğu daha radikal öznellik ve faillik biçimlerini ne ölçüde kapsayabilir? Örneğin "şeylerin", yani cansız kabul edilen varlıkların failliği (Bennett, 2010), bitkilerin veya mantarların karmaşık iletişim ağları (bkz. Simard, 2021; Tsing, 2015), veya tamamen insan-dışı anlam sistemleri gibi örnekler, bu çerçevenin sınırlarını zorlamaktadır. "İçsellik" ve "fiziksellik" gibi evrensel olduğu varsayılan kategoriler, bitkiler, mantarlar veya yapay zekânın deneyimlerini anlamada yetersiz kalabilir, zira bu ikilik, insan-olmayanların dünyalarını yine insani kategorilere tercüme etme ve insan benzeri bir zihin veya ruh anlayışına dayanma riski taşır. Çoktürlü etnografinin insan-olmayanların toplumsallıkları ve faillikleri üzerine yaptığı vurgu, belki de Descola'nın animizm modelini daha da genişletmeye ve çeşitlendirmeye yönelik bir çağrı olarak okunabilir.

Descola'nın (2013) şemasında totemizm, belirli insan grupları ile belirli insan-olmayan varlıklar (hayvanlar, bitkiler vd.) arasında hem içsel hem de fiziksel bir sürekliliğin kurulduğu bir ontolojidir. Bu varlıklar, yalnızca doğanın pasif unsurları değil, insan topluluğunun kimliği, soyu ve varoluşuyla iç içe geçmiş akraba

varlıklardır. Totemik varlıklarla paylaşılan ortak töz, mizaç veya davranış kalıpları, insan toplulukları üzerindeki etkilerini hem etik hem ritüel düzeyde belirgin kılar. Örneğin, bir insan topluluğunun totem hayvanının avlanma yasağı veya ritüellerle onurlandırılması, onun failliğinin ve toplumsal öneminin tanınması anlamına gelir. Totemik öznellik, ortak köken ve paylaşılan nitelikler üzerinden kurulurken, ilişkisel kapasite karşılıklı sorumluluk ve türler arası kimlik duygusu aracılığıyla tanımlanır. Bu ontoloji, insan-olmayanların yalnızca sembolik temsiller değil, topluluğun kolektif kişiliğinin taşıyıcıları olarak algılandığı bir çerçeve sunar. Çoktürlü etnografi, özellikle yerli ontolojilerindeki insan-hayvan-bitki sürekliliklerini, türler arası akrabalık ve ortak yaşam pratiklerini görünür kılar (örn. Rose, 2000). Bu çalışmalar, totemik ilişkilerin, sabit sınıflandırmalar değil, canlı, deneyimlenen ve sürekli yeniden kurulan etik-ekolojik bağlar olduğunu ortaya koyar, fakat burada, Descola'nın yapısalcı köklerinden gelen sınıflandırma eğiliminin, bu ilişkilerin dönüşümsel ve zaman zaman çelişkili doğasını[30] ne ölçüde yansıtabildiği sorgulanmalıdır. Çoktürlü etnografinin vurguladığı gibi, bu tür bağlar çoğu zaman sabit kategorilere değil, sürekli bir "birlikte oluş" sürecine dayanır (Haraway, 2008). O halde şu soru önemlidir: Descola'nın totemizmi, bu tür akışkan, melez ve performatif ilişkisellikleri -özellikle kategoriler arası geçişkenlikleri ve ontolojik kararsızlıkları- yeterince hesaba katabiliyor mu, yoksa onları daha statik yapılara mı indirgiyor?

Analojizm, Descola'nın (2013) tanımladığı dört ontolojiden biridir ve dünyadaki tüm varlıkların birbirinden hem içsel hem de fiziksel bakımdan birbirinden farklı ve özgün olduğu, fakat aralarındaki karmaşık benzerlikler, yansımalar ve karşıtlıklar ağıyla anlam kazandığı bir sistemdir. Bu ontolojide, insan-olmayan varlıklar, evrenin çok katmanlı ve parçalı yapısının temel öğeleri olarak konumlanır.

[30] Bu ifadeyle, bilimsel bilgi üretiminin çoğu zaman "şeyleri" net sınırlarla tanımladığı, çelişkisiz ve pürüzsüz bir bütünlük sunduğu yönündeki klasik anlayışa da mesafe alıyorum. Özellikle pozitivist bilgi rejimlerinde, gerçeklik çoğunlukla keşfedilmeyi bekleyen hazır bir yapı olarak kurgulanır. Oysa antropoloji örneğimizde olduğu gibi -ve özellikle türler arası ilişkilerde- karşılaşılan örüntüler çoğu zaman bu kadar net değildir. Belirsizlikler, içsel gerilimler ve hatta açık çelişkiler hem gözlemlenen ilişkilerin hem de bu ilişkileri anlamlandırma çabalarımızın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle bu çelişkileri görünür kılmak, onları yok saymaktan daha çok sorumlu ve etik bir bilimsel tutumdur.

Faillikleri, çoğunlukla bu kozmolojik ağdaki yerleri ve diğer varlıklarla kurdukları analojik ilişkiler üzerinden belirlenir. Örneğin, bir varlığın davranışı bir alamet olarak yorumlanabilir, bir bitki, şifa kaynağı olarak işlev görebilir veya bir gök cisminin hareketi yeryüzündeki olayları etkileyebilir. İnsan-olmayanın öznelliği, her varlığın kendine özgü doğası ve potansiyeli olduğu varsayımına dayanır, fakat bu öznellikler çoğunlukla daha geniş bir sembolik düzenin ve kozmolojik hiyerarşinin parçası olarak anlam kazanır. İlişkisel kapasiteleri de benzerlik, zıtlık, etkileşim gibi analojik bağlantılar yoluyla kurulur ve bu bağlar genellikle kehanet, büyü veya şifa gibi pratiklerde somutlaşır. Descola, Çin tıbbı, Mezoamerika takvim sistemleri ve Avrupa Rönesans düşüncesi gibi gelenekleri analojik ontolojiye örnek olarak sunar. Çoktürlü etnografi, bu tür sistemlerde insan-olmayanların oynadığı rolleri[31] ve bu ilişkilerin gündelik yaşamdaki karşılıklarını görünür kılabilir. Yine de Kapferer'in (2014) belirttiği üzere, analojizm kategorisinin bu kadar geniş ve heterojen olması, onu adeta diğer ontolojilere uymayan olguların toplandığı bir "paçavra torbasına"[32] dönüştürme riski taşır. Bu durum, farklı analojik sistemler arasındaki özgün farkların silikleşmesine ve insan-olmayanların temsilinde indirgemeci sonuçlara yol açabilir. Dahası, anolojik düzen içinde insan-olmayanların faillik ve öznelliklerinin ne ölçüde doğrudan temsil edildiği sorusu önem kazanır. Bu model, insan-dışı varlıkları hâlâ insan-kurgusu kipler ve sembolik sistemler içine mi hapseder? Yoksa onların doğrudan, maddi ve beklenmedik etkilerine alan tanır mı? Örneğin, bir virüs, analojik bir çerçevede yalnızca kötü bir alamet veya evrensel dengenin bozulmasının bir sembolü olarak mı görülür, yoksa kendi biyolojik-ekolojik dinamikleri içinde aktif bir fail olarak mı değerlendirilir? Bu tür somut

[31] Bu bağlamda Anna Tsing'in (2015) çalışması anlamlı bir örnektir. Tsing, matsutake mantarlarının küresel kapitalist ağlar içindeki dolaşımını incelerken yalnızca ekonomik değil, simgesel, ekolojik ve tarihsel bağlantıların iç içe geçtiği ilişkilenme biçimlerini de görünür kılar. Her ne kadar Tsing doğrudan "analojizm" kavramına başvurmasa da insan, mantar, ağaç, toprak ve para gibi farklı varlık türleri arasındaki geçişli ilişkiler ve çoklu bağlantılar, Descola'nın analojik ontolojisinde vurgulanan benzerlik ve anlam alanı kurma mantığıyla örtüşen yönler taşır.

[32] Burada "paçavra torbası" ifadesiyle, belirli bir tipolojiye uymayan çok çeşitli unsurların analitik tutarlılık olmaksızın bir araya getirildiği gevşek ve geniş kategorileri kastediyorum. Bu terimi yalnızca Descola'nın analojizm kategorisinin açıklayıcılık sınırlarını tartışmak için değil, insan-hayvan ayrımına yönelik eleştirilerimde de sıkça kullanıyorum. Özellikle "hayvan" kategorisinin, modern düşüncede "insan" tanımına uymayan tüm varlıkların artığı, dışı veya karşıtı olarak konumlandırılmasını sorgularken, bu ifade epey yardımcı oluyor.

etnografik örnekler, Descola'nın analojizm modelinin potansiyelini hem de sınırlarını daha açık bir biçimde ortaya koyabilir.

Sonuç olarak, Descola'nın ontolojik çerçevesi, çoktürlü etnografi için hem güçlü bir kuramsal çıkış noktası hem de belirli sınırları olan bir model sunar. En büyük katkısı, şüphesiz "doğa-kültür" ikiliğinin evrenselliğini sorgulayarak ve farklı varoluş kiplerinin meşruiyetini tanıyarak, insan-olmayanların antropolojik düşünceye dahil edilmesinin önünü açmasıdır. Dört ontoloji modeli, farklı toplulukların insan-olmayanlarla kurdukları ilişkileri karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmek için bir başlangıç noktası sunabilir. Özellikle animizm ve totemizm modelleri, çoktürlü etnografinin temel ilgi alanlarıyla doğrudan örtüşen kavramsal çerçeveler sağlar, fakat daha önce tartıştığım eleştiriler ışığında ve multispecies etnografinin getirdiği yeni duyarlılıklarla, Descola'nın modelinin bazı açılardan bu alanın ortaya koyduğu karmaşıklığı, akışkanlığı ve "ontolojik kararsızlıkları"[33] yakalamakta zorlandığını da belirtmek gerekir. Tipolojinin evrenselci yönelimi, yapısalcı temelleri ve "içsellik" ile "fiziksellik" gibi sabit kategorileri, bitkiler, mantarlar, mikroorganizmalar ve hatta yapay zekâ gibi varlık biçimlerinin deneyimlerini temsil etmede yetersiz kalabilir. Çoktürlü etnografi ise genellikle -Descola'nın şemasının öngördüğünden- daha parçalı, müzakereye açık, politik açıdan çekişmeli ve kategoriler arası geçişkenliklerle dolu ilişkileri görünür kılar. Ontolojilerin, sabit ve kapalı sistemler olmaktan ziyade sürekli yeniden kurulan, performe edilen ve dönüşen pratikler olduğunu gösterir. Donna Haraway'in[34] (2016) "yanıt verebilirlik"

[33] Bu metinde birkaç kez kullandığım "ontolojik kararsızlık" ifadesiyle kastettiğim, bir varlığın sabit, önceden tanımlanmış bir ontolojik kategoriye açık biçimde yerleştirilememesi durumudur. Özellikle çoktürlü etnografide, türler arası ilişkilerin iç içe geçtiği bağlamlarda, bir varlık hem özne hem nesne, hem kutsal hem gündelik, hem fail hem mal olarak deneyimlenebilir. Bu tür sabit ontolojik tanımların çoğu zaman işlemediği, geçişli ve bağlamsal konumların öne çıktığı örneklerdir, fakat bu kararsızlık, her şeyin ontolojik sabit bir konumu olmak zorunda olduğu anlamına gelmez. Tersine, varlıkları belli tanımlara hapsetme arzusunun kendisini sorgulama fırsatı sunar. Bu bağlamda ontolojik kararsızlık, yalnızca sınıflandırma zorluğu değil, aynı zamanda antropolojik bilgideki hiyerarşik ve otoriter "bilen özne" pozisyonuna yönelik bir eleştiridir. Ontolojik çoğulluğu kabul etmek, yalnızca farklı ontolojilere "yer açmak" değil, aynı zamanda bilginin sabitlenme arzusunu askıya almak anlamına gelir.

[34] Donna Haraway'in "birlikte-oluş" ve "response-ability" gibi kavramları, insan-olmayan varlıklarla kurulan ilişkilerde karşılıklı etik sorumlulukları yeniden düşünmeye yönelten önemli katkılardır, fakat belirtmeden geçemeyeceğim: Haraway'in, teorik düzeyde bu kadar güçlü türlerarası etik çağrılar yaparken, pratikte örneğin veganlık gibi basit ve doğrudan sonuçlar doğurabilecek bir politik tavırdan kaçınması oldukça düşündürücüdür. Elbette bu durum yalnızca Haraway'e özgü değil, fakat teorik konumlanışı ile gündelik yaşam tercihleri arasındaki bu açık çelişki, özellikle hayvan özgürlüğü mücadelesi bağlamında ciddi bir tutarsızlık örneği olarak değerlendirilebilir. Alışkanlıkların düşünceye galip gelmesi, her düşünür için bir sınav olsa gerek.

ve "birlikte-oluş" gibi kavramları, bu karşılıklı ilişkilerin dinamik ve etik doğasını Descola'nın kategorik modelinden daha iyi açıklayabilir. Benim açımdan temel soru şudur: Descola, insan-olmayanları kendi başlarına varlıklar olarak mı tanımlar, yoksa onları insanmerkezli kategorilerle mi temsil eder? Bu temsil sorunu, onun modelinin bizzat bir temsil sistemi olduğunu ve insan-olmayanların sesini ne ölçüde görünür kılabildiğini sorgulamayı gerektirir. Bu sorular, ontolojik dönüşümün yalnızca kuramsal bir tartışma olmanın ötesine geçip, antropolojinin etik ve politik bir praksis olarak kendini yeniden tanımlaması için hayati önem taşımaktadır. Descola'nın çerçevesi, insan-olmayanlarla kurduğumuz ilişkileri yeniden düşünmeye başlamak için son derece kıymetli bir zemin sunar, fakat bu çerçeveyi sabit ve yeterli bir model olarak görmek yerine, çoktürlü etnografinin sunduğu zengin etnografik ve teorik birikimle sürekli diyalog içinde tutmak daha yerinde olacaktır. Böyle bir diyalog, yalnızca teorik değil, aynı zamanda etik ve politik olarak da daha duyarlı bir antropolojiye -yani "daha fazla insanmerkezli hâle gelmiş" bir dünyaya değil, "daha-çok-varlıkla birlikte yaşanabilir bir dünyaya"- katkı sağlayabilir.

Sonuç Yerine

Bu makalede, antropolojide "ontolojik dönüşüm" [ontological turn] olarak adlandırılan paradigmatik kırılma bağlamında Philippe Descola'nın kuramsal müdahalesini, özellikle doğa-kültür ayrımının aşılması ve insan-olmayan varlıkların antropolojik tahayyüldeki konumu açısından değerlendirmeye çalıştım. Kişisel bir merakla şekillenen bu çalışma, beni ontolojik dönüşümün düşünsel arka planına, yani mutfağına götürdü ve bu bağlamda Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour, Eduardo Kohn ve Donna Haraway gibi düşünürlerin katkılarını inceledim ve nihayetinde Descola'nın dört ontolojili modelini daha yakından ele aldım. Descola'nın içsellik-fiziksellik ekseninde geliştirdiği dört ontolojili tipolojiyi, fenomenolojik dayanakları ve antropolojik düşünceye sunduğu imkânlar

çerçevesinde değerlendirmeye çalıştım. Ardından, Tim Ingold, Bruce Kapferer ve Julián García-Labrador gibi eleştirmenlerin öne çıkardığı Batı-merkezcilik, tipolojik sınırlılık, temsil sorunları ve yapısalcı miras gibi eleştiri hatları üzerinden bu çerçeveyi sorguladım. Son olarak, Descola'nın modelini çağdaş antropolojinin önemli yönelimlerinden biri olan çoktürlü etnografi perspektifiyle ilişkilendirerek, insan-olmayanların failliği, öznelliği ve ilişkiselliği açısından sunduğu olanakları ve barındırdığı sınırlılıkları tartışmaya açtım.

Ontolojik dönüşüm, 21. yüzyılın başlarında antropoloji ve sosyal bilimler için yalnızca kuramsal değil, aynı zamanda etik bir çağrı olarak belirmiştir. İklim krizi, kitlesel tür yok oluşları ve hayvancılığın yarattığı ekolojik ve ahlaki açmazlar karşısında, insanmerkezli dünya görüşlerinin ve "kültürü" yalnızca insana ait bir alan olarak tanımlayan klasik antropolojinin yetersizliği giderek görünür hale gelmiştir. Bu dönüşüm, gerçekliğin tekil, sabit ve evrensel değil, çoklu, ilişkisel ve bağlama duyarlı olduğunu savunarak disiplini kökten dönüştürmüş, insan-olmayan varlıkları pasif nesnelerden ziyade etkin failler ve özneler olarak düşünmeyi önermiştir. Ontolojik dönüşüm, antropolojinin sadece *neyi* değil, aynı zamanda *nasıl* incelediğini ve bu incelemenin hangi etik ve politik sorumlulukları içerdiğini de yeniden düşünmeye davet eden önemli bir paradigmatik kırılmadır.

Philippe Descola, ontolojik dönüşümün en etkili ve belirleyici figürlerinden biridir. Modern düşüncenin temel taşlarından doğa-kültür ikiliğinin evrensel ve değişmez bir yapı değil, tarihsel bir inşa olduğunu gösterir. Bu iddia, farklı toplumların dünyayı ve içindeki varlıkları nasıl kavradıklarını anlamak için karşılaştırmalı ve sistematik bir kuramsal çerçeve geliştirme gereğini doğurur. İçsellik ve fiziksellik ekseninde tasarladığı dört temel ontoloji modeli farklı varoluş biçimlerini ve insan ile insan-olmayanlar arasındaki ilişkileri çözümlemeye yöneliktir. Bu çerçeve, antropolojiyi yalnızca kültürel temsillerle değil, doğrudan varlıkla ve varlıklar arası ilişkilerle ilgilenmeye teşvik ederek, insan-olmayanların antropolojik tahayyüle dahil edilmesi yönünde önemli bir kapı aralamıştır. Ne var ki bu kuramsal çerçevenin, içerdiği

evrensellik iddiası, sabit tipoloji anlayışı ve "içsellik-fiziksellik" gibi kavramsal araçlarının Batı düşüncesinden bağımsız olup olamayacağı gibi meseleler bağlamında ciddi eleştirileri de beraberinde getirdiği açıktır. Özellikle analojizm kategorisinin genişliği ve muğlaklığı, etnografik çeşitliliği temsil etme kapasitesinin sınırlılığı ve insan-olmayan öznelliklerin hâlâ insanmerkezli perspektiflerle kavramsallaştırılması gibi noktalar, bu modelin geliştirmeye açık yönlerini göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu eleştiriler, Descola'nın kuramını toptan reddetmek yerine, onu çoktürlü etnografilerin ortaya koyduğu etkileşimsel, akışkan ve çoğul ontolojilerle sürekli diyalog hâlinde tutmaya dönük yapıcı bir müdahale olarak değerlendirilebilir. Bu diyalog, ontolojik dönüşümün hem teorik hem etik boyutlarını derinleştirme potansiyelini korumaktadır.

Tüm bu eleştirel değerlendirmelere rağmen Philippe Descola'nın çalışmaları, ontolojik dönüşümün seyrinde ilerleyen ve özellikle insan-olmayan varlıkların dâhil olduğu dünyaları anlamaya çalışan araştırmacılar için son derece verimli bir zemin sunmaktadır. Doğa-kültür ayrımına getirdiği sorgulama, farklı ontolojik kiplerin varlığını tanıma ve bu kipleri karşılaştırmalı biçimde değerlendirme çabası, antropolojinin insanmerkezli sınırlarını aşması adına önemli bir hamledir. Descola'nın sunduğu kavramsal araçlar ve tipoloji, nihai bir çözüm sunmaktan çok, araştırmacıyı sahasında karşılaştığı ilişkilerin ardındaki ontolojik varsayımları sorgulamaya ve insan-olmayanların faillik ve öznelliklerini daha dikkatli, daha sorumlu bir şekilde ele almaya teşvik eder. Çoktürlü etnografinin gösterdiği üzere, ontolojiler sabit yapılar değil, yeniden kurulan, müzakere edilen ve performe edilen pratiklerdir. Descola'nın modeli bu süreçleri anlamak için kıymetli bir çıkış noktası sunduğu kadar, kendi sınırlarını da göstererek yeni kuramsal ve metodolojik arayışlara kapı aralar. Sonuç olarak, Descola'nın mirası yalnızca insanı değil, birlikte yaşadığımız, duygularını, tepkilerini ve sessizce yakınlıklarını paylaştığımız sayısız varlıkla örülü bir dünyayı düşünmeye çağırır. Bu çağrı, daha adil, daha duyarlı ve daha yaşanabilir bir ortak geleceği birlikte kurma yönünde, antropolojiye düşen etik ve düşünsel sorumluluğu da hatırlatır.

Teşekkür

Bu çalışma, 2024–2025 bahar döneminde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilimi Anabilim Dalı yüksek lisans programında, Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz tarafından yürütülen "Araştırma Yöntemleri" dersi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu makalenin gelişim süreci boyunca, değerli danışmanım Serpil Aygün Cengiz'in rehberliği ve eleştirel katkıları düşünsel ufkumu büyük ölçüde genişletmiştir, kendisine teşekkür ediyorum. Descola'nın dört ontoloji modelini fenomenolojik temelleri ve çoktürlü etnografi ile kurduğu ilişkiler bağlamında yeniden değerlendirirken, bu metni yalnızca kuramsal bir inceleme değil, aynı zamanda insan-olmayan varlıklarla kurulan etik ve ilişkisel bir sorgulama olarak da kurgulamaya çalıştım. Bu çabanın şekillenmesinde, ortak öğrenme deneyimimizi derinleştiren ve düşünsel yönelimimi anlamlı biçimde dönüştüren sınıf arkadaşlarım Nurullah Yavaş, İrem Taşçı, Emin Ölbeci, Hakan Ersöz, Başak Acınan, Muhammed Hanifi Küntuğ ve Ayşe Gürhan'ın katkılarına içtenlikle teşekkür ederim. Metnin son okumasını titizlikle gerçekleştiren ve hem içerik hem de dilsel bütünlük açısından kıymetli katkılar sunan Sebahat Gökçe Ağbaş'a ve Dr. Öğr. Üyesi Sibel Önal'a özel bir teşekkürü borçluyum. Son olarak bu çalışmayı, etnografiyi klasik ontolojinin boyunduruğu altına sokmaksızın düşünen ve (türcü) insanmerkezli yaklaşımlarla hesaplaşmaktan geri durmayan araştırmacılara ithaf ediyorum.

Kaynaklar

Barroso, G. (2024). Provincializing Nature: A Phenomenological Account of Descola's Relative Universalism. *Human Studies*. Advance Online Publication. https://doi.org/10.1007/s10746-024-09749-y

Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.

Bessire, L., & Bond, D. (2014). Ontological Anthropology and the Deferral of Critique. *American Ethnologist*, *41*(3), 440–456. https://doi.org/10.1111/amet.12083

Blanchette, A. (2015). Herding Species: Biosecurity, Posthuman Labor, and the American Industrial Pig. *Cultural Anthropology*, *30*(4), 640–669. https://doi.org/10.14506/ca30.4.09

Burgan, E. (2017). Çoklu Türler Etnografisi: Yüz Yüze Bir Araştırma İmkânı Üzerine Düşünceler. *Moment Dergi*, *4*(1), 115-134.

Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.

De La Cadena, M., & Blaser, M. (Eds.). (2018). *A World of Many Worlds*. Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9781478004318

Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Çev.). University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1976). *Of Grammatology* (G. C. Spivak, Çev..). Johns Hopkins University Press.

Descola, P. (2010). Cognition, Perception and Worlding. *Interdisciplinary Science Reviews*, *35*(3–4), 334–340. https://doi.org/10.1179/030801810X12772143410287

Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture* (J. Lloyd, Çev..). University of Chicago Press.

Descola, P. (2014). The Difficult Art of Composing Worlds (And of Replying to Objections). *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *4*(3), 431–443. https://doi.org/10.14318/hau4.3.030

Douglas, M. (1966). *Purity And Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.

Dumont, L. (1980). *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (Rev. Ed.). University Of Chicago Press.

Dumont, L. (1986). *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. University Of Chicago Press.

Duranti, A. (2010). Husserl, Intersubjectivity and Anthropology. *Anthropological Theory*, *10*(1–2), 1–20. https://doi.org/10.1177/1463499610370517

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Clarendon Press.

Fischer, M. M. J. (2014). The Lightness of Existence and the Origami of French Anthropology: Latour, Descola, Viveiros De Castro, Meillassoux, and Their So-Called Ontological Turn. *HAU: Journal Of Ethnographic Theory*, *4*(1), 331–355. https://doi.org/10.14318/hau4.1.018

Foucault, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Çev..). Pantheon Books.

García-Labrador, J., & Vinolo, S. (2023). Disassembling Descola: Phenomenological Intersections in Onto-Typological Anthropology. *Open Philosophy*, *6*(1), 1-17. https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0268

Haraway, D. J. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575–599.

Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge.

Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Heidegger, M. (2008). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Çev.). Harper Perennial Modern Thought.

Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (Eds.). (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Routledge

Hinchliffe, S., & Whatmore, S. (2006). Living Cities: Towards a Politics of Conviviality. *Science As Culture*, *15*(2), 123–138. https://doi.org/10.1080/09505430600707988

Ingold, T. (2016). A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture. *Anthropological Forum*, *26*(3), 301–320. https://doi.org/10.1080/00664677.2015.1136591

Kapferer, B. (2014). Back to the Future: Descola's Neostructuralism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *4*(1), 389–398. https://doi.org/10.14318/hau4.3.026

Kirksey, S. E., & Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, *25*(4), 545–576. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x

Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press.

Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, *44*, 311–327. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127

Korkmaz, E. (2025). Missing Bodies: The Blindness of the Ethnographic Gaze to Non-Human Animal Actors. *Türk Folklor Araştırmaları*, *370*(1), 1–30. https://doi.org/10.61620/tfa.52

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern* (C. Porter, Çev.). Harvard University Press.

Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (C. Porter, Çev.). Harvard University Press.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

Latour, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns* (C. Porter, Çev.). Harvard University Press.

Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (C. Porter, Çev.). Polity Press.

Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Basic Books.

Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. University of Chicago Press.

Malinowski, B. (2013). *Argonauts of the Western Pacific* (Centennial ed.). Routledge.

Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi* (E. Sarıkartal, Çev.). İthaki Yayınları.

Morgan, L. H. (1963). *Ancient Society*. Harvard University Press.

Alnıaçık Özyer, E. T. (2021). Toplumu Yeniden Düşünmek: Hayvanların Sosyolojideki Konumu. *Akademia Doğa ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(1), 162-182.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Free Press.

Rosch, E. (1978). Principles of Categorization. In E. Rosch & B. B. Lloyd (Eds.), *Cognition and Categorization* (pp. 27–48). Lawrence Erlbaum Associates.

Rose, D. B. (2000). *Dingo Makes us Human: Life and Land in an Australian Aboriginal Culture* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Simard, S. (2021). *Finding the Mother Tree: Discovering the Wisdom of the Forest*. Alfred A. Knopf.

Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. AltaMira Press.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.

Tylor, E. B. (2010). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (Vol. 1). Cambridge University Press.

Uğur, A. (2021). Antroposen: İklim Krizi mi Yoksa Uygarlık Krizi mi?. *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 557–579. https://doi.org/10.47613/reflektif.2021.46

Vigh, H. E., & Sausdal, D. B. (2014). From Essence Back to Existence: Anthropology beyond the Ontological Turn. *Anthropological Theory*, *14*(1), 49–73. https://doi.org/10.1177/1463499614524401

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469–488. https://doi.org/10.2307/3034157

Viveiros de Castro, E. (2014). *Cannibal Metaphysics* (P. Skafish, Çev.). Univocal Publishing.

FİNANS: Bu çalışmanın yürütülmesinde herhangi bir finansal destek alınmamıştır.
ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI: Yazar, bu çalışmayı etkileyebilecek finansal çıkarlar veya kişisel ilişkiler olmadığını beyan eder.
YAZAR KATKILARI: Yazar, makalenin tümünü katkılarıyla oluşturmuştur.
ETİK ONAY BEYANI: Bu çalışmada Yerel Etik Kurul Onayına gerek duyulmamıştır.
VERİ KULLANILABİLİRLİK BEYANI: Bu çalışmada kullanılan verilere yazardan talep üzerine erişilebilir.

FINANCE: No financial support was received for the conduct of this study.
CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The author declare that there are no financial interests or personal relationships that may influence this study.
AUTHOR CONTRIBUTIONS: The author has contributed to the manuscript in its entirety.
ETHICAL APPROVAL STATEMENT: Local Ethics Committee Approval was not required for this study.
DATA AVAILABILITY STATEMENT: The data used in this study are available upon request from the author.

Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License)