

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EKOLOJİK KRİZİ ETİK ve ONTOLOJİK DÜZLEMDE DEĞERLENDİRMEK

DOKTORA TEZİ

Eylül Tuğçe ALNIAÇIK
20153203009

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

KASIM 2020

T.C.

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

EKOLOJİK KRİZİ ETİK ve ONTOLOJİK DÜZLEMDE DEĞERLENDİRMEK

DOKTORA TEZİ

**Eylül Tuğçe ALNIAÇIK
20153203009**

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

KASIM 2020

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Eylül Tuğçe ALNIAÇIK



EKOLOJİK KRİZİ ETİK ve ONTOLOJİK DÜZLEMDE DEĞERLENDİRMEK

ÖZET

Bu çalışmada insanın doğa ile ilişkisi etik ve ontolojik açıdan ele alınmıştır. İlk olarak, insanın doğa üzerindeki tahribatını daha da belirginleştiren Antroposen kavramsallaştırmasının araç ve işlevleri tartışmaya açılmıştır. Zira Antroposen, hem insanın doğaya verdiği zararın doğadan bahsediş tarzlarını belirlediği hem de doğanın neredeyse sadece ekolojik kriz ile beraber düşünülebildiği bir dönemi adlandırır. Bu nedenle bu çalışmada Kapitalosen tartışmalarıyla karşılaştırılarak Antroposenin sunmuş olduğu dönemselleştirmenin kısıtlı kapsamı ortaya konmuştur. Bu minvalde, ekolojik krizin odağına soyut ve evrensel insan türünden ziyade, doğayla kurulan ilişkinin tarihsel süreçlerde takip edilebilen niteliksel dönüşümlerinin yerleştirildiği bir perspektif önerilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde içinde yaşadığımız dünya-ekolojisi, özellikle insan olmayan varlıklarla kurulan ilişkiler üzerinden diğer kozmolojiler ile birlikte ele alınmıştır. Bugün ekolojik kriz tartışmalarında, meselenin aciliyetine vurgu yapılırken çoğunlukla gözardı edilen insan olmayan varlıkların, ikincil pozisyonlardan ziyade kurucu nitelikleri öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Zira kriz ile mücadele söz konusu olduğunda, insan olmayan varlıkların failliklerinin ve ilişki ağlarının karmaşık yapısının göz ardı edilmesi müdahalelerin beklenen sonuçlara ulaşmamasında da etkilidir. Son olarak insanın da bu ilişki ağları içinde yer aldığı vurgulanmıştır. Bu sebeple çalışma, doğa-kültür gibi varsayımsal bir ayrım üzerinden kurulan ilişkinin etik sonuçlarına yapılan vurguyla, kriz olarak anılan mevcut koşulları yeniden sorgulamaya davet etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ekoloji, Antroposen, Kapitalosen, Etik, Etoloji, Affekt, Öznellik

ASSESSING THE ECOLOGICAL CRISIS: ETHICAL and ONTOLOGICAL APPROACH

ABSTRACT

In this study, the relationship of human with nature is dealt from ethical and ontological angles. First of all, the tools and functions of the Anthropocene conceptualization, which further clarifies the damage given to nature in the hands of humans, are discussed. Because the Anthropocene refers to a period in which firstly the damage caused by human beings to nature determines the ways of talking about nature and secondly nature can almost only be discussed together with the ecological crisis. For this reason, in this study this conceptualization's limited scope was revealed by comparing the periodization presented by the anthropocene with the discussions of Capitalocene. In this respect, a perspective has been proposed, in which the focus of the ecological crisis is not the abstract and universal human species, but rather the qualitative transformations of the relationship established with nature that can be followed in historical processes.

In the second part of the study, the world-ecology we live in is discussed together with other ecologies, especially through the relationships established with non-human beings. Today, in discussions of the ecological crisis, the founding qualities of non-human beings, which are often ignored while emphasizing the urgency of the issue, are emphasized rather than secondary positions attributed to them. Because, when it comes to combating the crisis, ignoring the complex nature of the agency and networks of non-human beings is effective in preventing the interventions to achieve the expected results. Finally, it was emphasized that human beings are also included in these networks. For this reason, the study invites us to re-question the current conditions known as crisis, with its emphasis on the ethical consequences of the relationship established through a hypothetical distinction such as nature and culture.

Keywords: Ecology, Anthropocene, Capitalocene, Ethic, Ethology, Affect, Subjectivity

TEŞEKKÜR

Herkese hakkıyla teşekkür edebilmek mümkün değilse de bazı isimleri anmadan geçmek bir o kadar imkânsız. Öncelikle tüm doktora sürecinde dostluğunu, vaktini ve desteğini esirgemeyen danışmanım Ali Akay' a müteşekkirim. Derslerinden çok şey öğrendiğim Ferda Keskin, Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü'ye ve çalışmanın son aşamalarına katkılarını sunan Murat Arpacı'ya tez savunma jürisinde yer almayı kabul ettikleri için ayrıca teşekkür ederim.

Tüm yazım sürecinde her türlü kafa karışıklığımı sabırla dinleyip, yardımcı olan Emre Genç ve Serhat Arslan'a, her zaman yanımda olduklarını hissettirmede üstün başarı gösteren aileme ve dostlarıma, *yoldaşlık etmenin* ne demek olduğunu yeniden öğreten Nafi Mitrani'ye, misafirperverliğini asla unutmayacağım Valpreda Apartmanı'na minnettarım.

Doktora sürecinde sağlamış oldukları bursla akademik çalışmalara yoğunlaşabilmeme yardımcı olan TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Son olarak varlığı ile güç veren Berkan Özyer'e, hayatımda olduğu için müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	III
TEŞEKKÜR	V
İÇİNDEKİLER	VII
ŞEKİLLER LİSTESİ	IX
1. GİRİŞ	1
2. BUGÜNÜ ADLANDIRMAK	13
2.1. Antropos Kimdir? Antroposen Nedir?	15
2.1.1. Antropos, Nam-ı Diğer Homo Sapiens	23
2.1.2. Kodlarıyla Homo Sapiens	26
2.2. Tarihsel Bir Süreklilik için Kapitalosen.....	30
2.2.1. Karbon Piyasaları	32
2.2.2. Birey Olarak Hidrokarbon	34
2.2.3. Karbonun Kapılması	37
2.2.4. Ucuz Doğa.....	40
2.2.5. Kapitalosenin Sunduğu Dönemselleştirme	42
2.2.6. Kapitalosen ile Düşünmek	51
2.2.7. İnsan Olmayanlarla Beraber.....	55
3. BAŞKA DÜNYALARA BAKMAK veya DÜNYA'YA BAŞKA BAKMAK ..	59
3.1. Süreklilikler ve Süreksizlikler.....	60
3.2. Tanıma Biçimleri	64
3.2.1. Animizm.....	65
3.2.1.1. Perspektivizm.....	68
3.2.1.2. Predasyon	72
3.2.1.3. Mübadele.....	77

3.2.1.4. Armağan	80
3.2.2. Totemizm	84
3.2.2.1. Düş Varlıkları	89
3.2.3. Analoji	92
3.2.4 Natüralizm	101
3.2.4.1. Doğa ve Kültürün İcadı	104
3.2.4.2. Natüralizmin Faileri	108
3.2.4.3. Üretim.....	110
3.2.5. Şemaların Birlikteliği	112
4. BUGÜNDE BAŞKA DÜNYALAR YARATMAK	115
4.1. Hayvan ve İnsan <i>Umwelt</i> inde Gezintiler.....	117
4.1.1. Biyoloji Dünyasında Temas Noktaları	118
4.1.2. Nirgends Evolution, Immer Epigenes	120
4.2. <i>Umwelt</i> Araştırmaları (<i>Umweltforschung</i>)	124
4.2.1. Kenenin Peşinden	126
4.2.2. <i>Umwelt</i> 'in Zamanı	127
4.2.3. <i>Umwelt</i> Mekânları	128
4.2.3.1. İşlevsel Döngü	128
4.3. Duygulanımlara Doğru.....	133
4.4. Etik Bir Proje Olarak Etoloji	138
4.5. Oluşların Ahengi	140
4.6. Hayvanlarda <i>Umwelt</i>	142
4.7. Bir Ahtapot Neler Öğretebilir?.....	144
5. SONUÇ	155
KAYNAKÇA	167
ÖZGEÇMİŞ.....	179

ŞEKİLLER LİSTESİ

Tablo 1, Esnek Mekanizmalar ve Maliyetleri 40

Tablo 2, Varolanların İçsellik ve Fizikselliğe Göre Dağılımı 63

1. GİRİŞ

Sınır; (1) iki komşu devletin topraklarını birbirinden ayıran hudut, (2) bir şeyin yayılabileceği son çizgi, (3) bir şeyin nicelik bakımından en alt veya en üst limiti, (4) uç, son.¹ Ölçek skalası evrenden, moleküle muazzam bir genişlikte değişkenlik gösterirken, basitçe bu şekilde tanımlanan sınır kavramının şeylerin niteliksel veya niceliksel ayrımını tesis etmeye yaradığı açıkça görülebilir. Bir şeyi tanımlamak aynı zamanda sınırlandırmak demektir. Fakat şeyler arasındaki ortaklıkların ne kadar çok olduğu akılda tutulduğunda tanımlama ve sınırlandırmanın statik tutulması, pratik işe yararlığının yanında şiddetli bir parçalanmaya dönüşme riski taşır. Keza farkın kendisinin ifadeye yer bulabilmesi için tercih edilen yöntemler de ağırlıklı olarak soyut ortaklıklara varır.² Özdeşlik, analogi, çelişki ve temsil üzerinden açığa serilen fark ile ortaklıkların iç içe geçişi, sınır meselesi söz konusu olduğunda bilhassa önemlidir. Zira sınır ile beraber gelen tasnifler üzerinden şekillenen dünyamız pratik olduğu kadar etik sonuçlara da gebecektir.

Bugünkü meselelere dair öncelik sıralaması yapmaya kalkışılırsa faaliyet sürecinde farklı araçlar kullanılmasına rağmen sınıra, tasnife, tanımlamaya dair yeteri ölçüde ihtimam gösterilmediği söylenebilir. Mevcut dilin içine yerleşmiş, bir çırpıda kullanılagelen kavramlar düzenleyici veçhelerinden kopuk, sabit pozisyonlarında, bugünü adlandırmak için işe koşulmaktadır. Söz konusu durumun neticesinde ise elde kalan birbirine temas etmeyen bir dizi kesitten başkası değildir. Bu kesitleri peşi sıra dizmek olanca varlığıyla hızlanmış dünyada süreksizlikleri gizlemeyi becerebilir görünür. Tıpkı sinemada 24 karenin bir saniyede gözümüzün önünden geçişini müzmin bir hareket olarak deneyimlemek gibi, kesitler haline getirilmiş dünyanın veriler haline dönüştürülmüş kesitleri, henüz temas bile edemeden tüm hızıyla gözler önüne serilip, gözler önünden çekilmektedir. Bunu bir yanılsama addetmek mümkün. Ne var ki bu tip bir analogi içinde dikkat edilip sorulması gereken nokta belki de yanılsamanın kendisine dairdir. Başka bir ifadeyle kesitlerin bir araya getirilmesinin ötesinde bir gerçeklik tahayyül edilebilir mi? Her türlü sınıflandırma özü itibariyle karşı çıkılması gereken bir metot mudur?

¹ TDK Güncel Türkçe Sözlük

² Deleuze (2017), Fark ve Tekrar, I. Bölüm.

Gilles Deleuze'ün nadiren tercih ettiği *kriz* ifadesinin yer aldığı sinema üzerine analizlerine bakmak bir yol haritası bulmamıza yardımcı olabilir. Sinema ve video alanında yaşanan dönüşümler ve tercihler bu çalışmanın konusu olmasa da bir konuma yerleşmek, bir konumu ve karakteri kabul etmek mevzuunda, güncel meselelere ve tartışmalara yaklaşımımızla kimi zaman paralellik kimi zaman çatışma halindedir. Deleuze'ün hareket-imge ve zaman-imge ayrımı ile dikkat çektiği dönüşüm için mihenk taşlarından biri İkinci Dünya Savaşı'dır. Janrdan bağımsız olarak durum-eylem-durum serisi halinde çekilen hareket-imge filmleri izleyiciyi bir mekâna davet ederek ve yavaş yavaş karakterleri tanıtarak işe başlar, film akışı bize bir gerilimin gerçekleşeceğini henüz başından sezdirir. Beklenen gerilimin çözümü ise tanıştığımız karakterler sayesinde gerçekleşecek ve nihayet yeniden sükûnet sağlanacaktır. Bu hareket-imge filmlerinin büyük formudur. Fakat Deleuze savaşın ardından hareket-imge filmlerinin artık birer klişe üreticisi olduğunu ve entelektüel bir üretim sahası olmaktan çıkmaya başladığını vurgular. Nitekim sinemada artık filmler bütüncül bir senteze gönderme yapmayıp daha parçalı hale gelmiş, mekânlara tepeden değil yatay hareketlerle nüfuz edilmeye başlanmıştır. Bu parçalı hale rağmen yine de bir filmi bir arada tutan ne diye sorulduğunda, bunun klişeler olduğu dile getirilmektedir.³

Sinema dışında bu eleştiri ve bakışı bugünün mevcut yorumlarına da yönlendirmek mümkündür. Hareket-ingenin krizi, tüm klişeleriyle kendini görünmez kıldığı gibi, bugünün krizi de kendine has benzer klişeler yaratma gayretindedir. Bu kriz ekonomik, ekolojik, politik hangi alanlardan alınırsa alınsın klişeler aracılığıyla kendi protagonist ve antagonistlerini yaratma girişimindedir. Aslında bu sayede bakması dayanılmaz olan şeylerin şiddetini azaltmaya yardımcı olur. Buna karşın zaman-imge sineması için bir kahraman, hikâyenin sakinleşmesinin veya dayanılır hale getirilmesinin öznesi değildir. Bir kurtarıcı olmaktan uzak, gitgide seyirciye dönüşen, akışın içindeki bir bileşendir. Bir nevi dayanılmaz olanı görmek ve belki konuşmak için ihtiyaç duyulan mekân sunulmaktadır.

O halde bugünü, bugünü kavrayışımızı bu iki imge üzerinden nasıl düşünebiliriz? Bir tarafta harekete ve kurtarıcıya bel bağlamış bir kurgu, diğer tarafta ise zamana ve ağırlara yapılan bir vurgu yerlerini alır. Yani aslında temel meselemiz bir yanılısamanın berisindeki hakikatin ne olduğunu açığa çıkarmaktan ziyade, kesitler halinde elimizde

³ Deleuze (2014), Hareket-İmge.

bulunan materyallerin (1) ne koşullarda ayrıştırılıp yeniden bir araya getirildiğine, (2) mümkünse klişelerden uzak bir kurgunun nasıl tesis edileceğine bakmaktır.

Deleuze, Michel Foucault'nun çalışmalarının merkezine görme ve konuşmayı yerleştirir.⁴ Görmek ve konuşmak bir davranış veya zihniyet ifadesinden ziyade bizzat onların koşulu olarak önem taşır. Söyleme rejimi bir dönemin tüm fikirlerinin koşuluysen, görme rejimi bir dönemi oluşturan her şeyin koşuludur.⁵ Bu ikili rejim sonraki aşamalarda neyin görünebilir, neyin söylenebilir olduğunu da belirleyeceklerdir. Kliniğin Doğuşu'nda bu iki çift *belirti* formunda yüzeye çıkar. Foucault'nun gösterdiği haliyle görünür ve söylenebilir olanın mimari alanda yer bulmaları aslında genel hastane ve hapishanelerin ikincil anlamda kapatılma ortamları olmasından kaynaklanmaktadır.⁶ Bu mekânlar her şeyden önce görünürlük yerleridir, belirli bir şeyi belirli bir tarzda görmeye imkân yaratırlar. Başka bir ifadeyle genel hastane bir aşikârlık mekânıdır:

“Aşikârlık” sözcüğünü kullanması ilginç, çünkü aşikârlık bir görünürlüktür. Foucault böylece aşikârlığı tarihsel bir kavrama dönüştürüyor. Her tarihsel formasyonun aşikârlıkları vardır. Kendi aşikârlıkları. Bir çağda aşikârlık olan şey bir sonraki çağda aşikârlık olmaktan çıkar. Delilerin serserilerle birleştirilebileceği ve hatta birleştirilmesi gerektiği vs. 18. yüzyıl için bir aşikârlıktır. Bir körlük değildir. Her tarihsel formasyon görebileceği her şeyi görür. Ve bunun eşleniği olarak her tarihsel formasyon söyleyebileceği her şeyi söyler.⁷

O halde görünürlükler ve söylenenler bir ışık rejimine tabii biçimde tarihsel dokuyu oluşturur. Her dönemin kendine ait ışık ile yansıma kipleri o dönemin tanımlanmasını ve diğer dönemlerden ayrışmasına hizmet eder. “Bir çağ ancak oluşturduğu sözceler ve yaydığı görünürlüklere göre tanımlanabilir ve tarihi ancak bunlara göre belirlenebilir”.⁸ Bu aşamada Foucault'nun, Immanuel Kant'ı takip eden bir hatta ilerlediği iddia edilebilir. Kant felsefesinde görünür ve söylenebilir olana karşılık gelen alımlayıcılık ve kendiliğindenlik formu bir araya gelmez iki yetiyi imlemektedir. İlki verili olanı uzay-zaman formu içinde alımlamamızı sağlarken, ikincisi bir şeyi

⁴ Deleuze (2019), *Birinci Ders*, Bilgi: Foucault Üzerine Dersler içinde.

⁵ A.g.e., 17.

⁶ A.g.e., 22.

⁷ A.g.e., 25-6.

⁸ A.g.e., 165.

hangi form altında bildiğimizi gösterir.⁹ İnsanın gerçek etkinliklerinden biri addedilen ikinci form tüm kavramların koşulu olmasının yanında temelde bir özdeşlik gerektirmektedir. Kant'la beraber “düşünüyorum” artık kavramların koşulu haline evrilmiş, uzay-zaman formuyla arasında bir açıklık belirlemiştir. Foucault'nun görünebilir ve söylenebilir arasında gerçekleştirdiği ayrımın izini burada görmek mümkündür.

Kant'tan evvel, 17. yüzyıl düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda temel kurucu koşul olarak merkezde Tanrı yer almaktadır. Fakat “düşünüyorum”un elde ettiği yeni konumla sonsuzluğu imleyen tanrının karşısında sonlu zihinsel süreçleriyle yer alan insanın kavram oluşturması da bizzat bu kısıtlı anlama yetisinden kaynaklanır şekilde formüle edilmiştir. Zira sonsuz bir varlık için verili olan ve kendiliğinden olan arasında bir ayrım gerekliliği yoktur, sonsuzun bakış açısında verili olan kavrama tümüyle içkindir.¹⁰ Kant ile ileri sürülen iki form arasındaki heterojenlik, bir adım ötede, kurulan sonluluğun kurucuya evrildiği bir dönüşüm yaratır. Artık tam da sonluluğu içinde ve kavramlara ihtiyaçları dâhilinde insan kurucu olacaktır. Heterojenlik neticesinde sezgi (alımlama) ve kavram arasında meydana gelen indirgenemez ayrılık, doğaları gereği bir araya gelemez bu iki yetiyi ilişkiye sokan ise imgelem olacaktır.

İnsanın imgelemi aracılığıyla bir araya gelebilecek bu iki indirgenemez dünyanın etik sonuçlarının belki de en önemlisi insanın ayrıcalıklı statüsüdür. Bundan sonra kurucu öge olarak Tanrıya veya sonsuzluğa mantıksal zorunluluk neticesinde ihtiyaç yoksa da ondan boşalan yere bu kez sonluluğuyla yerleşen insan diğer varlıklardan yalıtılacaktır. Böylesine bir yalıtımın gerçekleşmesini sağlayan düşünsel hat ise Platon'dan beri devam eden optik-dokunsal temele sahip bir sınır anlayışı üzerinden takip edilebilir.

Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders'te* Antik Yunan'daki sınır (*peras*) kavramını, başkalaşımını üzerinden ele alır. İdealizmin temeli telakki edilebilecek sınır anlayışı, biçimi çevreyle özdeşlik olarak ele aldığından bu yaklaşımda, öz de biçime denk düşer. Bu koşullarda saf bir biçimsellikten bahsedilirken, içeriğinin ne olduğu veya sınırlar arasını neyin doldurduğu göz ardı edilir.¹¹ Çevre üzerinden bir şekil tanımlı yapıldığında hafife alınmayacak bir soyutlama söz konusudur; içeriğinin ne olduğu

⁹ A.g.e., 174.

¹⁰ A.g.e., 179.

¹¹ Deleuze (2008), *Spinoza Üzerine 11 Ders*, 198.

önemini yitireceği için saf bir idea soyutlaması mümkündür. Aristoteles ve Stoacılar, Platon'un *Timaios* diyalogunda geliştirdiği optik-dokunsal sınır teorisine, başka bir deyişle, akli biçimin ancak bir analogi yoluyla bahsedilebilir olan ruhsal bir temasa indirgenmesine “*Herhangi bir şeyin çevresi, var olmaktan çıktığı yerdir*” önermesiyle karşı çıkarlar.¹² Bu soyut sınır anlayışına karşılık önerilen yeni sınır ise şeyin çevresinde değil, eyleminin sınırında gerçekleşir ve böylece sınır artık maddi bir koşula dönüşür.

Bu çalışmanın öncelikli meselesi bugün ekolojik kriz olarak adlandırmaya meyledilen durumun süreklilik içinde değerlendirilmesi gerekliliğine dayanmaktadır. *Antroposen* kavramıyla ifade bulmaya çalışan unsurlar, merkeze yerleştirilmiş kategorinin optik-dokunsal sınırları hasebiyle her zaman çelişkili değillerse de birbiriyle örtüşmez haldedir. Oysa *kriz* olarak kendini gösteren durumlar münferit değil, daha ziyade bütünlüklü bir yaklaşımın eksikliğinden kaynaklanan kopukluklardan muzdariplik olabilir. İnsan bilimlerinin¹³ ortaya çıkışından itibaren bu *kurucu* varlığın ne olduğuna yönelik tanımlayıcı ve normatif tasavvurların niceliksel bolluğuna rağmen, niteliksel olarak belirli kavrayışların tekrarı göze çarpar. Bu tekrar kendini her seferinde benzer sorular etrafında öne çıkarır: insanı diğer canlılardan ayırt eden özelliği nedir?

Bu soruya dili, kültürü, ritüelleri, oyun oynaması, üretkenliği gibi çeşitli cevaplar verilse dahi, sorunun kendisi değişmediği sürece cevaplar arasında ihtiyaç duyulan incelik ne yazık ki elde edilemez. Daha da önemlisi bütüncül bir dünya tasavvurunda soruyu bu şekilde tesis ederek mutlak anlamda ayırt edici özelliğin peşine düşmek, baştan yenik sayılmaktır aslında. Zira bugün disiplinler arası çalışmaların sunduğu fırsatlar neticesinde gördüğümüz üzere insanın ayırt edici sayılan niteliklerin hepsi çeşitli canlı türleriyle paylaşılmaktadır. Bunun iki sebebi olduğu görülebilir. Bunlardan ilki farkın bir fark olarak (özdeşlik, temsil, çelişki veya analogiden ziyade bir fark) değerlendirilemiyor olması ve bunun peşinden öne sürülen ayırt edici özelliğin zaten mevcut epistemoloji içinde çözülmeye yazgısı. İkinci olarak (bu kez perspektif değiştirerek) insanı iç içe geçmiş ilişkilerden azade varlık olarak tahayyül etmenin aslında pratik olarak imkânsızlığı.

Bu iki mesele birbirini belirli ölçüde tamamlamaktadır. İlişkilerinden hamhalat biçimde ayrı konumlandırılan insan kendi içkin farklarını teslim etmekten ziyade, ya

¹² A.g.e., 201.

¹³ Foucault (2001), *Kelimeler ve Şeyler*.

bir canlıyla özdeş şekilde, ya onunla temsiliyet ilişkisinde veya çelişik, analogik biçimde ikincil olarak var olabilecektir.¹⁴ Hümanist geleneğin kurucu ve bağımsız öznesi olarak resmedilen insana sarıh şekilde Yeni Materyalizm tarafından getirilen eleştirel yaklaşımlarda da ortaya konulduğu üzere, insan bağımsız olmaktan uzak, bilakis ilişkileri içinde hem bireysel, hem türsel şekilde var olabilen bir canlıdır.¹⁵ Daha açık ifade etmek gerekirse, en nihayetinde *insan türünü* üretecek olan süreç bir evcilleştirme faaliyetidir. İnsan kendi dışındaki varlıkları evcilleştirir ve kendi yaşamına adapte ederken, benzer şekilde evcilleşecektir. Antik Çağ'dan günümüze dek bu sürecin görmezden gelindiğini ifade eden Peter Sloterdijk'a göre, bu durum "sapiens-hayvan"ın nasıl "sapiens-insan"a geçtiğinin reel tarihinin dikkate alınmamasıyla ilgilidir. Ne var ki insanlaşma (*humanisation*) yolculuğunda türün tarihine ait unsurlar yani hayvani yani insanın tanrısal özelliklerini koruma pahasına dışarda bırakılmıştır. Sloterdijk hiper-doğum olarak adlandırdığı türsel bir özellik olarak insanın prematüre doğuşunu başka türlü değerlendirmenin de mümkün olabileceğini söyler.¹⁶ Zira hiper-doğumu, "kronik hayvansal olgunlaşmamışlık" olarak görebileceğimizi ve hayvan olarak kalmada başarısız addedebileceğimizi ifade eder. Fakat prematüre doğan bebeğin kültürün içine yerleşmesindeki türün tarihine ait unsurlar, diğer birçok hayvani özelliği ile beraber geri plana atılmıştır ve dilin, kültürün, varlığın içinde insan bunu kavrayabildiği kabulüyle ayrıcalıklı hale gelmiştir.

İnsan türünün kendi dışındaki varlıklarla ilişkisi, onları adlandırması, kendini bütünden kopararak tertip ve tasnif etmesi şeklinde vuku bulur. Bu ilişki biçiminin izi semavi dinlere dek sürülebilecekse de modern ontoloji içinde artık iyice kemikleşmiş ve semptomatikleşmiştir. Teolojik anlatının büyük figürü Tanrının sekülerleşmeyle beraber anlatılar içindeki rolünü kaybetmesinin ardından, tanrısal bütünlüğün gölgesinin atfedildiği/yansıtıldığı insan biçimlenmeye başlamıştır. İnsan türü dini veya mitolojik anlatıların içinde de görece ayrıcalıklı bir konuma yerleştiriliyor olsa da

¹⁴ Özellikle hayvan çalışmaları alanında bu tip ilişkiselliklere sık sık rastlanmaktadır. John Berger'in "Hayvanlara niçin bakarız?" sorusuna verilebilecek cevaplar tek bir başlık altında toplanamayacak kadar genişse de sıklıkla karşımıza çıktığı üzere, hayvanlara kendi türümüze dair bir tasavvur edinebilmek için bakarız. Berger (2017), *Hayvanlara Niçin Bakarız?*, 44.

Berger, Lorenz'in etolojik çalışmalarını insan davranışlarının kökenini bulma uğraşı olarak değerlendirirken, psikanalizin de dile gelmeyen bilinçdışı motifleri hayvani öğelerle aktarma gayreti Sigmund Freud'un çalışmalarında sıklıkla karşımıza çıkar. Bu mesele daha detaylı biçimde 3. Bölümde ele alınacaktır.

¹⁵ Dolphijn ve Van der Tuin (2019), *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, 445.

¹⁶ Sloterdijk (2001), *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, 35.

bugünkü anlamda ayrıcalıkların aynı biçimde olmadığına altına çizmek gerekmektedir. Daha doğrusu modern disiplinlerle işbirliği içinde yaratılan insan türü, kendi haricindeki varlıklardan süreksizlik arz edecek ölçüde ayrıştırılmıştır. Başka bir deyişle adlandırma/sınırlandırma sürecinde şeylerin ayrılmaz kurucu bileşenleri, ilişkileri arka plana atılmıştır. Kendi üzerine kapanan, sınırların hareketlerden azade statik mekânsal boyutlara sıkıştırılması ise süreksizliği artık hâkim örüntülerden birine dönüştürmüştür. Bu çerçevede süreksizliğin belirginleştiği dönemler kaçınılmaz olarak *krizler* olarak okunmaktadır. Oysa sanki bir anda ortaya çıkmış ve buna uygun şekilde de bir anda mühendislik sayesinde ortadan kalkabilmiş gibi sunulan durumlar bağımsız olaylar değil, ilişkiler ağı içinde birçok değişken/aktör bulunduran durumlardır.

Bu minvalde çalışmanın temel soruları en basit haliyle şöyle özetlenebilir: (1) Bugün doğadan bahsetmenin ekolojik krizi anlamadan imkânsız hale gelmesi, bu dönemin de *Antroposen* olarak adlandırılması, yani doğanın insanın en etkin jeolojik fail olarak kabul edildiği bir ilişkiler bütünü içinden değerlendirilmesi, dönemselleştirmenin de buna istinaden yine insan gibi muazzam ölçüde soyutlanmış bir kavrama dayandırılması *doğaya* (insan olmayan varlıkların çoğunluğu) dair yeni bir fikir sunabilir mi? Yoksa söz konusu olan tekrar eden kabullerin peşinden insanın imtiyazlı rolünün pekişmesi midir? (2) İnsanın kozmolojik ve ontolojik olarak farklı toplumsallıklar içinde yer aldığı örnekler ile hâkim dünya-ekolojisini kıyasladığımız zaman ekolojik krizin koşullarına dair neler öğrenebiliriz? İnsanın insan olmayanlarla farklı ilişkisellikleri bugünü anlamak için neler sağlar? (3) Hâkim dünya-ekolojisini tüm ihtimallerden yalnızca biri olarak düşündüğümüzde insan olmayan varlıkların faillik pozisyonlarının yeniden gözden geçirilmesi gerek ekolojik, gerek öznellik alanında bizzat bugünün içinden nasıl mümkün olabilir?

Bunlara istinaden ilk bölümde kendini iklim krizi olarak gösteren bir süreksizlik, onu mümkün kılan tarihsel koşulları içinde değerlendirilmektedir. Doğayla kurulan ilişki tek taraflı hale gelmiş, doğanın kurucu nitelikleri bertaraf edilmiş görünmektedir. Doğa-kültür ikiliği olarak karşımıza çıkan bu ilişki biçiminde bir bilinemez olarak beliren doğanın bilinebilirlik koşulları kendini kültüre teslim etmiş, çoğunlukla mühendislik sahası içinde sıkışmış gibidir. İnsanın ne olduğunu sorgulama girişimlerinde doğayla kurulan ilişki ve doğanın içinde insanın yeri bilhassa önem arz eder. Nitekim kültürün yaratıcısı ve taşıyıcısı olarak konumlanan insanın karşısında

devasa bir soyutlama olarak doğa yer almaktadır. Öyle ki kavramın kendisi bugün artık neredeyse tüm bilinemezler için kullanılmaya başlanmıştır. Herhangi bir nedensellik ilişkisi tesis edilmek istendiğinde neden bilinemediğinde veya doğrudan gizlemek maksadıyla, *şeyin doğasından* geldiği ifadesi sıkça tercih edilmektedir.

Bugün hala bazı çevreler ve hükümetler tarafından kabul etmek hususunda tedirginlik yaşansa da, ekolojik mücadelenin uzun erimli gayretleri ve politik koşulların çakışmasıyla Dünya'nın tedirginlik verici hali ifşa edilmektedir. İlk kez tek bir canlı türünün faaliyetlerinin neticesi büyük yok oluşun kaynağı olarak bu yüzyıl içinde 20000 ile 2 milyon türün soyunun tükenmesinin müsebbibi olabilir.¹⁷ Altıncı büyük yok oluşun¹⁸ eşliğinde bu yok oluşa *engel olmak* elbette adlandırmayla başlayacak, bu sınır çizme aynı zamanda failini de biçimlendirip sahneye davet edecektir. Fakat resmi otoritelere Holosen'den ayırarak yeni bir dönem olarak ortaya konan Antroposenin sınırları ilişkiler ağını koparacak ve süreksizlik yaratacak şekilde çizme eğilimi söz konusudur.

¹⁷ Morell ve Lanting (1999, February), *The Sixth Extinction*, National Geographic içinde, 42-59.

¹⁸ Diğer kitlesel beş yok oluş için tek bir nedenden bahsedilemeyecekse de paleontologların üzerine anlaştıkları öne çıkan etmenler ve tarihler şu şekildedir:

(1) 450-440 milyon yıl önce gerçekleştiği düşünülen Ordovisyan – Silüryen Yok Oluşu'nun muhtemel nedeni olarak geniş ölçekte buzullanmanın su seviyelerini düşürmesi sunulmaktadır. Henüz canlı yaşamı karada çok gelişmediği için %60-70 oranında yok olan canlıların çoğunluğu suda yaşayanlardır.

(2) 375-360 milyon yıl önce türlerin %75'inin yok oluşuyla sonuçlandığı düşünülen Geç Devonyen Yok Oluşu yaklaşık 20 milyon yıl süren aralıklarla gerçekleşmiştir. Muhtemel sebepler arasında küresel soğuma, okyanuslardaki oksijen miktarının azalması yer almaktadır.

(3) Permian-Trias Yok Oluşu ise tüm türlerin %96'sının yok olmasıyla diğerleri arasında en sertidir. Tahmini olarak 252 milyon önce 20000 yıl süren bu süreç, görece kısa olmasıyla da diğer yok oluşlardan ayrılmaktadır. Bu sürecin de esas sebebi bilinemese de ihtimaller arasında iklim, yanardağlardan salınan kükürtdioksit kökenli asit yağmurları yer almaktadır.

(4) Trias-Jura Yok Oluşu, yaklaşık 200 milyon önce gerçekleşmiş ve türlerin %70-75'inin yok oluşuyla sonuçlanmıştır. Karada büyük memelilerin baskınlığını ortadan kaldırmasıyla da evrimsel olarak mühim bir konumda yer alan bu sürece iklim değişikliğinin, okyanusların asidifikasyonunun sebep olabileceği tartışılmaktadır.

(5) Kretase-Tersiyer Yok Oluşu ise yaklaşık 66 milyon önce gerçekleşmiş ve türlerin %75'i yok olmuştur. Dinozorların soylarının tükenmesi sonucu memelilerin daha güvenli bir ortama kavuşmalarıyla dikkat çeken bu sürecin de esas sebebi bilinemese de Meksika Yucatan bölgesine çarpan asteroid öne çıkan ihtimaller arasındadır.

Şuan içinde bulunduğumuz 6. Yok Oluş olarak kabul görmeye başlayan süreç ise diğer beş dönemden jeolojik fail hususunda ayrılmaktadır. Görüldüğü üzere, oldukça uzun dönemlere yayılmış tarihlendirmelerde esas failer öncelikle sadece tek bir jeolojik hareket değildir. Kesin bir şekilde bilinemese de on binlerce, hatta milyonlarca yılları kapsayan bu olaylarda tür sayılarının bu denli azalmasında uzun stresli bir dönemin ardından sert bir tetikleyicinin dâhil olabileceği ileri sürülmektedir.

Topaloğlu (2013), Kitlesel Yok Oluşlar: Dinozorlar Nasıl Yok Oldu? Canlılar, Tarihte 5 Defa Yok Olmanın Eşiğine Nasıl Geldi?, <https://evrimagaci.org/kitlesel-yok-oluslar-dinozorlar-nasil-yok-oldu-canlilar-tarihte-5-defa-yok-olmanin-esigine-nasil-geldi-69>, Erişim tarihi: 11.11.2020

İlk süreksizlik bugünün asli faili antroposun inşasında belirginleşmektedir. Eylemlerinin sonuçları tüm dünyayı şekillendirecek ölçüde güçlü addedilse dahi, bunun bir geri dönüşüne, yani failin inşa sürecine dair öne sürülen dikkate değer bir girişim bulunmamaktadır. Antropos tarihin bir aşamasında belirmiş, kendi de dâhil, dünya üzerindeki tüm yaşama *rağmen* bir varlık edinmiş gibidir. Resmedilen tablo insanın çevreye verdiği tahribatın son 75 yılda azami ölçüde artması ve geri döndürülememesi riskidir. Ancak bu ilişki o denli steril ve karikatürdür ki, insan için ancak kendi türünün yok olma riski gibi en uç noktalara eriştiğinde idrak edilebilir. Ne var ki ilişkinin *doğası* gereği kendi için özelliklerini ve bu sayede yeni ilişkiler tesis etme ihtimallerini barındırmaya devam etse de iki taraf da ilişki esnasında kurulmaktadır. Bir başka deyişle insan doğayı kurarken aynı zamanda onun tarafından kurulmaktadır.

O halde insanın doğadan koparılması, doğanın insandan çekilmesi şeklinde de pekâlâ okunabilir. Başka bir ifadeyle, doğaya yönelik ikincil kavrayış, insanın koşullara bağlı, tarihsel özelliklerine mutlakıyet tayin ederek, örtük özelliklerinin edimselleşmesine ket vuracaktır. Bir şeyin virtüel niteliklerinden bahsetmek, başka ihtimallerin de bulunduğunu da teslim etmektir. Doğanın çekildiği insan henüz aktüelleşmemiş ihtimallerin de önünün tıkanması demektir.

Birinci bölümde Antroposen ve Kapitalosen kavramları sundukları dönemselleştirme, ilişki modelleri, faile yönelik önerileri üzerinden kıyaslanmaktadır. Bu minvalde söz konusu iklim krizinin en etkin faili olarak beliren insan modeli, hem meseleyi etraflica kavramak konusundaki kısıtlılığı hem de sunduğu çözüm önerilerinin paradoksallığı ile tartışılmaktadır. Uluslararası seviyede jeolojik, ekolojik veya iklimbilimi alanlarında öne çıkan ve kabul gören hatların tekrar eden örüntüsü Antroposen kavramsallaştırması altında ele alınmıştır. Aslında Antroposen kavramının kendisi henüz ortaya atıldığı dönemden itibaren peşinden eleştirileri de getirmiş ve başka alternatif sunulmuştur. Plantasyosen¹⁹, Negantroposen²⁰, Eremosen²¹,

¹⁹ Haraway, Ishikawa, Gilbert, Olwig, Tsing, Bubandt (2016), *Anthropologists are talking—about the Anthropocene*. Ethnos 81 içinde, 535–564.

²⁰ Stiegler (2018), *The Neganthropocene*

²¹ Wilson (2015), *The meaning of human existence*.

Anthroscene²², Homojenosen²³, Teknosen²⁴, Eurosen²⁵, Chthulucene²⁶, Necrocene²⁷ gibi yüze yakın öneriden bahsetmek mümkündür. Önerilerin dikkat çektiği gibi, kavramın bünyesinde taşıdığı antroposun (ne zaman başladığı konusunda fikir ayrılıkları mevcutsa da) yeni bir dönemi adlandırmak için uygun olmadığı bir uzlaşmadan bahsetmek mümkündür. Bunların arasından Antroposenin dışladığı ilişkisel ve dönemsel şerhleri üstlenen Kapitalosen kimi zaman oldukça absürd görünen durum ve koşulların kapitalist bir dünya-ekolojisi içinde pozisyonlarını açığa sererek ihtiyaç duyulan alternatifler için bir alan açabilir gibi görüldüğü için tercih edilmiştir.

İkinci bölümde ise kapitalist dünya ekolojisinin, zorunluluk olmadığı başka dünya-ekolojilerinin varlığı ile ortaya konmaktadır. İlk bölümde erken dönem kapitalizm üzerinden bir dünya ekolojisi inşasına yer verilmişken, ikinci bölümde bu ekolojiyi tarihsel momentlerle beraber mümkün kılan ontolojik şema incelenmektedir. Philip Descola'nın dört farklı ontolojik şeması ve bunlara eşlik eden ekolojik ilişki biçimleri üzerinden ele alınmaktadır. Kapitalist dünya ekolojisinin ontolojik şeması olarak değerlendirilen natüralizmin, diğer ontolojik şemalarla (animizm, totemizm ve analogi) arasında ne türden farklılaşmalar ve yakınlaşmaların olduğu ortaya konmaktadır. Descola'nın özellikle animizm üzerine yürüttüğü çalışmalar neticesinde, natüralizmin öncelikli pozisyonunu sarsması ve bu ontolojileri olabildiği ölçüde simetrik biçimde tercüme etme gayreti, ikinci bölümün ana hattının belirlenmesinde etkili olmuştur.

Son olarak üçüncü bölümde ise, söz konusu ontolojik şemaların hem heterojen yapıları hem de dönüşebilme ihtimalleriyle beraber, natüralizm içinde daha bütünlüklü bir ontoloji tesis etme imkânlarına değinilmiştir. Bu minvalde Jakob von Uexküll'ün Kant sonrası özne felsefesini takip eden *umwelt* araştırmaları incelenmiştir. Özne pozisyonunun insanlarla kısıtlı kalması eleştirilmiş, diğer canlıları anlamlar dünyasına dâhil edebilmek hususunda önerilen yöntem ve biçimlere yer verilmiştir. Ayrıca

²² Parikka (2014), *The Anthroscene*.

²³ Mann (2011), 1493: *Uncovering the New World Columbus Created*.

²⁴ Hornborg (2015), *The political ecology of the Technocene: Uncovering ecologically unequal exchange in the world-system*, *The Anthropocene and the global environmental crisis: Rethinking modernity in a new epoch* içinde, 57-69.

²⁵ Sloterdijk (2015), *The Anthropocene: A Process-State at the Edge of Geohistory?*, *Art in the Anthropocene: Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies* içinde, 327-340.

²⁶ Harraway (2016), *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*.

²⁷ McBrien (2016), *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene*, *In Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* içinde, 116-137.

Uexküll'den Spinozacı bir etolog olarak bahseden Deleuze ve Guattari'nin *oluş* kavramsallaştırmaları *umwelt* ile paralellikleriyle ele alınmıştır. Bu sayede özne pozisyonunun kendisi de tartışmaya açılmıştır.

2. BUGÜNÜ ADLANDIRMAK²⁸

Küresel iklim krizinin uluslararası seviyede tartışılması ve kabul görmesiyle, krizin failine dair sorunsallaştırılmalar ve öneriler de gündeme gelmeye başlamıştır. Canlıların yaşam döngüsünde normal ve gerekli olan sera gazı salımının özellikle son 300 yıllık süreçte öngörülemez ölçüde artmasıyla beraber ilk olarak iklim döngüleri ve su seviyesindeki değişiklikler dikkat çeken hususlar haline gelmiştir. Aslında iklim değişkenliği de, sera gazları da biyosferin kendi döngüsü içinde *normaldir*. Hatta sıcak havanın gezegen yüzeyinde tutunabilmesi sayesinde yaşam için elverişli ortamlar mümkün olabilir. Zira sera gazlarının olmadığı bir simülasyonda sıcaklığın yaklaşık 33 derece düşük olacağı belirtilmektedir.²⁹ Ne var ki *kuvvetlenmiş sera etkisi* ve biyosferin enerji dengesine müdahale söz konusu süreçte katlanarak artmıştır. Bu minvalde Birleşmiş Milletlerin yayınladığı raporlarda görüldüğü üzere sera gazı salımında insan, başlıca etmen olarak öne çıkar.

Dünya Meteoroloji Örgütü ve Birleşmiş Milletler Çevre Programı tarafından 1988 yılında küresel iklim değişikliği araştırmaları için kurulan Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin (Intergovernmental Panel on Climate Change) yayınladığı 5. Değerlendirme Raporuna (2014) göre hava sıcaklığında 2°C'lik limitin yaklaşık yarısı 2011 yılı itibariyle aşılmış görülmekte ve şu başlıklar öne çıkarılmaktadır:

I. 1880'den 2012'ye kadar küresel ölçekte hava sıcaklığı 0.85°C artmıştır.

II. Isınan hava ve buzulların erimesiyle deniz seviyesi 1901 yılından 2010 yılına geldiğimizde yaklaşık 19 cm yükselmiştir. Kuzey Kutbundaki buzul genişliği daralmaktadır.

III. Mevcut sera gazı salınım miktarı göz önünde bulundurulduğunda, bu yüzyılın sonunda küresel hava sıcaklığının endüstri öncesi dönemle kıyaslandığında

²⁸ Her şeyden önce “bugün” ifadesini açmak gerekmektedir. İklim ve ekoloji odaklı tartışmaların kökeni 1970'li yıllara dek uzanır. Bkz. Bookchin (1994), Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler, 57. Fakat özellikle Duvarın yıkılışı ve iki kutuplu dünyanın çözülüşüne müteakip çevre konusunda hassasiyetlerin arttığı görülmektedir. Bruno Latour 1989'dan mucizevi yıl olarak bahseder. Soğuk Savaş'ın ardından dünyanın küresel durumu ile ilgili yapılan konferanslarda gözlemcilerin aktarımlarıyla doğal kaynakların sınırsız olduğuna olan inanç da duvarla beraber yıkılmış gibidir. Bkz. Latour (2008), Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi, 15-17.

Bir yandan bu ayrımı akılda tutarak, “bugün” ile insanın çevresiyle kurduğu ilişkinin mesele haline getirildiği, *Antroposen* kavramının ortaya atıldığı yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren dönem kastedilmektedir. Ne var ki çalışmanın ana hattı bugün görünür ve tartışılır hale evrilmiş dert ve maksatlarının, tartışılma biçimlerinin de dâhil edilmesiyle sadece söz konusu dönemle kısıtlı kalamayacaktır.

²⁹ A'dan Z'ye İklim Değişikliği Başucu Rehberi (2015), Bölgesel Çevre Merkezi, REC Türkiye, 4.

müzmin artış dikkat çekmektedir. 2065 yılına geldiğimizde deniz seviyesinin 24-30 cm, 2100'e ulaştığımızdaysa 40-63 cm arasında yükselmesi beklenmektedir.³⁰

Önceden 2°C'lik olarak belirlenen limitse yeniden tartışılmaya açılmış ve 2100 yılı projeksiyonlarının gösterdiği üzere böylesine bir artışın tahmin edilenden çok daha büyük bir tehdit olduğu öne sürülmüştür. Yeni limit önerisi, öncesine kıyasla 2100 yılına gelindiğinde deniz seviyesinde yaklaşık 10 cm'lik fark yaratacak ve tamamının yok olması (>99) beklenen mercan resiflerinin yüzde 70-90 oranında tükenmesiyle sonuçlandırarak 1,5°C'dir. Raporda 2030'a kadar insan kökenli karbon salımının yüzde 45 azaltılmasının, 2050'ye gelindiğindeyse tamamen bitirilmesinin sürdürülebilirlik açısından zorunlu olduğu ifade edilmektedir.

İklim üzerine öngörülerde bulunmak, iklimin değişken yapısı ve dinamik bir sistem olması hasebiyle birden fazla senaryoyu zorunlu kılmıştır. IPCC'nin sera gazları salımı özelinde yayınladığı raporlar bu sebeple farklı şartlar ve gelişmelere hazırlanmak üzere 40'tan fazla senaryo içerir. Senaryoların hepsinde kuvvetlendirilmiş sera etkisinin azaltılması gerekliliğine vurgu yapılırken, sorumluluk *insana* atfedilmiştir.

İnsanın, faaliyetlerinin sorumlusu olması tartışılacak nokta değildir. Daha ziyade insanı nötr bir kategori olarak değerlendirmenin işlevsizliğine dikkat çekmek gereklidir. Zira esas derdimiz karbon salımına bağlı iklim kriziyse Kuzey ve Güney arasındaki sorumluluk sadece karbon miktarına bağlı olarak değil, küresel ekonominin yayılcı gücünü göz önünde bulundurarak değerlendirilmelidir. Keza asli fail olarak insan öne çıkarıldığında, bireysel eylemler iklim değişikliğinde bütünüyle yanlış olmasa da muğlak bir rol edinmektedir.

Çizilen bu tabloda göre insan, karbon salımının doğal döngüsünü tahrip eden başlıca etmenlerden biri haline gelmiş ve bu şekilde devam ettiği sürece yerküre üzerinde ciddi bir tehlikenin failine dönüşmüştür. Bu çerçevede, mevcut dönemin adlandırılmasıyla alakalı sorular da yeniden ele alınmaktadır.

Sadece bir devrin adlandırılması değil, insanın kendiyle ilişkisi başta olmak üzere, bulunduğu sembolik ağ içinde neyi nasıl adlandırdığı, nasıl gördüğü, dahası neyin görünür olduğu ile alakası içinde dikkat edilmesi gereken ilk noktalardan biridir. Her

³⁰ Birleşmiş Milletler, İklim Değişikliği, <https://www.un.org/en/sections/issues-depth/climate-change/>, Erişim tarihi: 11.11.2020

dönemin ve mekânın yüzeye çıkararak *görünür* hale geldiği ve üzerine konuşulma biçimlerini de doğrudan etkilediği bugünün diliyle normatif bileşenleri bulunmaktadır. Bu normatif bileşenlere referanslarla mevcut ve mümkün krizlerin de çerçevesi çıkarılır. Bu sebeple bir devrin nasıl adlandırıldığı, sadece krizlerin neticelendirilmesi açısından değil, fakat neyin görünür ve üzerine konuşulabilir olduğu mevzuunda da önem taşımaktadır.

Bugün artık iklim değişikliği ve beraberinde 6. Büyük Yok Oluşu reddetmek pek mümkün değil. Son kerteye geçtiğimiz elli yıl içinde girmiş bulunan böylesine bir dönüşüm artık akademi, sanat veya aktivizm (daha da arttırılabilir) tarafından çokça tartışılmaya ve *Antroposen* çerçevesinde popülerleşmeye başlamıştır. Fakat tüm popüler kavramlar gibi Antroposen de gücünü basitleştirmesinden ve homojenleştirmesinden almaktadır. Adlandırma/kavramsallaştırma doğrudan pratik sonuçları bulunmayan, temassız bir süreç değildir. Daha ziyade bir kavramsallaştırma mevcut durumu nasıl karşılayacağımızı belirlerken, tarihlendirme mümkün yorum repertuarını da beraberinde getirir.³¹

Bu minvalde bu bölüm, içinde bulunduğumuz dönemi adlandırmak için tercih edilen Antroposen kavramının ortaya çıkış sürecini toplumsal ve zihinsel kalıplar çerçevesinde ele alarak başlamaktadır. Kavramın bilimsel otoriteler tarafından kabul edilmesi için epey uzun bir yolculuk yapması gerekse de aslında tekrar eden ontolojik şemaların hem sekülerleşmesi, hem bilimselleştirilmesinin asli motif olduğu gösterildikten sonra, başka kavram önerileriyle mevcut krizi anlamlandırma girişimlerine yer verilecektir. Kavramın tarihi süreci doğrudan *Antroposen* sözcüğü üzerinden değil, bu kavramı mümkün kılan şematik yapıların ortaya çıkarılmasıyla takip edilecektir. Aslında Antroposen tartışmalarının merkezinde yer alan kişi ve kurumların tarihlendirme için önerdiği momentler ve isimlerin bir dökümü sunulmuştur. 1980 yılında ortaya atılan bu kavramın temellendirilmesinden çözüm önerilerine dek çoğunlukla sayısal veriler karşımıza çıkacaktır.

2.1. Antropos Kimdir? Antroposen Nedir?

Her arzusunun gerçekleştiği, mükemmel bir ahengin hüküm sürdüğü cennet bahçesinden yeryüzüne düşen insan, ayağa kalkmak gibi bir anomalinin ardından boşa çıkan elleriyle çevresini her daim dönüştürmüştür. Kovulduğu cennet bahçesi ise bu

³¹ Moore (2015), *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji*, 244.

yaşlı gezegende³² geçmişte bir yerlerde kalmış gibidir. Fakat her dönemde geçmişe dair, nostaljik vurgularla güzellemelelere rastlanır. Örneğin, Platon'un geç dönem diyaloglarından *Kritias*'ta 9000 yıl öncesi, yetişen meyvelerin bolluğu ve çeşitliliği ile övülmektedir. *Kritias*'ın yakındığı tarımsal gerileme tufana ve toprak kaymalarına bağlı şekilde kentin denizden uzaklaşmasıyla alakalı olsa da, metinde eski dönemin çiftçilerinden “güzeli ve iyiyi seven, sanat bilen kişiler” olarak bahsedilmekte, kendi döneminde ise bunların unutulduğu belirtilmektedir.³³ *Devlet*'te ise toprak kullanımına yönelik endişe ve çıkarımlar yer almaktadır. Eratosthenes (M.Ö. 276- M.Ö. 194) ise henüz ekolojik bir problem olarak değilse de, erdemli bir insan olmanın temelini ormanlarla ilişkide aramaktadır.³⁴ Bir başka örnek olarak Seneca, ekilen arazinin zaman içinde bereketini kaybettiğini şu sözlerle ifade eder: “Toprağın kendisi

³² Dünyanın kaç yaşında olduğu, insanın ne zaman ortaya çıktığı sorularına cevap arayışın tarihi çok eskidir. Daha detaylı şekilde burada yer verilemeyecekse de semavi dinlerin, şu an bütünüyle nesnellik ve kesinlik üzerine kurulan bilim üzerindeki etkisini görebilmek için dünyanın yaşına dair açıklamalardaki dönemseller kabullere bakmak yerindedir.

İslami inanişaya göre Dünya'nın yaratılışına dair bir tarih ortaya atılmamışsa da Hıristiyan gelenek 17. yüzyılda İrlandalı episkopos James Ussher'in hesabını uzun bir süre kabul etmiştir. Bu hesaplamada esas ölçek (bir din adamı tarafından gerçekleştirildiği için elbette) kutsal metinden çıkarılmıştır. Eski Ahit'te geçen Babil Kralı II. Nebukadnezar'ın M.Ö. 562 yılındaki ölümünden 139 jenerasyon geriye doğru ilerleyerek ulaşılan M.Ö. 22 Ekim 4004 yılı Dünya'nın başlangıcı olarak uzun bir dönem kabul görmüştür. Fakat bu kadar genç olmasına bilimsel gelişmeler çerçevesinde pek imkân verilmemesi *genesis*'in altı günde değil, altı evrede gerçekleştiği biçiminde yeni yorumlar açığa çıkarmışsa da ikna edicilikten uzak görünmüştür.

Altı günlük *genesis*'i akıllara getiren, fakat son evre olarak insanın dâhil edildiği *yedi evrelik genesis*'in 1778 yılında Comte de Buffon tarafından yayımlanması insanın jeolojik hareketler dünyasına hızlı bir girişi olarak yorumlanabilir. İnsan yaratımda aktif bir şekilde, dönüştürücü bir güç olarak resmedilmiştir. Ayrıca bu çalışmanın bir başka önemi bugünküne yaklaşır biçimde fakat hala arkaik halde yaş tayinine yer vermesidir. Buffon'un sentetik yaklaşımında ortaya sürdüğü hipotez Güneş ve komet çarpışması sonucunda oluşan cisimlerin zaman içinde soğumasıyla gezegenlere dönüştüğüdür. Bu yaklaşımın teolojik yaş tayinlerinden ayrılmasının yanı sıra taşıdığı önem, hipotezi deney ortamında temellendirmeye çalışmasıdır. Buffon, bunun için aynı süreci endüstriyel atölyelerde tekrar ederek ispat etmeye girişmiştir. Farklı boyutlardaki demir bilyeleri çok yüksek sıcaklıklara dek ısıtıp ne kadar sürede soğuduğunu, Dünya'nın boyutuna kıyasla ele alarak 74,832 yıl önce Dünya'nın oluştuğunu öne sürmüştür. (Gaston Bachelard'a göre 18. yüzyıl genel olarak kesin tahminlerde bulunma konusunda oldukça cüretkâr bir dönemdir. Yerkürenin yaş tayini örneği üzerinden de aslında, epistemolojik bir dönüşüm görülebilmektedir. Buffon sadece geçmişe dönük bir hesap yapmakla yetinmeyip, aynı yöntemi geleceğe yönelik tahmini için de kullanmış ve 93,291 yıl sonra dünyanın artık yaşama müsaade etmeyecek seviyede soğuyacağına varmıştır (Bachelard (2002), *The Formation of the Scientific Mind*, 214-216).

Öte yandan Buffon'un soğuma üzerinden giriştiği hesaplama yönteminin etkisi Lord Kelvin tarafından da devralınmış ve yerkürenin çekirdeğindeki radyoaktif reaksiyon henüz keşfedilmediği için tarihlendirme 20-100 milyon öncesine çekilmiştir. 1896'da Henry Becquerel tarafından radyoaktivitenin keşfedilmesini takiben 1905 yılında radyometrik ölçümün geliştirilmesi elementlerin başka elementlere dönüşümündeki kararlılığı (yarılanma ömrü) temel alınarak modern bilimsel anlamda bir metod geliştirilmiştir. Bu yöntemle bugün artık Dünya'nın 0,1 milyar yıl önce oluştuğu, 4,5 milyar yaşında, varsayılandan daha yaşlı bir gezegen olduğu kabul edilmektedir.

³³ Platon (2019), *Kritias*, 30-1.

³⁴ Roller (2010), *Eratosthenes' Geography Fragments collected and translated, with commentary and additional material*, 211.

sürülmediği zaman daha bereketliydi ve birbirlerini yağmalamaktan kaçınan halkalara istediklerinden daha fazla mahsul veriyordu”.³⁵

İnsanın gezegen üzerindeki negatif etkisine her dönem dikkat çekildiğini söylemek abartı olmayacaktır. Fakat bu meseleye yönelik sistematik bir derleme için sömürgecilikle beraber dünyanın farklı ekolojik bölgelerinin kıyaslanabilmesini ve sömürgecilik faaliyetleriyle doğaya verilen tahribatı beklemek gerekir. Kapsamı dar olsa da bu müdahalelere yer veren isimlerden biri Amerikalı jeolog James Dwight Dana’dır. Bu minvalde 1863’te yayımlanan *Text book of Geology*, 1895 gibi erken bir tarihte dikkatleri çekmeyi başarmıştır.³⁶ Fakat kendisinden öncekilerden ayrılacak ölçüde insanın doğa üzerindeki hâkimiyetine vurgu yapan isim *Man and Nature* çalışmasıyla George Perkins Marsh olmuştur.³⁷ Marsh’ın bu yaklaşımının temel olarak iki dayanağı olduğu ileri sürülür: çok uzun yıllar yaşamış olduğu Vermont’un zaman içinde ormanlık alanlarını yitirmesi ve Amerikan elçisi olarak geldiği Osmanlı İmparatorluğu’nda ve ardından Avrupa’da, *Yeni Dünya*’ya kıyasla tarıma bağlı şekilde jeolojik değişimlerin daha belirgin olmasıdır.³⁸

Marsh, henüz bugünkü anlam ve ölçeklendirmelerle *Antroposen* kavramını kullanmamış olsa da insan kaynaklı doğa tahribatına yönelik kavrayışı, bugünküyle paralellik göstermektedir. Yayıncısına önerdiği kitap ismi *Man the Disturber of Nature Harmonies* (Doğanın Ahengini Bozan İnsan) yayıncısı tarafından insanın da doğanın parçası olarak, doğanın kurallarıyla hareket edip etmediği sorusuyla karşılandığında, Marsh bu sorunun temellendirmesine itiraz eder şöyle devam eder: “Onun (insanın) eylemleri doğa kanunları dediğimiz şeyler tarafından kontrol edilmez. Bu kitabın esas konusu insanın ruhsuz, irade yoksunu değil özgür, ahlaki bir fail olduğunu göstermektir.”³⁹

³⁵ Radkau (2017), *Doğa ve İktidar*, 19-20.

³⁶ Williams (1895), *James Dwight Dana and His Work as a Geologist*, *The Journal of Geology*, 3(6) içinde, 601-621.

³⁷ Marsh (1867), *Man and Nature or Physical Geography as Modified by Human Action*

³⁸ Marsh’ın eski dünyayı ziyareti ve tarım üzerinden verilen tahribatla karşılaşması düşüncesinin gelişmesi için önemli addedilmektedir. Fakat ilk devasa plantasyonların sistematik olarak Amerika’da ortaya çıktığı da unutulmamalıdır. Örneğin Brezilya’da şeker plantasyonlarında 12000 ha.’lık ormanlık alanın bir yıl içinde ormansızlaştırılması, eski dünyayla kıyaslandığında çok daha hızlı gerçekleştirilmiştir. Bkz. Moore (2015), *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji*, 257.

³⁹ Marsh’ın Scribner’a 10 Eylül 1863 tarihli mektubu, akt. Lowenthal (2000), *George Perkins Marsh, Prophet of Conservation*, 291. (çeviri bana ait)

Bu ifadenin önemi, sonrasında tekrar ettiğini göreceğimiz ve belki bugün sekülerleşmiş versiyonuyla karşı karşıya kaldığımız teolojik dayanağının yanısıra (Tanrının insanı ayrıcalıklı yaratmış olduğu kabulü) mühim pratik eylem planlarının hazırlamayı başlatmasındadır. Marsh'ın özel olarak dikkat çektiği ormanlık alan tahribatına yönelik 1873 yılında Ulusal Ormancılık Komisyonu önergesinde bulunulmuş, 1891 yılında Federal Orman Koruma Sistemi oluşturulmuştur. (Bunlar tarihteki ilk örneklerdir.) 1902'deki Islah Yasası'nı takiben de 1911 yılında ulusal çapta kaynak koruma programı yürürlüğe girmiştir. Fakat Marsh'ın etkisi sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde değil, uluslararası ölçekte kendini göstermeye başlamıştır. Fransız coğrafyacı Elisée Reclus'un *La Terre (1868)* adlı çalışmasını mümkün kılmasının yanında, *Man and Nature*, İtalya'da ormancı ve mühendislerin ormanlara yönelik çalışmaları için de bir çerçeve sunmuştur.⁴⁰ Yine İngiliz yetkilileri Hindistan, Burma ve Himalayalar'da ormansızlaştırma konusunda frenlediği görülmektedir. Ormanlar ve su kaynakları üzerinden çevre-insan ilişkisine dair çıkarımlar ekolojik addedilebilecek ilk meseleler arasında yer almaktadır. Sadece doğanın selameti için değil, insanın kendi sağlığı için de çevresine ihtimam göstermesi gerekliliği henüz Hippokrat zamanında su ve havadaki kirliliğin bazı hastalıklarla korelatif ilişkilerine dikkat çekilmesiyle salık verilmiştir. Fakat daha sistematik ve bürokratik hale sömürgecilik ve sonrası dönemde evrilmiştir. Bu sebeple Marsh'ın ormanlar konusundaki vurgusunun dinleyicisini bulmak konusunda zorlanmadığını söylemek mümkündür.⁴¹

Öte yandan 1873 yılında İtalyan jeolog Antonio Stoppani insanın tellürik etkisinin, doğanın kuvvetiyle kıyaslanabilir ölçüye geldiğini *antropozoik dönem* olarak ifade etmektedir. İnsanın doğa üzerindeki etkisini ifade etmek için *antropojenik* kavramını kelimeyi bilimsel manasıyla ilk kez kullanan ise Rus jeolog Alexey Pavlov olmuştur.⁴² 1926 yılında ise jeokimyanın kurucusu addedilen V. I. Vernadsky'nin insanın çevresi

⁴⁰ Lowenthal (2015), *Origins of Anthropocene Awareness*, 6.

⁴¹ Britanya sömürge idaresini diğer sömürgelerden ayırabilecek önemli bir nokta çevre tarihine dair kesintisiz kaynak toparlamak konusundaki titizlikleri olabilir. Bkz. Radkau (2017), *Doğa ve İktidar*, 287. Bu titizliğin yanında diğer sömürge idareleriyle paylaşılan politika ise ormanın yerel kullanım biçimlerine yönelik ithal orman korumacılık politikaları geliştirilmiş olmasıdır. Bugün hala devam ettiğini gördüğümüz bu metodolojik çıkmazın tehlikeleri aslında hemen sömürge sonrası dönemde kendini göstermeye başlamıştır. Yerelin örtük bilgisine karşı, idarenin her şeyi ikame edilebilir görmesi, ciddi ekolojik felaketlere yol açmıştır (A.g.e., 260).

⁴² Starodubtseva (2006), Aleksei Petrovich Pavlov (1854-1929) – The Propagator of Suess' Ideas in Russia *Berichte der Geologischen Bundesanstalt*, 65-69.

üzerinde artan etkisine dikkat çekmek için *noösphere*⁴³ kavramını ortaya atması, Antroposenin bir kavram olarak şekillenmesinin ilk aşamaları olarak değerlendirilir.⁴⁴

Antroposen kavramının bilimsel olarak geliştirilip kabul edilmesi ise biyolog ve tatlı su diyatom uzmanı Eugene Stoermer ve Paul Crutzen'e atfedilmektedir. İlk olarak *Global Change Newsletter*'da yayımlanan çalışması⁴⁵ ardından 2002 yılında *Nature* dergisinde yayımlanan *İnsanlığın Jeolojisi* başlıklı makalesiyle Crutzen, 1970li yıllarda Stoermer tarafından ortaya atılan fakat enformel şekilde kullanılagelen kavramın bilimsel olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Bu makaleye göre⁴⁶ son 300 yılda insan popülasyonu on katına çıkarak 6 milyara ulaşmış, yeryüzünün yaklaşık %30-50'si insanlar tarafından kuşatılmış, tropikal yağmur ormanları ve birçok tür benzeri görülmemiş şekilde tükenmeye başlamış, barajlar artık yerleşim yerlerinin tasarımlarında sıradan mekânsal yapılar haline gelmiştir. 20. yüzyıl boyunca enerji tüketimi on altı katına çıkmış, buna bağlı olarak atmosferin yıllık kükürt dioksit emisyonu da *doğal* rakamların iki katına çıkarak 160 milyon tona ulaşmıştır. Tarım ve fosil yakıtlarının kullanımı sera gazlarının salımını, 400 bin yılın en yüksek seviyelerine ulaştırmıştır.⁴⁷

Crutzen, başlıca ekolojik dönüşümleri sıralarken bu devrin başlangıcının ne zamana tarihlendirilebileceği ile ilgili önerilerde de bulunur. 18. yüzyılın sonları, buzullarda hapsolmuş havanın bulunmasının sera gazlarının yoğunlaşmasının işareti şeklinde yorumlanabileceği, ayrıca James Watt, buhar gücünü 1784'te geliştirdiği için uygun görünmektedir. Tarihlendirmede dikkat çeken iki önemli başlığın buhar gücü ve sera gazı olduğunun altını çizmek önemlidir. Çünkü tarihlendirmenin belirleyici unsurları olarak dikkat çekilen failer, mümkün krizle baş etmek için yeniden karşımıza çıkacaktır. Crutzen, bu kısa makalesini Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli'nin

⁴³ *Noosfer* Fransız filozof Pierre Teilhard de Chardin ve Vladimir Vernadsky tarafından ortaya atılan, *nous* (zeka) ve *sphaira* (tabaka) sözcüklerinden türemiştir. İki düşünürün kavramı kullanışları farklılık gösterir. Verdansky'nin perspektifi aslında bir aşamaya dek Gaia Hipotezi'yle paralellik taşır. Ona göre "canlı madde" okyanuslar, kıtalar boyunca devinim halindedir. Dünya'nın komşu gezegenlerinden farklılaşması doğrudan yaşamın sonucudur, yaşam bu farklılığın değil. Yaşama dair görüşleriyle birçok teorisyenden ayrışır; onun için yaşam bir süreç değil, niteliksel bir birlikteliktir. İnsan ise yeryüzünün tüm sürecine eşlik eden, eşlik ederken de değişim hızını arttıran, dönüştürmek konusunda benzersiz bir eğilimi olan varlıktır. Teilhard ile ayrıştıkları nokta ise insanın rolüne hastır. Verdansky *noosferi* gezegene has, ayrılmaz bir parçası olarak insan ve onun etkinliklerini ifade etmek için kullanırken, Teilhard'da *noosfer* gezegene aşkın bir tabakayı imler. Bkz. Margulis ve Sagan (2007), *Doğanın Doğası: Göz Kamaştırıcı Gerçekler*, 226-241.

⁴⁴ Crutzen (2002), *Geology of Mankind*, Nature 415 içinde, 23.

⁴⁵ Crutzen ve Stoermer (2000), *The Anthropocene*, Global Change Newsletter içinde, 41

⁴⁶ Crutzen (2002), *Geology of Mankind*, Nature 415 içinde.

⁴⁷ A. g.e.

bu yüzyılın yaklaşık 1,4°C – 5,8°C ısınması öngörüsüne değinip, bilim insanlarını ve mühendisleri uyararak sona erdirir. “Meteorit çarpmadığı, bir dünya savaşı veya pandemi gibi küresel bir felaket yaşanmadığı sürece, insanlık binlerce yıl boyunca başlıca çevresel güç olarak kalacaktır.” Fakat bu çevresel güç kontrol edilmediği ve gerekli mühendislik önlemleri alınmadığı takdirde yaşam tehlikede görünmektedir.⁴⁸

Crutzen’ın çağrısının ardından Uluslararası Stratigrafi Komisyonu tarafından 2009 yılında Antroposenin, jeolojik zaman çizelgesinde resmi olarak kabul edilmesine yönelik çalışmaları yürütmek adına Antroposen Çalışma Grubu (AWG / Anthropocene Working Group) kurulmuştur. Çeşitli disiplinlerden bir araya gelen bilim insanlarından beklenen Antroposenin böyle bir adlandırma için uygun olup olmadığının soruşturulması, uygun bulunduğu takdirde hiyerarşik olarak konumunun⁴⁹ ve muhtemel başlangıç tarihinin belirlenmesidir.⁵⁰ İhtimal dâhilindeki tarihler, tarımsal faaliyetin artmaya başladığı M.Ö. 10000-3000 yılları arası⁵¹, fosil yakıtların kullanımının artması sebebiyle endüstri devrimi⁵², insan faaliyetlerinde büyük hızlanma ve nükleer enerjinin kullanılması sebebiyle 1950’ler olarak öne çıkmaktadır.⁵³

Bu önerilerde dikkat çeken husus yöntemsel tercih olarak insan faaliyetlerinin sonuçlarına dikkat çekilmesidir.⁵⁴ İnsanın aktörlüğü tamamen dünya üzerindeki değişikliklerin derlenmesi üzerinden oluşturulmuş, fakat bu değişiklikte kapsam çok geniş tutulmuştur. Biyosferdeki değişiklikler ve insan faaliyetleri arasındaki ilişkinin neden-sonuç şeklinde tesis edilmesi insanı homojen bir kolektif olarak hem tanımlanmasına hem de üretilmesine dayanmaktadır. *Antropos* tüm coğrafi, tarihsel farklılıkları göz ardı edilerek bir bütün haline getirilmekte,⁵⁵ doğa üzerinde bir

⁴⁸ A.g.e.

⁴⁹ Age (çağ), epoch (epok), period (periyod)’tan hangisinin olduğunun belirlenmesi.

⁵⁰ AWG (Aralık 2009), Anthropocene Working Group of the Subcommission on Quaternary Stratigraphy, International Commission on Stratigraphy, <http://quaternary.stratigraphy.org/wp-content/uploads/2018/08/Anthropocene-Working-Group-Newsletter-No1-2009.pdf>, Erişim tarihi: 11.11.2020

⁵¹ Ruddiman (2003), *The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago*, Climatic Change, 61(3) içinde, 261-293; Certini ve Scalenghe (2011), *Anthropogenic Soils are The Golden Spikes for the Anthropocene*, The Holocene, 21 içinde, 1269-1274.

⁵² Crutzen ve Stoermer (2000), *The Anthropocene*, Global Change Newsletter içinde.

⁵³ Zalasiewicz vd. (2015): *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*. Quaternary International 383 içinde, 204-207. Wolfe vd. (2013), *Stratigraphic expressions of the Holocene–Anthropocene transition revealed in sediments from remote lakes*, Earth Science Reviews, 116 içinde, 17-34.

⁵⁴ Moore (2015), Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji, 242.

⁵⁵ Irksal nedenselliğin yerine yerleştirilen popülasyon nedenselliği, popülasyon içinde farklılıkları uyum içinde bir arada tutar görünmektedir. Hatta bir bakıma metodolojik olarak hiyerarşik

dönüşüm yaratırken dönüşüyor olması da Kartezyen ikililiğe uygun şekilde ihmal edilmektedir.

Antroposen, insanın nasıl güçlü bir jeolojik faile dönüştüğü soruşturmasında ister istemez insanın bu süreçte nasıl dönüştüğü sorusuyla da karşı karşıya kalır. Fakat insan ve doğa arasında net bir ayırım yapılması neticesinde bu sorunun bertaraf edildiği dikkat çeker. Genel kabuller takip edilerek modern dünyanın kökeni addedilen 19. yüzyıl İngiltere’inde kömür ve buhar gücü odaklı endüstriyelleşme başat rolünü üstlenmeye devam eder. Ne var ki bu temel argümanla bugünkü krizi yaratan düşünce yapılarının üstünü örtmekten öteye geçmez.⁵⁶

AWG’nin insanı itici güç olarak konumlandırmasının yanında dönemselleştirme üzerine yürüttüğü çalışmada ihtimam gösterilen tarihlerin, bahsetmiş olduğumuz sonuçları okumakla doğrudan ilgisi önemlidir. Bütün önerilerde sonuçların kaçınılmaz olarak kendini gösterdiği tarihler söz konusu olduğundan, aslında bu tarihlendirmelerin niteliksel bir dönüşümden ziyade niceliksel bir birikimi işaret ettiği de görülebilir. Her bir öneri söz konusu insan faaliyetinin miktarının ciddi ölçüde artmasıyla bağlantılı olarak biyosferde ölçümü yapılan maddenin birikiminin de hasıraltı edilemez seviyeye gelmesinde temellendirilmektedir. Nükleerin buzullarda birikmesi, karbon emisyonunun azami ölçüde artması örneklerinde olduğu gibi bu koşulları sağlayan zeminin uygun bir tasvirinden ziyade, çoğunlukla sayısal verilere dayanan fragmental bir yaklaşım üzerinden aktörler belirlenmiş görünmektedir.

Elbette söz konusu olan, insanı teknoloji ve endüstriden azade tek başına böylesine sonuçlara sebep olacak faaliyetlerin faili addetmek hatası değildir. Zira dönemselleştirmede endüstriyel topluma değinilmektedir. Fakat fragmental şekilde öne çıkarılan dönemlerde göze çarpan, sıkça karşımıza çıkan endüstrileşmenin kendinden menkul bir yapısının olduğunu kabul eden, onu bir patlama olarak gören yaklaşımdır. Öncesinde onu hazırlayan koşullara bakılmaksızın sonuçlarının niceliksel

bulunmadığı bile iddia edilebilir. Haraway’in “esnekliği, ilerlemeyi, işbirliğini ve evrenselciliği vurgulayan yeni bir bilimsel hümanizm” olarak ifade ettiği bu yaklaşım üst kavram olarak insana atıfta bulunarak, evrenselleştirerek fiili güç ilişkileri içinde asimetrilerin sahnedeki çekilmesine sebep olmuştur. Toparlayıcı, kolektif bir kavram olarak insanın savaş sonrası, ırkçılık karşıtı yeni araştırma yöntemleri olarak bilime dâhil oluşuyla ilgili daha detaylı bilgi için şuraya bakılabilir: Wark (2020), Moleküler Kızıl, Antroposen Çağının Teorisi, 200-3.

⁵⁶ Moore (2016), *The Rise of Cheap Nature*, Antropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism içinde, 84.

birikiminin göz alıcılığıyla bir kırılma olarak değerlendirilmesi AWG tarafından da tekrar edilmektedir.

Öte yandan bugünün bir başka vechesi biyosferin biyotasının homojenleşmesidir. Aslında organizmaların insan aracılığıyla büyük coğrafi mesafeleri kat edişlerinin, insan dolayımıyla gerçekleştiğine değinildiğini satır aralarında da olsa Antroposen tartışmalarında rastlamaktayız.⁵⁷ Bu nakil tahıl, evcil hayvan gibi insan tarafından görece dizginlenmiş canlıların yanında, virüs, bakteri gibi kontrolü daha çetrefilli patojenleri de barındırır. Ne var ki önerilen tarihlerin bu türden bir homojenleşmeyi göz ardı edilebilir varsaydığı görülmektedir.⁵⁸ Oysa özellikle Covid-19 ile yeniden hatırladığımız üzere, insanın tek başına jeolojik bir fail kabul edilebilmesi için simbiyotik bir yaşamın dışında konumlanabilir olması da gerekmektedir. Fakat aksine insan eylemleri, sermayesi, marketi, insan ilişkileri, yakınlığı bir virüs sayesinde gündelik hayat içinde kırılma addedilebilecek ölçüde bir değişime zorlanmaktadır.⁵⁹

O halde insanı bütünlüklü bir varlıktan ziyade simbiyotik ilişkisi içinde ele alırken, sorumluluklarını da el çabukluğu ile ortadan kaldırmayan bir yaklaşım nasıl tesis edilebilir? Antroposen tartışmalarının öne çıkardığı iklim krizini reddetmek mümkün değil elbette. Fakat son karar olarak büyük hızlanmanın ve nükleer kullanımının örtüştüğü 20. yüzyılın işaretlenmesi, nedenleri, koşulları bertaraf edip kullanışlı ve mümkünse bir değişim ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır.

Doğaya yönelik ikna edici bir tarih oluşturma gayreti, doğanın a priori olmayışıyla her an sekteye uğramaktadır. Münferit olaylardan ziyade sürekliliği içinde etki etmiş ve dönüştürmüş ilişkiler ağı teorik olarak destek bulsa dahi, doğa üzerine gerçekleştirilen eylem ve analizlerde önceliğin sıradışı bir fail bulma gayreti olduğu görülmektedir. Bu sıradışı fail arayışının ikili bir eklemlenme modeli şeklinde ilerlediğini de vurgulamak önemlidir. Başka bir ifadeyle insanın failliğine bir eleştiri sunma gayretinde, karşıt pozisyona ilerleyip doğayı büyük sıradışı fail olarak resmetme eğilimi özellikle

⁵⁷ Lewis ve Maslin (2015), *Defining the Anthropocene*, Nature 519 içinde, 172.

⁵⁸ Bu konudaki ender eleştirilerden biri Joachim Radkau tarafından dile getirilmektedir. Yabancı düşmanlığının modernite öncesi dönemde kökeninin toprağı, biyotayı korumak gibi bir amacı olabileceğini vurgular. Yer değiştirme sonrasında insan-çevre ilişkisinin uğradığı dönüşümün oldukça çetrefilli ve “trans-göç” projelerinin en büyük doğa tahribatlarından biri olduğuna dikkat etmeyi salık verir. Bu tip yerel bilgi ve kolektif hafızaya zarar veren gelişmeler doğrudan doğa üzerinde etki etmektedir. Bkz. Radkau (2017), *Doğa ve İktidar*, 5.

⁵⁹ Burada kırılma olarak bahsi geçen mesele, pandeminin başından beri tartışlagelen “yeni normal”in ne olacağına yönelik bir öngörü içermemektedir. Daha tasvir edici bir ifadeyle pandeminin gündelik hayatın dokusuna işlenen alışkanlıkları dahi (sarılma, öpüşme gibi) askıya almaya iten bir güç olarak altı çizilmektedir.

bugünkü ekolojik yaklaşımlarda sıkça karşımıza çıkmaktadır. Doğanın sonsuz gücü ile insanı kıtlık, hastalık gibi acizliği içinde yoketme kudretine yapılan vurgu kimi zaman tartışmaların açıklayıcı gücüne de gölge düşürme riski taşımaktadır. Önemli olan daha ziyade meselenin ekonomik, politik, etik bağlamından koparılmadan tartışılabilmesidir.⁶⁰

2.1.1. Antropos, Nam-ı Diğer Homo Sapiens

Antroposenin dönemselleştirmesi dışındaki elverişsizliği yukarıda bahsedildiği gibi merkezine yerleştirdiği figürün, iddia edildiği ölçüde bütünlüklü olmadığı, olamayacağıdır. İnsan türü, doğakültürel eylemleriyle homojen bir grup olmaktan uzaktır.

Ağustos 2020 itibariyle insan popülasyonu yaklaşık 7,8 milyar dolaylarındadır. “Red List of Threatened Species” inisiyatifine göre tanımlanan 2,140,958 canlı türünün 32,441 tanesi tehdit altındayken, insan türü herhangi bir global tehlikeyle karşı karşıya değildir.⁶¹ Dünya genelinde pandemi ilan edilmiş olsa da, türün kendisine yönelik henüz bir tehdit oluşturmamaktadır. Fakat savaş, açlık, hastalık gibi etmenler bölgesel olarak yerel popülasyonlarda düşüşe sebep olabilmektedir. Şu ana dek elde edilen verilere göre insanın *modern* davranışlarına yaklaşık 50000 yıl önce ulaştığı düşünülmektedir. Dünya üzerinde yaşam alanlarının dağılımı konusunda memeliler sınıfında ilk sırada yer alır. Dünyanın her yerinde (Antarktika’da yerleşim bulunmadığı için, burası hariç) yaşar. Hatta bir grup insan belirli süreler Uzay İstasyonu’nda ikamet etmektedir.⁶² Bütüne bakıldığında insan nüfusu her geçen gün hızla artar. Alet kullanabilen, teknolojik gelişmelerde inanılmaz bir hızla hareket eden insan türünün, özellikle çevresiyle kurduğu ilişki son dönemlerde dikkat edilmesi gereken hususlar arasında gösterilmeye başlanmıştır. Bilhassa insan dışı türler söz konusu olduğunda yaklaşık 20 yıllık süre içinde tehdit altındaki canlı sayısının üç katına çıkmış olmasının sorumlusu olarak insana, kuruculuğunun yanısıra yıkıcılığı ile de önemli bir rol biçilmektedir.

⁶⁰ Radkau (2017), Doğa ve İktidar, 46-7.

⁶¹ Türlerle ve yıllara yönelik daha detaylı döküm için burada yer alan tablo 1a ve 2’ye bakılabilir: Summary Statistics <https://www.iucnredlist.org/resources/summary-statistics#Summary%20Tables>, Erişim tarihi: 11.11.2020

⁶² How Many People are Space Righ Now <http://www.howmanypeopleareinspace.righnow.com/> , Erişim tarihi 11.11.2020

Tim Ingold, insanın özünün peşindeki filozofların genellikle ‘insanları belirli bir tür hayvan yapan şey nedir?’ (What makes humans animals of a particular kind?) sorusu yerine ‘İnsanları tür olarak hayvanlardan ayıran nedir?’ (What makes humans different in kind from animals?) diye sorduklarını dikkat çeker.⁶³ Sorulardan ilki insanı diğer hayvanlar arasında bir pozisyona yerleştirirken, ikincisinde tahkikat tamamen değişir ve insan ve hayvan arasındaki farklılık, insanın referans noktasına evrildiği ahlaki bir boyut edinir. Descola’ya göre “böyle bir önyargıdan en büyük natüralistler bile kendilerini sakınamamışlardır”.⁶⁴

Bu natüralistlerden biri de evrim öncesi taksonominin en eksiksiz şemasını çıkaran kişilerden olan Carolus von Linné’dir.⁶⁵ Taksonomi sözcüğü etimolojik olarak Antik Yunanca “düzenleme” şeklinde çevrilebilecek *taxis* ve “method” anlamına gelen *nomia* sözcüklerinden oluşmaktadır.⁶⁶ Canlıları ve soyu tükenmiş varlıkları sınıflandırma yöntemi olan taksonomi son dönemlerdeki yeni bulgular ve gelişmelere bağlı değişikliklerle güncellense dahi, Linnaeus sınıflandırması genel itibarıyla kabul görmektedir. Linnaeus’un ilk çalışmalarında fiziksel dünya *hayvanlar*, *bitkiler* ve *mineraller âlemi* olarak 3 gruba ayrılırken, düzenli aralıklarla güncellenen *Catalogue of Life*’a göre 1,829,341 yaşayan, 38,145 soyu tükenmiş entite⁶⁷ *bakteriler*, *virüsler*, *tek hücreliler*, *chromistalar*, *bitkiler*, *mantarlar* ve *hayvanlar* olmak üzere 7 âlem altında sınıflandırılır. Linnaeus tarafından önerilen hala kullanılmakta olan adlandırma yönteminde en az iki sözcükten oluşan yapının ilki cinsi ifade ederken, ikincisi türü nitelemektedir. Detaylandırmak istenildiği takdirde diğer alt taksonlar hiyerarşik düzeni takip edecek şekilde sıralanır.

1735’te yayımlanan çalışması *Systema Naturae*’da hayvanların *automata mechanica* olarak ele alındığı Kartezyen felsefeyi eleştirir.⁶⁸ İnsanı diğer canlılardan ayrı bir konuma yerleştirmeyi doğayı reddetmek olarak gören ve böylesine bir tasnif için herhangi bir meşru zeminin mümkün olamayacağını dile getiren Linnaeus için, insan da bizzat hayvandır.⁶⁹ Hollanda’da ekzotik hayvan menajerilerinde kuyruksuz

⁶³ Ingold (1994), Companion Encyclopedia of Anthropology: Human Culture and Social Life, 19.

⁶⁴ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 160.

⁶⁵ İkili adlandırma sistemi olarak bilinen, her yaşam formuna Latince veya Antik Yunanca’dan türetilen isim veren Linné, kendi ismini de Linnaeus şeklinde yazarak, kendini ikili adlandırmaya dâhil etmiştir. Margulis, L. (2001), *Asmanın Adı*, Ortakyaşam Gezegeni: Evrime Yeni Bir Bakış içinde, 69.

⁶⁶ Taksonomi, etimoloji <http://www.etymonline.com/index.php?term=Taxonomy>

⁶⁷ Catalogue of Life <http://www.catalogueoflife.org/col/info/ac>, Erişim tarihi: 11.11.2020

⁶⁸ Agamben (2009), Açıklık: İnsan ve Hayvan.

⁶⁹ Broberg (1994), *Homo Sapiens, Linnaeus’ Classification of Man*, Linnaeus – The Man and His Work, içinde, 165-6.

maymunlarla ilgili ilk elden bilgi edinmesiyle bu düşüncesi daha da pekişmiş, ardından şu meşhur sözünü etmiştir: “Cartesius certe non vidit simias.”⁷⁰

Systema Naturae'nin ilk basımlarında memeli takımı olan *primatlar* yerine *antropomorfa* ifadesini kullanmış, fakat bu takımı insana referansla ele aldığına yönelik (ayrıca ilk sınıflandırmalarda yarası ve tembel hayvanı da bu takım içine yerleştirildiğinden, insana pek benzemedikleri gerekçesi de eklenerek) gelen eleştirilere kulak verir ve 1758 yılındaki basımda *primat* takımını taksonomi dünyasına sunar.⁷¹ İnsanları da dâhil edeceği bu yeni takımda, cins grubu için tercih ettiği isim ise bugün hala kullanageldiğimiz *Homo* olacaktır.

Evrin Teorisi'nin öncesinde insanın biyolojik durumunun hayvanlarla beraber değerlendirilebileceği bir tasnifin doğa tarihi açısından ne denli büyük bir adım olduğu tartışılmazdır. Linnaeus'un bu tercihinin ardında insanın diğer canlılarla arasındaki süreklilik arayışı olduğu kadar, insan türünün kibri ve mistifikasyon eğilimiyle mücadelesi de söz konusudur. Zira mitolojinin esrarengiz figürü siren, Siren lacertina olarak iki ayaklı amfibiye dönüşmüştür.⁷²

Ne var ki Linnaeus'un farklılığı; insanı primatların arasına yerleştirmesindeki kararlılığından ziyade, cins isim olan *Homo*'nun yanına, eski felsefi buyruk olan: *nosce te ipsum*'dan başka özel hiçbir isim kullanmama ironisinden gelir. Diğer türler için böyle bir tercihte bulunmamıştır. Onuncu basımda *Homo*'nun tam adı *Homo sapiens* olduğunda bile, *Homo*'ya eklenen bu yeni sıfatın bir betimleme niteliğinde olmadığı; sadece *Homo* teriminin yanında yerini muhafaza eden o eski deyim bir versiyonu şeklinde olduğu aşikârdır. Şöyle de denebilir, ikili adlandırma sistemine sadık kalma gayretiyle tercih etmiş olduğu bu ifade doğrudan bir tanımlama içermediği gibi zorunlu da değildir. Sınıflandırmada özel bir ayırım ifade eden bir veri olmayıp, bir emir olan bu istisnai durum üzerine düşünölmeye değerdir.⁷³ Öte yandan *sapiens* ifadesinin bugün devam etmese de Linnaeus'un 1753 yılında vermiş olduğu derslerde kuyruksuz maymunları kastederek *Simia sapiens* şeklinde kullanımı da mevcuttur.⁷⁴ Ne var ki son kertede bu ifade *Homo* cinsinin tek türüne terk edilmiştir. En nihayetinde

⁷⁰ “Descartes kesin olarak asla bir kuyruksuz maymun görmedi.”

⁷¹ A.g.e., 172.

⁷² A.g.e.,177.

⁷³ Agamben (2009), Açıklık: İnsan ve Hayvan, 33.

⁷⁴ Broberg (1994), *Homo Sapiens, Linnaeus' Classification of Man*, Linnaeus – The Man and His Work içinde,176.

varılan yer ise çelişkileriyle bir soy zinciridir. “İnsanı *Nosce te ipsum* sloganıyla öteki bütün türlerden ayırır: İnsanlığın ayırdedici özünü refleksif düşünce sayesinde ve ruhunun kaynaklarını tanıyarak anlayacaksın”.⁷⁵

Öte yandan insanın refleksif düşüncesine, kültürel varlığına, ruhunun kaynaklarına gitmeden, tamamen hayvani yanını, başka bir ifadeyle Homo cinsini taksonomik dallanma içerisinde değerlendirmenin kendisi de aslında henüz başlangıçta çelişkiler içerir. Türünün tek örneği olan insan taksonomik dallanma içerisinde tam olarak yerleşemez.⁷⁶ Bazı biyologlara göre bu çelişkiden kurtulmak için insan, şempanzelerle beraber Pan cinsinde yer almalıdır.⁷⁷ Bir başka ihtimal ise, özellikle insanın evrimsel sürecini daha tutarlı kavrayabilmek için şempanzelerin Homo cinsine dâhil edilmesidir.

2.1.2. Kodlarıyla Homo Sapiens

İnsanın yani Homo sapiens’in yaratımı, sonluluğu ile kuruculuğu doğa tarihi içindeki taksonomik müdahaleyle bağlantılıdır. Foucault’nun *insanın ortaya çıkışı* addettiği süreç “kendi organizmasının içinde, kafasının kabuğu içinde, organlarının donanımı içinde ve fizyolojisinin bütün sinir dokusu içinde var olmaya koyulduğunda başlamaktadır”⁷⁸ ve bu haliyle klasik söylemdeki ve Rönesans’ın çizdiği insandan farklılaşmaktadır. Kendi bedensel sonluluğunu, evrendeki mütevazı varlığını keşfetmesinin diğer yüzünde “bir bilgi için nesne ve bilen için de özne olduğu ikircikli konumu” bulunmaktadır.⁷⁹

Foucault’ya göre insanın sonluluğunun zuhur edebilmesi için 19. yüzyılı beklemek gerekmektedir. İnsanın sonluluğu fikri henüz 17. ve 18. yüzyılda karşımıza çıksa bile bu sonluluk, sonsuzlukla negatif ilişkisi içinde belirlemektedir. Başka bir ifadeyle sonsuzluk (ruhun, Tanrının dolayımıyla) bir ihtimal olarak söz konusu dönemde hala muhafaza edilmektedir. Bu iki farklı sonluluk biçiminin ayrıştığı yer ise 19. yüzyılda sonluluğunun negatif veçhesinden koparılarak, kendi kendine gönderme yapabildiği döngüsel harekete kavuşmasıdır. Bu sayede bilgi, sınırlı bir deneyin içinde kurulmuş, klasik söylem de yerini modern düşünceye bırakmıştır. Sonsuzluğun mekânı olan

⁷⁵ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 160.

⁷⁶ Ingold (1994), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Human Culture and Social*, 24.

⁷⁷ Garrard (2016), *Ekoeleştirme ve Çevre Üzerine Tartışmalar*, 200.

⁷⁸ Foucault (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, 443.

⁷⁹ A.g.e., 435.

metafiziktense, sonluluk insan varoluşunun analizi ve bilginin koşulu olarak tercih edilir olmuştur.⁸⁰

O halde Linnaeus'un tasnifi hala klasik dönem içinde yer almaktadır. Foucault şöyle der:

Her bilgi, farklılıkların ortaya konulması yoluyla düzene sokma çabasına girişmekte ve farklılıkları bir düzen ihdas ederek tanımlamaktaydı; bu matematik için de, *taxinomia* (genel anlamda) ve doğa bilimleri için de geçerliydi; ama aynı zamanda, bütün şu yaklaşık, tam olmayan ve büyük bir bölümü itibariyle kendiliğinden olan bilimler için de geçerliydi. Bunlar en küçük şeylerin inşa edilmesinde veya mübadelenin gündelik sürecine göre olmaktadır; son olarak da, felsefi düşünce ve ideologların en basit ve en aşikâr fikirlerden en karmaşık gerçeklere gerekli olarak gidebilmek üzere, Descartes veya Spinoza'dan hiç de geri kalmayan bir şekilde ama başka bir tarz içinde kurmak istedikleri şu düzenli uzun zincirler için de geçerliydi.⁸¹

O halde modern episteme'in 19. yüzyıldan itibaren parçalara ayrılmış, açık bir mekân haline geldiği söylenebilir. Önceden *uzun düzenli zincirler* içinde ele alınan nesne, artık değişik disiplinlerde farklı veçheleriyle değerlendirilmektedir. Bu bakış açısıyla toplumsal olanı da kapsayacak ölçüde her türlü örgütlenme artık birbirinden bağımsız öğelerin bir araya gelmesine evrilmiştir. İnsan ise muhtelif parçaların bütününe dönüşmüştür.

Modern bilimler için nesnelere hepsi bu parçalarının toplamına denk düşürülür kılınabilir. Böylece parçalara dair edinilen bilginin, toplamda bütünü bilgisini de içerdiği varsayılmaktadır. Parçaların toplamının bütüne denk sayıldığı mekanik yaklaşım, bir yandan bütünü parçalar üzerindeki faaliyetlerini göz ardı ederken, toplum içindeki birçok eşitsizliğin olağanlaştırılmasına ise hizmet vermektedir. Bunun keskin bir örneği, moleküler seviyede parçaları üzerinden insana yönelen genetik çalışmalarda takip edilebilir.

Moleküler biyolojinin insanı, DNA dizilimlerinden müteşekkildir. Dört farklı nükleotidin oluşturduğu zincir vücuttaki protein moleküllerinin nasıl yapılandırılacağı ve protein sentezinin mekanizmasında doğrudan sorumludur.

⁸⁰ A.g.e., 442.

⁸¹ A.g.e., 482.

Ayrıca mutasyon olarak bildiğimiz hatalarıyla beraber kendi kopyalarını üretmektedir. Fakat tüm bu sürecin mümkün olabilmesini sağlayan koşul, sadece genler değildir. Organizmanın bütünü bu süreçte aktif rol oynamaktadır. Ne var ki günümüzde hastalıklar gibi fiziki durumlar kadar, alışkanlıklar veya beceriler gibi bilişsel alanlara dek neredeyse her şeyin temeli bu zincirde aranmaktadır.

Bu minvalde modern bilimin en önemli bilimsel faaliyetlerden biri olarak duyurulan İnsan Genom Projesi'ne göz atılabilir.⁸² Celera Genomics tarafından 2003 yılında tamamlandığı duyurulan proje, ABD'nin Genetik Araştırmalar Enstitüsü'nün ilk başkanı John Craig Venter tarafından yürütülmüştür. Fakat uluslararası işbirlikleri ve her yeni bulgunun en kısa sürede paylaşımına açılması gerekliliğine özen gösterildiği ifade edilmektedir. Çünkü çalışmanın bilimsel verileri dışında en çok merak edilen hususlardan biri patent meselesi olmuş, 2013 yılındaki yargıtay kararıyla, insan geni üzerinden patent alınamayacağına karar verilmiştir.⁸³ Bu proje sayesinde insan genomunun detaylarına vakıf olunması ve birçok kalıtsal rahatsızlığa çare bulunması beklenirken, yeni doğacak çocukların gen dizilimlerinde gerçekleştirilebilecek değişim ve dönüşümler sayesinde kalıtsal olarak daha "sağlıklı" bir yaşam elde edilebileceği iddia edilmektedir. Bir başka önemli proje, BioViva adlı biyoteknoloji şirketi tarafından yürütülmekte olan düzenli hücre bölünmelerinde, düzgün genetik bilgi aktarımında etkin rol oynayan aynı zamanda fenotipi de doğrudan etkileyen telomer uzunluğu ile ilgilidir. Geçtiğimiz yıllarda şirketin Ceo'sunun kendi üzerinde denediği ilk gen terapisinin sorunsuz şekilde gerçekleştirildiği ve telomer uzunluğunun 20 yıllık gençleşme izleri taşıdığı bildirilmiştir.⁸⁴

Öte yandan DNA'nın insan varlığını kontrol eden asli etmen olduğu kabulü insan davranışlarından, toplumsal çatışmalara, hastalıklara kadar birçok alanda meşru bir

⁸² İnsan Genom Projesi, <https://www.genome.gov/human-genome-project>, Erişim tarihi:11.11.2020

⁸³ Who owns the human genome? <https://www.genome.gov/human-genome-project/Completion-FAQ> Erişim tarihi: 11.11.2020 Yine de sentetik ve modifiye genler için patent başvuruları kabul edilmektedir. Patente ilgi daha ayrıntılı bir değerlendirme için ayrıca bkz. Donna Haraway (2018) Modest_Witness @Second_Millennium FemaleMan Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience

⁸⁴ Regalado (2015) A Tale of Do-It-Yourself Gene Therapy <https://www.technologyreview.com/2015/10/14/165802/a-tale-of-do-it-yourself-gene-therapy/> Erişim tarihi: 11.11.2020

Bu alanda yapılan çalışmalar her geçen gün artarken, aslında bir yandan da insan tanımına dair de önemli müdahaleler haline gelmişlerdir. Yaşlılığın engellenebilir olduğu kabul ediliyorsa, yaşlılığın doğal bir süreçten ziyade bir hastalık olarak değerlendirilmesi gerektiğinin ciddi savunucuları vardır. Bkz. Gavrilov, L. & Gavrilova, N (2017), Is Aging a Disease? Biodemographers'Point of View, Adv Gerontol; 30(6) içinde, 841-2 <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6057778/> Erişim tarihi: 11.11.2020

zemin yaratabilmek için kullanılmaktadır. Fakat bu yaklaşımın sakıncalarına ve indirgemeci yanına değinmek zaruridir. R. C. Lewontin'a göre İnsan Genom Projesi'ndeki ilk sorun gen diziliminin tüm insanlarda aynı olduğu varsayımdır.

Gerçekte, proteinlerin aminoasit dizilimleri bireyler arasında muazzam çeşitlilik gösterir, çünkü bir protein çeşitli aminoasit kompozisyonlarına sahip olabilir. Her birimiz biri anneden biri babadan gelen iki gen taşıyız. Ortalama 12 genden birinde, anneden kalıtsal olarak geçen genin belirlediği aminoasit dizilimi ile babadan geçen genin belirlediği dizilim farklıdır. Buna ek olarak, genetik kodun doğası gereği, DNA düzeyinde proteinlere yansımayan birçok değişiklik meydana gelebilir. Yani aynı proteine karşılık gelen birçok DNA dizilimi vardır. İnsanlar için şu anda çok sağlıklı bir tahmin mevcut değildir; ancak şayet insanlar da denek hayvanları gibiye, rastgele seçilmiş iki bireyden alınan her 500 nükleotidin biri DNA yapısı bakımından diğerinden ayrılacaktır. İnsan genlerinde kabaca 3 milyar nükleotid bulunduğundan, herhangi iki insan 600000 nükleotidde birbirinden ayrılacaktır. Aynı zamanda, mesela 3000 nükleotidden oluşan ortalama gen, iki birey arasında yaklaşık 20 nükleotidle birbirinden farklı olacaktır. O halde normal insan kataloğu için kimin genomu gen dizilimi sağlayacaktır?⁸⁵

Lewontin bunlardan bahsederken İnsan Genom Projesi henüz sonuçlanmamıştı. Fakat değindiği sorun hala güncelliğini korumaktadır. “Normal” insanın kim olduğu sorusuna bir cevap verme girişiminden önce normalin nasıl oluşturulduğunu oldukça yüksek maliyetli bu tip projeler açığa çıkarmaktadır. Son dönemlerde en çok bütçe ayrılan alanların arasında gen çalışmalarının olması dikkate değerdir.⁸⁶

İnsan Genom Projesi gibi kodları tercüme ederek perdenin ardındaki sırrı açığa çıkaracağını iddia eden çalışmaların bir başka zayıf noktası ise, temel toplumsal sorunları ve açmazları dizilimlere bağlama gayretidir. Keza yine toplumsal davranış örüntülerinin bu tercüme işlemiyle açığa çıkarılabileceği iddiası dikkat edilmesi gereken bir meseledir.⁸⁷ Kişinin depresyon eğiliminden, psikomotor meziyetlerine, sosyal ilişkiler içindeki hal ve tavrına dek birçok farklı toplumsal niteliği gen araştırmalarında incelenir. Genetik aktarım için çoğunlukla aile içi ortaklıklara

⁸⁵ Lewontin (2015), İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini, 63.

⁸⁶ A.g.e., 64.

⁸⁷ A.g.e., 81.

bakıldığı göz önünde bulundurulursa, benzerliklerin pekâlâ aynı ortamdan, sosyoekonomik koşullardan, benzer kaygılardan kaynaklanması da muhtemeldir. Bu minvalde genetik etkenin, toplumsal etkenlerden ayrıştırılıp ortaya çıkarmak için varılan en uç deney grupları, ayrı aileler tarafından yetiştirilen tek yumurta ikizlerine yönelik olmuştur ki bu çalışmalar da genetik aktarımın iddia edildiği ölçüde ayırıcılığı hususunda henüz ikna edicilikten uzaktır.⁸⁸

Şimdiye dek bahsedilenler, Antroposenin merkezine yerleştirilen insan figürüne dair sadece modern bilimsel çerçeveden bir yaklaşımdır. Antroposen tartışmalarını bu biçimde ele almak karikatür gibi görünebilir. Ne var ki bu tanımlamalar ve tarihlendirmeler baskın görüşün kısa bir dökümüdür. Dönemselleştirmenin kapsamının darlığı ve failin muğlaklığı söz konusu *iklim krizi* için çözümünü de ileriye atılmasına sebep olmaktadır. Ne var ki araçlar ve amaçlar arasındaki ayırım, zaman üzerinde bir hâkimiyet varsayımına dayanır. Mevcut koşullar tam da kısa ve orta vadeli manipülasyonlar sayesinde varlığını sürdürmektedir. O halde yapılması gereken daha ziyade şimdiki zaman içinde ekolojik dönüşümü mümkün kılacak araçların yaratılmasıdır. Bu yaratım ise içinde bulunduğumuz koşulların ilk olarak izahı, sonrasında da olumsuzluğunu göstererek başlayabilir. Bu minvalde Antroposene önemli bir alternatif olarak değerlendirilebilecek Kapitalosenin sunduğu kavramsal teçhizat kutusundan faydalanmak işe yarayabilir.

2.2. Tarihsel Bir Süreklilik için Kapitalosen

İklim değişikliği ile ilgili çalışmaların başlangıcı, yerbilimcilerin yeryüzünün buzullarla kaplı olduğunu keşfettikleri 19. yüzyıla dek uzanır. Gezegenin sıcaklığının matematiksel bir formülasyonla hesaplanabileceği ise Napolyon için hizmet veren matematikçi Jean-Baptiste Joseph Fourier tarafından ilk kez 1824'te ortaya

⁸⁸ A.g.e., 46.

İnsanın oldukça rasyonel tarzda parçaları üzerinden anlamını ve biçimini idrak etme girişimi ne sadece biyolojiye aittir ne de bütünüyle verimsizdir. İnsanı tanımlamak konusunda yetersiz kaldığında hemfikirsek eğer, neye istinaden bu yaklaşımların devam ettiğini sorgulamak makul olacaktır. Kapsamı bu çalışmayı aştığı için yer verilmese de söz konusu metodolojik tercih Foucault'nun biyoiktidar kavramsallaştırması çerçevesinde ele alınabilir. 18. yüzyılda yaşatmak ve öldürmek üzerine kurulu geleneksel hükümlerlik modelinin yerini "düzenleyici" tekniklerle işleyen yeni bir iktidar modeline bırakmıştır (Foucault (2015), *Toplumu Savunmak Gerekir*). Bu süreç doğrudan bireysel bedenler üzerinden değil, nüfusun geneli için geçerli normların şekillendirilmesinden sorumludur.

sürülmüştür.⁸⁹ Svante Arrhenius'un 1896 yılında sera etkisi olarak bilinen karbondioksit ve sıcaklık arasındaki korelasyonu ortaya koyması ve bunu takiben buhar mühendisi Guy Stewart Callendar mevcut karbondioksit ölçümlerini kıyasladığı 1938 yılı itibariyle her iki değerin arttığını keşfetmesiyle iklim değişikliğinin içinde bulunduğumuz bilinmektedir.⁹⁰ Başlangıçta mantıksız görünse de 1950'ler boyunca yapılan gözlem ve ölçümlerle sıcaklığın arttığı kabul edilmiştir. 1972 yılında Stockholm'de gerçekleştirilen Uluslararası İnsan Çevresi Konferansı, gezegene dair dikkat edilmesi gereken hususlar konusunda ülkeler arası bir iş birliği gözetmesiyle önemli bir adım olarak değerlendirilir. 1988' de iklimbilimci James Hansen'ın ABD Senatosu, Enerji ve Tabii Kaynaklar Komisyonu'na verdiği ifadede gezegen sıcaklığının keskin bir ölçüde arttığına dikkat çekmesi, küresel iklim kriziyle ilgili kitlesel ölçekte ilk uyarılardan biridir.⁹¹ Aynı yıl Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli kurulmuş ve Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi (UNFCCC) 1992 yılında kabul edilmiştir. Sözleşmenin üç temel ilkesinden biri sorumlulukların farklılaşmasıdır.⁹² İklim değişikliğinin küresel bir mesele olduğu, fakat tüm ülkelerin payının değişkenliğine dayalı bu esas, tarafların sorumluluklarının da farklı olduğunu ifade etmektedir. Ne var ki bu sözleşmenin yaptırım konusunda taraflar üzerinde çok bağlayıcılığı olduğu söylenemez. Taraf ülkelerin sera gazı salımlarında vaddettikleri değerlere ulaşip ulaşmadıklarını kontrol edecek bir mekanizmanın olmamasının yanında, ABD, Çin ve Hindistan arasında sürtüşmeler de sözleşmenin etkinliğini sekteye uğratmıştır.

Daha kapsamlı yaptırım mekanizmaları Kyoto Protokolü'yle mümkün olacaktır. 1997 yılında kabul edilen Kyoto protokolü uyarınca tarafların 2005 yılı itibariyle belirli sera gazlarının⁹³ salımını azaltma/kontrol altında tutmaları beklenmektedir. Ayrıca bir yandan sürdürülebilir enerjiye adapte sürecini kolaylaştırmak bir yandan da mevcut ekonomiyi hırpalamamak adına "Kolaylaştırıcılık Birimi" kurulmuştur. Bu bağlamda sera gazlarının emisyonunu azalması karşılığında elde edilen karbon sertifikalarının

⁸⁹ The Discovery of the Greenhouse Effect (2017), <http://www.easterbrook.ca/steve/2017/03/the-discovery-of-the-greenhouse-effect/> Erişim tarihi: 11.11.2020

⁹⁰ The Discovery of Global Warming (2020), <https://history.aip.org/history/climate/co2.htm> Erişim tarihi: 11.11.2020

⁹¹ Milman (2018) Ex-Nasa scientist: 30 years on, world is failing 'miserably' to address climate change, <https://www.theguardian.com/environment/2018/jun/19/james-hansen-nasa-scientist-climate-change-warning> Erişim tarihi: 11.11.2020

⁹² A'dan Z'ye İklim Değişikliği Başucu Rehberi (2015), Bölgesel Çevre Merkezi, REC Türkiye. 32

⁹³ Bu gazlar şunlardır: karbondioksit (CO₂) metan (CH₄) nitroz Oksit (N₂O) hidroflorokarbonlar (HFCs) perflorokarbonlar (PFCs) kükürt heksaflorür (SF₆) (Kyoto Protokolü, Ek-A).

kullanıldığı bir piyasa oluşturulmuştur. Fakat ekonomik modelde herhangi bir dönüşüm gerçekleşmediği ve mucizevi bir enerji kaynağı geliştirilmediği sürece bu vaatlerin yerine getirilmesini beklemek bir nebze naiflik olacaktır. Karbon bazlı fosil yakıtlara bir alternatif bulunmadan emisyonu durdurma girişiminde kullanılan enerjinin %80 oranında azalması gerekmektedir.⁹⁴ Şu an üzerine konuşulan alternatifler ise düşük güç yoğunluğu, süreklilik sıkıntısı, maliyeti, eşitsiz dağılımı, değişim için gerekli olan altyapı yenilemelerinin büyüklüğü gibi etmenler yüzünden ötelenmektedir.

2.2.1. Karbon Piyasaları

Karbon piyasalarında mübadelesi yapılan meta doğrudan sera gazlarının azaltım miktarıdır. Kyoto Protokolünün diğer komisyon ve sözleşmelerden farklılaştığı nokta yaptırım kapsamının genişlemesi dışında, mevcut piyasa düzenine entegre olacak bir model önerme girişimidir. *Piyasa temelli esneklik mekanizmaları* aracılığı ile sera gazı emisyonunda tasarruf edilmesi planlanmaktadır. Bu piyasanın esnekliği ilk olarak mekânsal zorunlulukları bertaraf etmesindedir. Karbon emisyonunun faileri ister buldukları ülkede, ister başka bölgelerde gerçekleştirilecek sürdürülebilir projeleri desteklemeleri halinde emisyon kotalarını arttırabilir. Taraf ülkelerin doğrudan içlerinde yer aldıkları karbon piyasasına, istenildiği takdirde gönüllü katılımın da önü açıktır.⁹⁵ Gönüllü katılım protokolün doğrudan tarafı olmayan ülkelerin piyasaya dâhil edilmesinin yolunu açmıştır. Bu ülkelerin çoğunlukla karbon emisyonunda rolleri, taraf ülkelere görece kısıtlıdır. Fakat bu katılım *karbon öteleme/dengeleme* (carbon offset) olarak bilinen karbon piyasasının en aktif ayaklarından birinin oluşmasını sağlamıştır. Yaratılan karbon öteleme piyasası her geçen gün hacmini büyütülmektedir.⁹⁶

Öncelikli motivasyon karbon emisyonunu düşüremeyen şirket ve ülkelerin, emisyonda görece daha az payı olan şirket ve ülkelere karbon kredileri almalarına teşvik etmek, böylece zaman içinde atmosferde biriken karbonu düşürmektir. Fakat Nisan 2020'yi

⁹⁴ Scranton (2019), Ölmeyi Öğrenmek: Uygarlığın Sonu Üzerine Düşünceler, 36.

⁹⁵ Kyoto Protokolü Ek-A, Ek-b.

⁹⁶ 2020 yılı itibarıyla, bir önceki yıla kıyasla %34'lük bir büyümeyle 214 milyar dolara ulaşılmıştır. (Reuters, Global Carbon Trading <https://www.reuters.com/article/us-carbontrading-turnover/global-carbon-trading-turnover-at-record-214-billion-last-year-research-idUSKBN1ZN1RN>) Erişim tarihi: 11.11.2020

2019 ile kıyasladığımızda düşmek bir yana birikimin arttığı görülmektedir.⁹⁷ Bugün bu karbon kredilerinin en büyük alıcılarına ve düzenlemeler konusundaki keyfiyete baktığımızda beklenen sonuçların neden gerçekleşmediği de anlaşılabilir. Zira finans sektöründe düzenleyiciler olarak da görev alan Morgan Stanley, Goldman Sachs, Deutsche Bank gibi büyük isimler aynı zamanda önde gelen müşteriler arasındadır.⁹⁸

Piyasayı kendi çıkarlarını gözeterek şekilde yönlendiren düzenleyici müşteriler dışında, karbon salımının bu şekilde bir ticarete dönüşmesinde piyasanın esnekliği doğrudan etkilidir. Karbon salımını *ötelemek* için şirket ve ülkelerin sürdürülebilir enerjilere yönelik projeleri desteklemeleri doğrudan Kyoto Protokolü'nde kabul edilen maddelerden biridir. Fakat bu projelerin neler olabileceği ile ilgili henüz yerleşmiş sınırlandırmaların bulunmaması, karbon salımında en yüksek paya sahip Çin'in kredi alabilmek için hidroelektrik projeleri desteklemelerinde neticelenmektedir. Keza karbon ticareti içinde görece küçük bir paya sahip olsa da Türkiye'de de karbon salımını azalttığı için destek verilen ve piyasaya sertifika olarak sunulan projelerin yüzdelere baktığımızda birinciliği hidroelektrik santrallerin göğüslediği fark edilmektedir.⁹⁹

McKenzie Wark Fransız Devrimi'nden itibaren insan, hayvan hatta siborgların kurtuluş hareketlerini izliyor olduğumuza dikkat çekerken yepyeni bir kurtuluş hikâyesini ironik bir dille aktarır.¹⁰⁰ Hareketin kahramanı bu kez Antroposende sıklıkla karşımıza çıkan karbondur. Fosil yakıtların kullanımıyla artan serbest karbonun ısınmayı şiddetlendirerek iklim krizine sebep olması şeklinde ilerleyen Karbon Kurtuluş Cephesi'nin temel önermelerinden biri bu dönemin artık moleküllerin düzenlenmesiyle işbirliği içinde bulunmasıdır. Peki, dünyada en yaygın bulunan elementlerden biri olan karbonun, uluslararası kredilerin *bireyi* haline dönüşmesi nasıl mümkün olabilir? İnsanın sadece insan yani antropos olması -

⁹⁷ Nisan 2018'de 410,30 ppm olan değer, 2019'da 413,52 ppm'e 2020'de ise 416,18 ppm'e ulaşmıştır. (<https://www.co2.earth/monthly-co2>)

⁹⁸ Lohmann (2009), *Neoliberalism and the calculable world: the rise of carbon trading*, *Upsetting the offset: the political economy of carbon markets* içinde, 33.

⁹⁹ %42'lik dilimi, %39 ile rüzgar santrali, %15 biyogaz, %2 Jeotermal ve %2 enerji verimliliği takip etmektedir. Türkiye'de Gönüllü Karbon Piyasaları <https://iklim.csb.gov.tr/gonullu-karbon-piyasalari-i-4391>

AB tarafından "doğa dostu" addedilen HES'lerin yarattığı çevre tahribatı için son örnek olarak Ağustos 2020'de sular altında kalan Giresun'a bakılabilir. Bkz. Sezen ve Patan (2015), *Hidroelektrik Santrallerin Çevresel Etkileri: Doğakent (Giresun) İlçesi Aslancık Barajı Örneği*, Uluslararası Karadeniz Havzası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi, no.2 içinde, 41-52.

¹⁰⁰ Wark (2020), *Moleküler Kızıl: Antroposen Çağının Teorisi*.

kümenin ne ve kimleri kapsadığı Antroposen için ihmal edilebilir görünmektedir-karbon gibi bir elementin girift yolculuğunu açıklamak için yeterli midir?

2.2.2. Birey Olarak Hidrokarbon

“Bir şey gelmektedir. Başka bir şey daha gelmektedir. Çarpışır ve kenetlenirler. Bir arada kalırlar, daha büyük bir kombinasyon şekillendirmek için belki başka bir şeyle daha birleşirler. Buna *bağlayıcı sentez* denir.”¹⁰¹ Örnek, hidrokarbon.

Canlılığa gönderme yapan organik bileşiklerin esas elementlerinden biri olan karbon, elektronların orbitallerinde yer değiştirebilmesiyle (uyarılmasıyla) dört farklı biçimde bileşik oluşturur. Kendi atomlarıyla *zincir, dallanmış ve halka* yapılarında bir araya gelmesiyle muazzam sayıda farklı kimyasal bileşiğin ana iskeletinde yer alabilir. Hidrojenle karşılaştığında hidrokarbonlara dönüşür. Aynı elementler (bunlara azot ve oksijen de eklenebilir) farklı sayı ve farklı bileşik türleri olarak bireyleşmeye başlar. Fizyo-kimyasal tabakadan organik tabakaya bir seçim yani bir algılama edimiyle geçiş söz konusu olduğundaysa daha önceden potansiyel halde bulunan özellikler, yeni bağıntılar içinde edimselleşmeye başlar. “Değişken kitle olarak başlayan istatistiksel birikim, kesin olarak yerel bağlantılar vasıtasıyla ayrışık süreçler ya da *moleküler* olarak adlandırılabilir bir tarz ile parçacıktan parçacığa bir araya gelmiştir.”¹⁰²

Hidrokarbonun, bir kez ne olduğu kayıt altına alınmaya başlandığında artık onun sonraki algılanışları daha düzenli ve daha kolay hale gelecektir. Buna zemin hazırlayan *kaydedici sentezdir*. Algılama ediminde söz konusu olan artık sadece fiziksel değil, bileşiğin cinsi, kategorisi gibi soyutlama aracılığıyla ayrıştırılmış nitelikleridir. Artık benzin (n-pentan), doğalgaz (metan), kömür gibi özel kullanım alanlarına yönelik şekilde buldukları yerden çıkarılabilir. “İlk sentez sürüsel: bul ve bir araya getir. Seçicidir, ama seçim daha öncedir ve bir topluluğun ilgisi dâhilindedir. İkinci sentezde ise seçim bir hedeftir: böl ve çıkar.”¹⁰³ Bütünden kopardığı için buna *ayırıcı sentez* denir.

¹⁰¹ Massumi (2013), Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi, 72. (Massumi'den aktarılan bu bölümde, kil için sunulan düzenleme hidrokarbona uyarlanmıştır.)

¹⁰² A.g.e., 73.

¹⁰³ A.g.e., 74.

O halde hidrokarbon bulunduğu tabaka uyarınca sınırları henüz tam belirlenmemiş, başka düzenlemelere evrilebilir daha değişken bir yapıya sahiptir. Bir hammadde olarak petrol veya kömür halindeyse artık *kişi* (personne) olarak belirir. Hidrokarbonun oluş sürecindeki bağlayıcı sentezler pasifken, yakıt olarak petrol ve kömür biçiminde tasnif edici hafızadan faydalanarak yeniden-üretimini imkânını açığa çıkaran ayrıştırıcı sentez aktiftir. Burada artık tabakalar¹⁰⁴ arasında hareket daha görünür hale gelir. Fizyo-kimyasal tabakada kendi kodları içinde yerliyurdlu hidrokarbon, ayrıştırıcı sentez aracılığıyla yeraltının iç içe dünyasından sondajlanarak çıkarılır. Bu sefer petrol olarak virtüel olanın açığa çıkarılması için kendine yeniden bağlanır. Buna yeniden kodlama denir. “Yeniden kodlama hiç günahı olmayan *petrole* daha üst düzey bir organizasyondan çullanan ve onun bireyliğini kategorize eden bir örtü altında ona bir özdeşlikler şebekesini tatbik eden ayırıcı sentez tarafından yönlendirilmiştir.”¹⁰⁵ Her tabakadaki isimsel özdeşlik tabakalardaki ifade ve içerik farklarını, söz konusu unsurun farklı veçhelerini öne çıkarmasıyla ortaya koyar.

Petrol bitkisel ve hayvansal maddelerin toprağın altında uzun yıllar boyunca çürümesi sonucu oluşmuş zifiri, akışkan bir maddedir. Yanıcı özelliklerinin ve endüstriyel alanda işlenmeye müsait oluşunun ortaya çıkması onu antropomorfik tabakada önemli bir politik figür haline getirmiştir.¹⁰⁶

Tüm bu sentez süreçleri hidrokarbon ve oksijen karşılaşmalarında da işlemektedir. Bunların bir kısmı yeryüzünün kendi döngüsü içinde normal bir seyir addedilirken, endüstri ayağında, hidrokarbon ürünlerin yakılması sonucu açığa çıkanlar şu an için Antroposenin dizginlenmesini önerdiği kimyasal bileşiklerdir. Bunların başında gelen karbondioksitin atmosferdeki derişim miktarı endüstrileşmenin erken dönemleriyle kıyaslandığında, fosil yakıtların kullanımının ne ölçüde etkili olduğu inkâr edilemez.¹⁰⁷ Volkanik patlamalar gibi karbondioksit salımında önemli jeolojik faktörler yerkürenin kendi döngüsünde müdahale gerektirmezken (ve zaten imkânsızken) insan kaynaklı sentezin belirli hizalarda tutulması salık verilir.

¹⁰⁴ Deleuze ve Guattari üç temel tabakadan bahseder: fizyo-kimyasal, organik ve antropomorfik. Bu tabakaların her birinin kendine özgü kod ve biçimleri eklememelerin soyut bileşenleridir. Fakat bunun yanında açık yapıları gereği daha alt ve üst tabakalara ayrışıp dönüşebilirler. Ortamların kodlarını yitirmeleri halinde düzenlemeleri (agencements) mümkün kılan yine tabakalardır.

¹⁰⁵ A.g.e., 77.

¹⁰⁶ Bu konuda şuna bakılabilir: Mitchell (2013), Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil.

¹⁰⁷ 1860’larda 290 ppm dolaylarındayken, 2020’de 410 ppm civarında seyretmektedir.

Hidrokarbon oksijenle bir araya geldiğinde, bu kez karbondioksitle neticelenen bağlayıcı sentezin, bir seçim işlemi ardından bireyleştigiğine tanıklık etmekteyiz aslında. Yerkürenin her yanında fizyo-kimyasal tabakada bulunan karbondioksit, sera gazları arasından seçilip öne çıkarılmakta, bulunduğu koddan koparılıp yeni bir düzenleme içinde yerini almaktadır. Bu yeni düzenleme içinde bu kez yaygınlığı ve organik özelliklerinden ziyade atmosferde ısıyı tutan bileşik olarak baştan kodlanır.

Deleuze için bu aksiyomatikleştirmeyi sağlayan *benzerliklerin nitel düzeni* (temsil) ve *eşitliklerin nicel düzeni*'dir (mücadele).¹⁰⁸ Söz konusu olan farkın, yani olumlamanın kendisinin ilk olarak temsiliyet aracılığıyla bir dolayım tabi tutulmasıdır. "Temsilin tek bir merkezi, kaybolmakta olan ve tek bir perspektifi ve dolayısıyla sahte bir derinliği vardır; her şeyi dolayım tabi tutar ama hiçbir şeyi ne seferber eder ne harekete geçirir."¹⁰⁹ Yersizyurdsuzlaşan şey aynı zamanda ikame edilebilir bir veçhe de edinir. Deleuze ve Guattari için yersizyurdsuzlaşma bünyesinde iki ihtimali barındırır: kaçış çizgileri veya devlet, sermaye gibi aygıtlarla yeniden-yerliyurdlaşmalar.

Kapitalizmin etkileyici gücü aslında temsilin her an kodsuzlaşması, her ölçekte işleyen bir fark-motorunu işe koşmasında yatar.¹¹⁰ Mutlak yersizyurdsuzlaşmadan farklı olarak görece yersizyurdsuzlaşma sürecinde, kodlama (ilkel üretim biçimi) veya üst-kodlama (barbar üretim biçimi), kapitalist üretim biçimi içinde aksiyomatikleştirilir. Deleuze ve Guattari üç büyük toplumsal makineyi birbirinden ayırt etmektedir: *yabanıllar, barbarlar ve uygar toplumlar*. Despotik devlet tarafından icra edilen üst-kodlamanın çözülmesi ile kapitalizmin akışı kodsuzlaştırması aynı değildir.¹¹¹ Barbar toplumsal makine, akışı despotun veya Urstaat'ın bedeninde kodlarken, artı-emeklerini temellük eder. Uygar toplumsal makine ise hem yerliyurd kodları, hem de üst-kodlamaları aksiyomatik parçası haline getiren içkin makinedir.¹¹² Başka bir ifadeyle kapitalist aksiyomatikleştirme çelişkilerin tertip edilmesiyle işlemektedir. Yersizyurdsuzlaşan akış, aksiyomatik düzenlemeler tarafından yeniden kapılır.

Sistemdeki her şey çılgıncadır: böyledir çünkü kapitalist makine kodu çözülmüş ve yersizyurdsuzlaşmış akımları destekler. Onların kodlarını çok daha çözer ve onları çok daha yersizyurdsuzlaştırır. Ama onlar birleştiren

¹⁰⁸ Deleuze (2017), *Fark ve Tekrar*, Giriş bölümü.

¹⁰⁹ Massumi (2013), *Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi*, 88.

¹¹⁰ Holland (2012), *Karl Marx*, Deleuze'ün Felsefi Mirası içinde, 174.

¹¹¹ Deleuze & Guattari (2012), *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, 296.

¹¹² A.g.e., 347.

bir aksiyomatik aygıtına onların geçmesini sağlıyorken ve sahte kodları yapay yeniden-yerliyurdlaşmaları üreten birleşim noktalarında bunu yapıyorken. İşte bu bağlamda kapitalist aksiyomatik, her zaman için yeni yeryurdları ortaya çıkarmaktan ve yeni despotik Urstaat'ı diriltmekten başka bir şey yapmaz. Sermayenin büyük mutant akımı saf yersizyurdlaşmadır. Ama ödeme araçlarının bir geri akışına dönüştürüldüğünde, o ölçüde yeniden-yerliyurdlaşma da icra etmektedir.¹¹³

Ve tabakalar ve bağıntılar arasında hareket menziline geçişkenliği sayesinde kendi iktisadi platformuna yerleşmesi ise karbon öteleme örnekleri üzerinden ele alınabilir.

2.2.3. Karbonun Kapılması

Kyoto Protokolü'nün taraflarından beklenen karbondioksit salımını azaltmaları için teşvik ve destek amaçlı *temiz kalkınma mekanizmaları*¹¹⁴ (clean development mechanism) türetilmiştir. Bu minvalde eğer bir şirket/fabrika karbondioksit salımını üretim sürecinde azaltmıyorsa, daha önceden bahsedildiği gibi karbon tutulumunu sağlayacak faaliyetler yapabilir. HES, rüzgâr enerjisi ve sürdürülebilir projeler dışında tercih edilen yöntemler arasında ağaçlandırma da bulunmaktadır. Yani dünyanın bir bölgesini ağaçlandırarak karbondioksit tutulumunu sağlayabilir ve bu sayede kredi kazanılabilir. Söz konusu olan karbondioksitin biyosferde geri dönüşümüne yönelik yeni bir servis hayata geçirilmesidir. Zira karbon kotasına ihtiyaç duyan şirketlerin, söz konusu faaliyetleri bizzat yapmalarına gerek yoktur, bu alanda servis veren birçok kurum, kuruluş hayata hâlihazırda geçirilmiştir.

Gönüllü karbon piyasasının kayda geçirilen ilk örneği 1989 yılında AES şirketinin (ABD) yeni elektrik santrali için Guatemala'daki çiftçilere 50 milyon ağaç değerinde hibe vermesidir.¹¹⁵ Henüz Kyoto Protokolü söz konusu olmadığından, bir yaptırım olarak değil, daha çok yerel nüfusla ilişkileri desteklemek için böyle bir ödemenin gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Öte yandan protokolün sacayaklarından birini öncelediği de iddia edilebilir. Gelişmiş ülkeler ve gelişmekte olan ekonomiler

¹¹³ A.g.e., 538.

¹¹⁴ Kyoto Protokolü 12. maddedeki usuller ve prosedürler kısmı altındaki Bölüm F (Karar 3/CMP.1).

¹¹⁵ REC, 143.

arasında önemli bir köprü olarak ifade edilen bu projelerin sayısı ve kapsamı oldukça fazladır.¹¹⁶

Bu alanda servis sağlayıcılardan biri olan Hollandalı FACE PROFAFOR'un Ekvador'daki ağaç plantasyonlarının nasıl bir ağ oluşturduğuna bakmak Deleuze ve Guattari'nin sunduğu haliyle kapitalist sistemin aksiyomatik modelleme üzerinden sınırlarını nasıl şekillendirdiğini görmeye yarayacak bir emsal olabilir.

1990 yılında Board of Management of the Dutch Electricity Generating Companies, N.V. Sep tarafından yeni bir elektrik santralinin karbon emisyonunu dengelemek için kurulan FACE (Forest Absorbing Carbondioxide Emission) Hollanda menşeli olmasına rağmen söz konusu dengeleme işlemini uluslararası ölçekteki projelerle gerçekleştirmeyi hedefleyerek yola çıkmıştır.¹¹⁷ 2000 yılından itibaren de bağımsız şekilde hareket etmeye başlayan kuruluş, çiftçiler, ulusal parklar aracılığıyla ihtiyaç duyan şirketlere karbon emilimi veya kredisi hizmeti sunmaktadır. Ekvador örneğinde, salınacak karbondioksitin atmosfere yayılmadan tutulması için yaklaşık 150,000 hektarlık bir ağaç plantasyonu önerilmiştir.

Ormanlaştırma 19. yüzyıl gibi görece erken tarihlerden itibaren doğaya yönelik faydalı etkinliklerin başında sayılıp, bir buyruk olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁸ Fidan halinde dikilen, tutma ihtimali düşük dahi olsa çevre koruma konusunda “bir şey” yapıldığının göstergesi sayılıp teşvik edilmiştir. Fakat ormanın ne olduğu, hangi canlıları, nasıl bir arada yaşatabildiği bir yana hangi ormanların korunması gerektiği sorusunun cevabı açıkça verilememiştir. Keza örneğin Akdeniz ikliminin hâkim olduğu bölgeleri düşündüğümüz zaman ideal doğa her zaman ormanlık mıdır, mevsimsel yangınların ardından yanan bölgenin ormanlaştırılması ne derece uygundur?

Burada dikkat edilebilecek önemli hususlardan biri FACE'in sunduğu hizmetin de çoğunlukla ağaç plantasyonu şeklinde olmasıdır. HES gibi kredi sağlayan diğer projelere bakıldığında başlangıçta ağaç plantasyonunun daha masum ve devamlılık sağlayacak gibi görünmesine ve hatta ağaçlandırılan bölgelerin devamlılığına dair bağımsız oldukları ileri sürülen firmalardan sertifika alınmasına rağmen ekolojik olarak faydaları tartışmaya açıktır. Çünkü FACE'e göre yerel türlerin kullanımına dair

¹¹⁶ Temiz kalkınma mekanizmalarının proje tipleri ve bölgeleri hakkında daha detaylı bir döküm için şuraya bakılabilir: Temiz Kalkınma Projeleri <https://www.cdmpipeline.org/cdm-projects-type.htm>, Erişim tarihi: 11.11.2020

¹¹⁷ Granda (2005), *Carbon Sink Plantation in the Ecuadorian Andes*, Accion Ecologica içinde, 10.

¹¹⁸ Radkau (2017), *Doğa ve İktidar*, 35.

kültürel hafıza yok olduğu için okalıptüs ve çam ağaçları plantasyon için uygun addedilmiştir. Neticede ekilen ağaçların %90'ı çam, %4'ü okalıptüs ve 2000 yılından itibaren de %5-6 yerel ağaç türleridir.¹¹⁹ Fakat bu ağaçların ekildikleri alanlara uyumu ve etkisi üzerine herhangi bir şekilde temkinli davranılmadığı, toprağın oksitlenmesi, toprakta tutulan karbondioksitin salınmaya başlamasında kendini göstermektedir.¹²⁰ Uç seviyelerde seyreden rasyonel hesaplamaların maalesef beklendiği gibi sonuçlanmadığı bir mesel olarak kayda geçer ve zararlı bir faaliyete dönüşür.

Ağaçların toplamının bir orman olmaması, ağaç plantasyonu yapmanın bir orman yaratmaya denk düşmemesi ne yazık ki önemsiz görülmüştür. Aslında bu yaklaşımı Türkiye'de de sıkça görebilmekteyiz. Hükümetin çeşitli alanlardaki projelerle yok ettiği ormanlara karşılık diktiği fidan sayısı en önemli savunma argümanı olarak karşımıza çıkar. Bunu bu şekilde görmenin, başka bir ifadeyle ormanı diğer ekolojik bileşenlerinden, ilişkilerinden, yaşamın kendisinden yalıtarak ağaçların toplamından müteşekkil biçimde resmetmenin tarihi bize Antroposenin, krizin yapısal unsurlarına götürebilir.

İhmal edilebilir olmasındaki en önemli gerekçelerden biri elbette meselenin ekonomik arka planıdır. Gelişmiş ülkelerin, gelişmekte olan ülkelerdeki projeleri hala çok daha ucuza hayata geçirilmektedir. Aşağıdaki tabloda çeşitli projelerin maliyetleri kıyaslanmıştır.

¹¹⁹ Granda (2005), *Carbon Sink Plantation in the Ecuadorian Andes*, Accion Ecologica içinde, 53.

¹²⁰ A.g.e., 14.

Proje Türü	Maliyet
Ağaç Plantasyonu (Tropikal)	1-10 US\$ / ton karbon
Ağaç Plantasyonu (Ilıman Bölge)	8-23 US\$ / ton karbon
Sanayi Bacalarında Emisyonun Azaltılması ve Elektrik Üretim Tesisleri	50-200 US\$ / ton karbon
Karbon Vergileri	22-28 US\$ / ton karbon

Tablo 1, Esnek mekanizmalar ve maliyetleri Kaynak: Olander, 1996 (Aktaran Granda, 2006, sf. 24)

Fark edilebileceği gibi esneklik mekanizmalarının tartışmaya açılması gereken ciddi sıkıntıları vardır. Bunlardan ilki elbette hesaplamaların oldukça rasyonelleşmesi sonucu doğanın öngörülemez dirimsel yapısının, beklentilerden bambaşka geribildirimde bulunmasıdır. Endişe verici durumlardan birinin karbon salımı olduğunda hemfikirsek (Antroposen bunu iddia etmektedir) salımı, karbon tutumu ile dengelemeye kalkışmak doğanın işleyişini basit makinalarla bir tutmak demektir. Ne var ki elde edilen verilere göre doğa çok daha karmaşık geribildirim mekanizmalarına sahip görünmektedir.

İkincisi ise yüksek emisyon değerlerine sahip gelişmiş ekonomilerin, faaliyetlerini değiştirmeleri hususunda herhangi bir bağlayıcılığı olmamasıdır. Aynı salınım devam ederken, benzerlerini birçok farklı alanda gördüğümüz gibi, karbon tutma faaliyeti de ekonomik olarak güçsüz bölgelere yıkılmaktadır.

2.2.4. Ucuz Doğa

Jason W. Moore'a göre kapitalizmin kendi iç düzenlemesinin asli unsurlarından biri *ucuzlaştırma* pratiğidir. FACE'in ve hatta karbon öteleme faaliyetlerinin geneli ne denli çelişkili tınlasa da, kapitalizmin dinamizmini veren bu çelişkiler kendi sınırları içinde toplumsal makinenin de işlemesini sağlamaktadır. Bu süreçte ucuzlaştırma aracılığıyla üretkenliğini sürdürür. Ucuzlaştırma ile Moore ve Patel şunu kast etmektedir:

Kapitalizmin krizlerini geçici olarak çözerek kapitalizm ve yaşam ağı arasındaki ilişkileri yöneten bir dizi stratejidir. Ucuz, düşük maliyetle aynı şey olmasa da maliyetlerin düşmesinde etkilidir. Ucuz çalışmanın herhangi bir biçimini – insan ve hayvan, botanik ve jeolojik- mümkün en asgari bedelle seferber eden strateji, bir uygulama, bir şiddettir. Kapitalizmin bu adlandırılmamış yaşam kurma ilişkilerini üretim ve tüketim döngülerine dönüştürdüğü ve bu ilişkilerin olabildiğince düşük fiyatlarla hayata geçtiği süreç hakkında konuşmak için *ucuzu* kullanıyoruz.¹²¹

Moore ve Patel'e göre kapitalizmin bir asteroidin dünyaya çarpması gibi dalga dalga sınırlarını genişlettiği tahayyülü ilgi çekici olsa da söz konusu sınırlar çok daha girift şekilde işler. Kapitalizm içinde sınırlar bir kriz anının görüldüğü ve peşi sıra kâr elde edilen yeni stratejilere evrildiği koşullardır.¹²² Yani sınırlar belirli bir kapitalizmin kendi koşullarının nihayete erdiği mekânsal birimler olmaktan oldukça uzaktır. Daha ziyade yayılcı pratiğin ihtiyaç duyduğu üretim için kaynak temini sağlamaktadır. Bu piyasaların imkânı ise şeylerin ucuzlaştırılmasından geçmektedir.

Moore ve Patel için yedi önemli şeyin ucuzlaştırılması kapitalizmin üretkenliğini arttırmaktadır: Para, emek, bakım, gıda, enerji, yaşam ve doğa. Doğa, diğer altı ucuzlatılmış şey arasından, onların ucuzlaştırılmasını mümkün kılan zemin olarak ayrılmaktadır.

Ekonomik bir model olmasının ötesinde bir gerçeklik tasavvuru olarak ortaya çıkan kapitalizmin doğayla kurduğu ilişki de ucuzlaştırmadan payını almaktadır. Antroposenin ima ettiği, insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti ve yıkıcılığı daha ziyade kapitalist bir toplumdaki insan faaliyetlerinin doğayı nasıl kurguladığı ile doğrudan alakalıdır. Zira doğa ilişkiler bütünü bir varlık olarak değil, toplumun, sivil alanın karşısında konuşularak değerlendirilir. Kapitalist modern toplum özelinde ele alındığında doğanın icat edildiği bu süreç, düzenlemenin kendisi sadece doğayla sınırlı kalmayacak doğrudan kapitalizmi mümkün kılan bir unsur olarak karşımıza çıkacaktır.

Doğayla kurulan ilişki, insanın kendini ondan farklılaştırması sadece kapitalizme özgü değildir elbette. İkinci bölümde Descola'nın çalışmaları üzerinden daha geniş perspektiften ele alınacak olsa da, burada kapitalizmin doğayla kurduğu ilişkinin şiddetinin temelden bir ayrışma ve hatta belki bir yarık şeklinde yerleşirmesinde

¹²¹ Moore ve Patel (2019), *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi*, 34.

¹²² A.g.e., 31.

yattığını belirtmek gerekmektedir. Bu ayrışmanın zemini Kartezyen felsefenin *düşünen şeyler* (res cogitas) ve *uzamlı şeyler* (res extensa) ayrımında bulunabilir. Düşünme kabiliyetine sahip insan/toplum, sadece bedensel, maddi varlıklarıyla dünya üzerinde yerini alan şeyleri (bu liste oldukça kabarıktır, çünkü düşünmenin her türü değil, belirli bir türü kabul görüp, belirli bir zümreyle sınırlandırılmıştır) şekillendirme meşruyetine sahip kılınmıştır.

Bugün artık doğa üzerine yapılan çalışmaların külliyatına bakıldığında Kartezyen ikiliği takip ederek doğanın çevreye denk düşürülmesi eleştirilerden nasibini bolca almış olsa da, daha detaylı bakıldığında doğanın hala dışsallaştırıldığı fark edilebilir. Doğa, toplum/insan birbirlerini kuran ilişkiler üzerinden tesis edilmektense çevre felaketleri hasebiyle yardım edilmesi gereken ayrık bir birey olarak konumlandırılmıştır. Kapitalist aksiyomatik bu ikililiği şiddetlendirdiği, hatta belki bu sayede iş görebildiği için, olumsal bir şekilde ortaya çıkan bu sistemin tarihsel dönemeçlerini ortaya çıkarmak, şu an kemikleşmiş olan bu ayrımın da nasıl serimlendiğini anlamaya yarayacaktır.

Kapitalizm kendini “bir hamlede” inşa ettiğinde aslında uzun süreli niteliksel bir kayma çoktan gerçekleşmiştir.¹²³ Moore’un Antroposenin makineleşmeyi merkeze alan tarihsel okumasına karşı çıkışı, Antroposenin tam da bu niteliksel dönüşümleri arka plana itmesindedir. Zira artık 1950’ler gibi bir tarihin kabul edilmesi sadece niceliksel çeşitliliğe dikkat çekmekte, doğanın dışsallaştırıldığı, Büyük Sınır’ın çizilmeye başlandığı erken kapitalist tekniklerin karakterlerini bertaraf etmektedir.¹²⁴ Bu sebeple Moore’un bu tekniklerin 1450’lere dek izini sürdüğü tarihsel duraklara bakmak, doğanın nasıl *ucuzlaştığı* ve temellük edildiğini su yüzüne çıkarabilir.

2.2.5. Kapitalosenin Sunduğu Dönemselleştirme

Doğaya yönelik kavrayışın dönüm noktalarından biri olarak sömürgecilikten bahsederken, ticari ve yerleşim yeri sömürgeciliği ayrımında, ikincisi yöre halkının yaşam biçimini, çevresiyle kurduğu ilişkiyi doğrudan biçimlendirdiği için dönüşümü daha sarıh şekilde açığa sermektedir. Ticari sömürgecilik, sömürgeleştirilen bölgenin, dışarıdan merkezi bir yönetime tabi tutulmasıyla sürdürülürken, yerleşim yeri

¹²³ Holland (2012), *Karl Marx*, Deleuze’ün Felsefi Mirası içinde, 186.

¹²⁴ Moore (2015), *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji*, 268.

sömürgeciliğinin devam edebilmesi için yabancı yerleşimcilerin doğaya dair uzun süredir aktarılmakta olan geleneği sekteye uğratması gerekmiştir.¹²⁵

Aktarılan yerel bilginin ve failerin eylemlerinin sekteye uğraması kapitalizmin başlı başına ekolojik bir rejim olmasından kaynaklanmaktadır. Kaynakların niteliksel temsili ve niceliksel mübadelesi sayesinde işleyen bu yapı doğanın kullanımı söz konusu olduğunda niceliksel iktisadi yaklaşımı yayılma alanı olarak oldukça genişse de biçimsel olarak kısıtlı kalmaktadır. Bruno Latour ve Vincent Antonin Lépinay'ın Gabriel Tarde'ın iktisat antropolojisinden yola çıkarak ifade ettikleri üzere nicelleştirmenin esas sorunu nesnellik iddiasıyla öznel koşulları geri planda tutmasından kaynaklanmaktadır. Tarde için mesele tutkuların ve arzuların hesaplanmasında tercih edilen nicelleştirme faaliyetinde birbirlerine indirgenemeyecek birimleri kıyaslama gayretinde yatmaktadır.¹²⁶ Başka bir ifadeyle söz konusu olan nicelleştirmenin koşulsuz bir eleştirisinden ziyade bu faaliyet süresince “ölçü”nün para üzerinden gerçekleştirilmesinin sanıldığı aksine bir nesnellik ölçütü olamayacağıdır. Netice, nesnellikten ziyade değerölçümlerinin belirli nicelleştirme arayışlarında sıkışıp kalmasıdır.

Bütünüyle öznel şeylerin, inanç ve arzuların, düşünceler ve iradenin bir bileşimi değilse eğer, değer sadece bir işareti olan paranın hiçbir şey kesinlikle hiçbir şey olmadığı ve borsadaki değerlerin yükseliş ve düşüşlerinin, barometrenin salınımlarının aksine, bunların, halktaki umut ya da cesaret kırılması, heyecan uyandıran iyi ya da kötü bir haberin spekülâtörlerin zihninde yayılması gibi psikolojik nedenleri göz önüne alınmaksızın uzaktan açıklanamayacağı doğrudur.¹²⁷

Öznel inanç ve arzuların nicelleştirilmesinde ihtiyaç duyulan tavırlardan biri olarak değer yargılarının kıyaslanabilmesi önem taşımaktadır. Bu önerme oldukça soyut ve geniş kapsamlı görünmesiyle beraber erken dönem kapitalizm ve şu an içinde bulunduğumuz neoliberal süreçleri göz önünde bulundurduğumuzda bir kez daha önemli hale gelmektedir. Zira Tarde için genel ölçüm birimi olarak tek başına para yeterli değilse, tek başına insan da değerlerin dökümünde yetersiz kalacaktır. En erken örneklerine sömürgecilikle beraber rastlanmaya başlanan başka dünyaların,

¹²⁵ Radkau (2017), Doğa ve İktidar, 258.

¹²⁶ Latour ve Lepinay (2018), Tutkulu Çıkarların Bilimi- Gabriel Tarde'ın İktisat Antropolojisine Bir Giriş, I. Bölüm.

¹²⁷ A.g.e., 28.

düzenlemelerin karşılaştığı tasnifin sonucu, önerilen biçimde değerlendirilmemesi sebebiyle ucuzlaştırma gibi görünmektedir. Yerel ve farklı olanın ayırıcı nitelikleri henüz şekillenmeye başlayan iktisadi model çerçevesinde olabildiğince ucuz, hatta bedava hale gelmiştir. Doğanın bu denli ucuzlaşmasının ekonomik olarak kapitalizme sunduğu hizmet bu çalışmanın doğrudan konusu değildir. Fakat ucuzlaştırma sürecinin adım adım nasıl şekillendiğine dair bir taslak çıkarmaya çalışmak aynı zamanda insanın kendini bildiğimiz modern anlamda nasıl ayrıştırdığını, doğanın nasıl dışsal bir birim haline geldiğini anlamak konusunda yardımcı olabilir. Moore doğanın ucuzlaştırma yoluyla yeniden biçimlendirilmesinde erken dönem sömürgeciliğin, tarım veya buhar makinelerinin ortaya çıkışından çok daha etkili olduğunun altını çizer.¹²⁸

Moore'a göre her türlü çevre üretiminin nasıl mümkün olduğunu kavrayabilmek için Lewis Mumford'ın *teknik* düşüncesi bakmak faydalı olabilir. Tam bu konuda Deleuze ve Guattari'nin *yeryüzü* (terre) ve *yurd* (terretoire) arasında yaptıkları ayrımın kulak vermek gerekmektedir. Onlara göre yeryüzü arzu ve üretimin birliği, bölünemez mevcudiyetiyken, yurd kullanımı koşullandıran, üretim üzerindeki öge ve temellük edişin bir sonucudur.¹²⁹ Socius'un ilk biçimi olan yerliyurdu makine, bir anlamda *megamakinedir*. Bunun karşısına konumlanan toplumsal makine ise hafıza ve yeniden-üretim üzerinde güce sahip ve yarı- özerktirler. Bir başka ifadeyle teknik makineler kendi yeniden üretim süreçleri üzerinde hâkim değilken, toplumsal makine sadece insanları değil, hayvanları, hatta inorganik yapıları özümsemektedir. O halde modernitenin belli ilerleme modelleri ve ontolojisini devralmamış teknik ile kapitalist uygarlığın toplumsal makinesi arasında bir ayrım yapılması bugünkü *krizin* kaynağını anlamak için önem arz etmektedir. Aksi halde teknik ve teknolojiyle alakalı yaklaşımların fetişizme düşme riski ortaya çıkar. Bugünkü iklim değişikliği söz konusu olduğunda anlatıyı kurmak için başvurulmuş Sanayi Devrimi, fosil yakıtların kullanımı gibi ekolojik sonuçları tartışma kabul etmez faaliyetlere bakıldığında benzer bir fetişizmin izine rastlanmaktadır. Sermaye odaklı kapitalizmin bu anlatılarda gizlenmesi neticesinde geride kalan, emisyon kaynaklı küresel iklim değişikliği için

¹²⁸ Moore (2015), *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji* 253.

¹²⁹ Deleuze ve Guattari (2012), *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, 190.

tavsiyelerse kitlesel veçhelerini terk edip, gün geçtikçe daha bireysel hale evrilmektedir.¹³⁰

Tekniğin dışsal bir etmen olarak kavramsallaştırılması, bunun sonucunda tekniğin ve teknolojinin ilişkisellik içinde ele alınmaması insanın istisnalaştırılması ile paralel seyredir. Keskin bir Kartezyen kabulün sonucu olarak dışsallaştırılan doğa ve teknik jeolojik gerçeklerin nasıl tarihsel süreçlere dönüştüğünün anlaşılmasının da önünde engel olacaktır.¹³¹ İnsan merkezilikle hesaplaşma içinde, insanı isminin gereklilikleriyle¹³² yani ilişkileriyle ele alan yaklaşımlardan beklenen ise insan faaliyetleriyle birlikte yaşanan dönüşümlerin bizzat insan üzerine etkilerini de göz önünde bulundurmaktır.

Moore'a göre "insanın doğanın geri kalanıyla ilişkilerinin yeni çağı aranıyorsa" bakılması gereken dönem, kara vebanın ardından, feodal uygarlığın geçirdiği krizle tetiklenen "uzun on altıncı yüzyıldır".¹³³ Yaklaşık olarak 1450-1640 yılları arasını işaret eden bu dönem, üretimin Atlantik'e kaymasıyla beraber, yeryüzü dönüşümünün de ölçek, kapsam ve hız bakımından ciddi bir transformasyona ev sahipliği yapmaktadır.¹³⁴ Yeni Dünya'nın keşfi ve burada devasa üretim merkezlerinin kurulması, Afrika üzerinden bedava iş gücünün (köleliğin) buraya taşınması bir yandan kapitalizmin doğayı kendi tarzında üretken bir şeye dönüştürmesine işaret ederken, bu dönüştürme kapasitesini devamlı besleyen düşünsel bir kırılma da dikkat çeker. Olağanüstü savaş durumlarından farklılaşarak, doğanın da dâhil edildiği

¹³⁰ Bireyselleştirme bugün belki de en çok karşı karşıya kaldığımız yüklerle biri haline gelmiştir. Geri dönüşüm ve minimal yaşam tarzı, gayeleri itibariyle yan yana dahi gelemeyecek pek çok kolektif oluşum tarafından arzulanabilir bir paket halinde sunulmaktadır. Sanki sadece bireysel eylemlerimiz neticesinde söz konusu kriz aşılabılır, her türlü ekolojik varlık bir arada masalvari bir dünyada yaşayabilirmiş gibi resmedilmektedir. Bu yaklaşım farklı bağlamlarda olsa dahi Mark Fisher'in uzun süreler boyunca mücadele ettiği depresyona yönelik çıkarımlarıyla paralel okunabilir. Fisher, depresyonun işe yaramazlık hissiyle beraber şahsi şekilde üstesinden gelinmesi gereken bir durum olarak ortaya konmasını eleştirirken, öncelikle çok yaygın bir durum olması hasebiyle başka türlü ele almanın zorunluluğundan bahseder. Ayrıca kişinin kendi elinde olmayan birçok etmenin onun üzerine boca edilmesiyle tek sorumlu gibi sunulmasının hiçbir çözüme ulaştırmayacağı mühim bir diğer noktadır. Fisher, Mark (2020) İşe Yaramaz <https://terrabayt.com/dusunce/ise-yaramaz/> Erişim tarihi: 11.11.2020 *Doğa dostu* bireyler haline gelmenin, depresyonla mücadele eden kişilerin şahsi uğraşları gibi elbette işe yarar sonuçları mevcuttur. Fakat tüm bunların yanında, iki durumun kolektif kökenleri göz ardı edilerek çok daha etkin dönüşümlerin önü tıkanmaktadır.

¹³¹ Moore (2015), *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji*, 252.

¹³² E-n-s kökünden türeyen insan sözcüğü ünsiyet ve evcil olmak fiiliyle doğrudan bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle, insan yakınlıkları ve ilişkileri ile var olan kolektif bir canlıdır.

¹³³ A.g.e., 256.

¹³⁴ Moore ve Patel (2019), *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi*, 57.

işgallerin bir yaşam şekline büründüğü bu dönemde kapitalizmin ortaya çıkış koşullarını bulmak mümkündür.

Antroposen tartışmalarının göbeğinde yer alan Sanayi Devrimi'nin çok daha öncesinde erken dönem kapitalizmin söz konusu doğayı ve emeği dönüştürmesine yönelik Moore'un derlemesi ana hatlarıyla şu şekildedir: ¹³⁵

I. Ren Irmağı deltasında yer alan sahada (bugün Hollanda, Belçika ve Lüksemburg'un bulunduğu bölge) kömür elde edilen bölgenin ıslah edilmesiyle tarımsal alanda 1400-1600 yılları arasında bir dönüşüm yaşanmıştır.

II. Orta Avrupa bölgesinde madencilik ve metalürji alanlarında gerçekleşen devrimle orman ekolojisi ekonomi-politik transformasyona uğramıştır.

III. “Ağaçlık ada” anlamına gelen Ilha da Madeira'daki zengin ormanlık alanın ilk olarak gemiler için tıraşlama yöntemiyle kesilmesiyle bitki örtüsü zayıflamıştır. Daha sonra ise bu bölge 1430'larda Portekiz için buğday üretim merkezine dönüştürülmüştür. Son evre olarak ise şeker pancarı üretiminin köle ticaretiyle ilişkisinin pekişmesi sonucunda söz konusu bölgede ormansızlaşma eşi benzeri görülmemiş biçimde hızlanmıştır. ¹³⁶

IV. Madeira'da ormansızlaşma sonrasında yaşanan krizi takiben, 1550'lerde şeker sınırı Sao Tomé'ye ulaşmış, bildiğimiz anlamda modern plantasyonlar oluşturulmuştur. ¹³⁷

V. 1570 sonrasında şekerin merkezi Sao Tomé'den Kuzey Brezilya'ya taşınmıştır. Bu bölgedeki plantasyon miktarının hızla artması sonucu Brezilya'daki yağmur ormanları paralel hızla kesilmeye başlanmıştır.

VI. On altıncı yüzyılın sonlarına doğru köle ticaret ağı Gine Körfezi'nden Angola ve Kongo'ya uzanmıştır. Amerikan yerli nüfusunun kısa sürede hızla azalmasının ardından ucuz işgücü kaynağı olarak Afrika seçilmiştir. On yedinci yüzyılda zirve noktasına ulaşan bu ticaretin en önemli sonuçlarından biri sıtma ve sarıhummanın

¹³⁵ Moore (2015), Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji, 258-261.

¹³⁶ Moore ve Patel (2019), Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi, 27.

¹³⁷ A.g.e., 215.

Amerika'ya ulaşmasıdır. Afrika'dan taşınan köleler bu hastalıklara karşı dirençli olduklarından, Amerikan yerlileri ve Avrupalılar kadar kayıp vermemişlerdir.¹³⁸

VII. 1544'te gümüşün bulunmasının ardından, kuruluşundan itibaren Potosi, gümüş üretiminde merkezi bir rol üstlenmiştir. Deniz seviyesinden yüksekliği ve en yakın merkeze olan uzaklığına rağmen gümüş zenginliği 16. yüzyılın gümüş üretiminin %74'ünü karşılayan bu bölgenin yakacak sıkıntısına karşı 1573'te yeniden yapılandırılması gerekmiştir.¹³⁹ Cıvanın maden eritmede kullanılmaya başlanmasının ardından bir süreliğine kereste tüketiminin azalmasıyla beraber yeniden hareketlenen üretim, kapasitenin altı katına çıkması neticesinde bir kez daha ormanların masif şekilde yok olmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁴⁰

VIII. 1550'ler Orta Avrupa'sında madencilik gerilemesinin ardından demir ve bakır üretimi İngiltere ve İsveç'e kaymıştır.

IX. Potosi'deki gümüşün işlenmesi çevrenin iyice ormansızlaşmasıyla Avrupa'daki keresteye bağlı hale gelmiştir. Özellikle 1573'ten sonra üretimin katlanarak artması neticesinde ormana dair bir işaretin bile zar zor seçilebilir hale gelmesinin ardından, Avrupa'da orman ürünleri tahsis edilen bölgenin sınırları Norveç'in güneyine ulaşmıştır.¹⁴¹

X. Avrupa'da ücretli nüfusun 1550'lerde yaklaşık iki katına çıkmasının ardından, nüfusu ucuza doyurabilmek için tahıl ambarı olarak Polonya hizmet vermiştir. Fakat bu *küresel* çiftlik bir süre sonra biyolojik rezervini yitirmiş toprağın yorgun düşmesiyle beraber on yedinci yüzyılın ortalarına doğru dünya pazarındaki gücünü kaybetmiştir.¹⁴²

XI. Polonya'nın ardından İngiltere'ye taşınan tarım on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına dek İngiltere'nin oldukça güçlü bir pozisyonda kalmasına fırsat vermiştir. Fakat tıpkı Polonya gibi toprağın verimliliğinin azalması, buna bağlı olarak da gıda fiyatlarının artmasına yönelik önlemler için kökten değişim arayışları başlamıştır. Bu

¹³⁸ Crawford (2020), *Ölümcül Yakınlıklar: Mikroplar Tarihimizi Nasıl Şekillendirdi?*, 120.

¹³⁹ Cobb (1949), *Supply and Transportation for the Potosi Mines, 1545-1640* The Hispanic American Historical Review içinde 29 (1), 25-45.

¹⁴⁰ Moore ve Patel (2019), *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi*, 91.

¹⁴¹ Moore (2010), *Amsterdam is Standing on Norway, Part II: The Global North Atlantic in the Ecological Revolution of the Long Seventeenth Century*, Journal of Agrarian Change içinde c.10, no.2.

¹⁴² Moore ve Patel (2019), *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi*, 142.

minvalde (daha önceden benzerleri olsa dahi) kapsamı genişletilerek arazilerin çitlenmesiyle ilgili parlamenter kararlar alınmıştır. Bu haliyle müşterek arazilerin çoğu özelleştirilmiştir.¹⁴³ On altıncı yüzyılda başlayan, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında zirveye ulaşan bu süreç, İngiltere dışında pek çok yerde yaşanmıştır. Fakat Joan Thirsk'in ifade ettiği üzere İngiltere'de topluluk bilincine dair bilişsel bir dönüşümle sonuçlanmıştır: “Herkesin kendi arazi parçasını çevirebildiği ve komşularını uzaklaştırabildiği çitlemeden sonra, bir şeyi komşu ile hakça paylaşma disiplini gevşedi ve her hane kendi başına bir ada haline geldi. Bu, insanların yaşamındaki büyük devrimdi, çitlemeyi takip eden bütün iktisadi değişimlerin hepsinden büyüktü.”¹⁴⁴

XII. On yedinci yüzyılda İngiltere'deki ormanların hızla yok edilmesi sonucunda demir çıktısı bulunsa bile, işlenemediği için İsveç'ten demir ithalatı gerekmiştir.

XIII. İsveç'te hızla artan demir üretimi bir süre sonra, İngiltere'de olduğu gibi orman alanlarının tahribatıyla sonuçlanmış ve kaçınılmaz olarak durağanlaştırmıştır. Bu durumun neticesinde, demir üretimi ihtiyaç duyulan yakıtın daha ucuz olduğu İrlanda'ya kaymıştır. Fakat bir kez daha karşılaşılan manzara çok kısa süre içinde, ciddi orman kayıplarıdır. Nihayetinde döngü bir kez daha tamamlanmış, İrlanda'daki demir üretimi de gerilemiştir.¹⁴⁵

XIV. Fosil yakıtların en yenisi olan ve bugün hala kullanılan turba kömür karbon miktarı yüzünden kömüre kıyasla daha güçsüz bir enerji kaynağı olsa da Hollanda'da uzun bir süre boyunca tercih edilmiştir. Ölü bitkilerin su altında kalması ve fosilleşmesi neticesinde oluşan turbalar bataklık bölgelerinden toplanmış, ısınma, tuzu işleme gibi süreçlerde kullanılmıştır. En yoğun dönemine on yedinci yüzyılda ulaşan turbaya bağlı enerji rejimi, bataklıkların sularla dolmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁴⁶ 1750'lerden sonra, kaynakların hızla tükenmesiyle de üretim düşmüştür.

XV. İngiltere'nin İrlanda'da etkisinin artması, İspanyolların And Bölgesi'ndeki yerlileri kendi modellerine uygun bir tarıma zorlamasının bir benzeri Hollanda

¹⁴³ Hobsbawn ve Rude (1968), *Captain Swing*

¹⁴⁴ Radkau (2017), *Doğa ve İktidar*, 325.

¹⁴⁵ Neeson (1997) *Woodland in History and Culture*, *Nature in Ireland: A scientific and cultural history* içinde, 133-156.

¹⁴⁶ Van Dam (2001), *Sinking Peat Bogs: Environmental Change in Holland, 1350-1550*, *Environmental History* 6 içinde, no. 1, 44-60.

tarafından Güneydoğu Asya'da uygulanmıştır.¹⁴⁷ 17. ve 18. yüzyılda Hollanda'nın kolonyal rejiminin hâkimiyeti altında olan Güneydoğu Asya'daki karanfil ticareti, ağaçların izinsiz kesilmesinin ardından yerli nüfusun başka bölgelere göç etmesine sebep olmuştur.¹⁴⁸ Ekonomik koşullara bağlı olarak göç etmeye zorlanan nüfusun ucuz işçi olarak görülmeye başlanması ise göç edilen bölgelerde ucuz iş gücüne dayalı ekonomi merkezlerinin doğmasının ardındaki asli etmenlerden biridir.

XVI. İtalya ve Portekiz'in ardından İspanya'nın ormanlarını yaygın biçimde kaybetmesinin ardından özellikle gemi yapımında gereksinim duyulan kereste konusunda sıkıntılar yaşanmaya başlanmıştır.¹⁴⁹

XVII. İspanya'nın sahip olduğu biyoçeşitliliğe rağmen görece erken dönemlerden itibaren trajik biçimde ormansızlaştığı görülmektedir. Marsh'ın ifadeleriyle İspanya ağaçlandırma uygulamasına dâhil olmayan tek Avrupa ülkesi olarak, cennet bahçesine sistemli bir savaş yürütmüştür. Sömürgeciliğin oldukça gelişmiş olmasına bağlı şekilde kereste gibi ihtiyaçlarını da ucuza temin edecek yerler bulabilmesi hasebiyle böyle bir tavır benimsediği söylenebilir. Nitekim 16. yüzyıldan itibaren donanması içine gerekli keresteyi Küba'dan alacaktır.¹⁵⁰

XVIII. Başlangıcından itibaren denizleri de kapsayacak şekilde durmaksızın genişleyen sınırlar hayvanlardan tahsis edilen ürünlerin kullanımıyla da doğrudan ilgilidir. Önemli protein kaynakları olarak görülen ringa, morina, balina gibi deniz canlılarının avcılığında kullanılan büyük filoların yapımı için gereksinim duyulan orman ürünlerinin kullanımı ormansızlaşmayı pekiştirmiştir. Ayrıca görece daha küçük bir paya sahip olan kürk arayışı için sınırlar Sibiryaya dek uzanmıştır.¹⁵¹ Balina ve kürk hayvanı peşinden koşan avcılar Carl Schmitt'e göre yerkürenin esas kâşifleridir. "Deniz çocukları" olarak lanse ettiği avcılar sayesinde daha önceden bir tarafıyla her zaman karaya bağımlı kâşifler artık avlarının peşinden okyanusa açılmış "beşeri cesaretin en büyük temsilcileri"ne dönüşmüşlerdir.¹⁵² Bu süreç insanın yerküredeki ikametinin bir dönüşümüdür. Önceden dizginlemesi güç, kudretli

¹⁴⁷ Moore ve Patel (2019), Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi, 70.

¹⁴⁸ Moore (2015), Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji, 261.

¹⁴⁹ Braudel (1972), The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, birinci cilt,

¹⁵⁰ Radkau (2017), Doğa ve İktidar, 320.

¹⁵¹ Wolf (1982), Europe and the People without History.

¹⁵² Schmitt (2018), Kara ve Deniz, 36-7. Ayrıca Schmitt'in kendi çalışmasında referans verdiği Herman Melville'in Moby Dick'i özellikle o dönemki balina avcılığı ile ilgili etraflıca fikir sunar.

okyanuslar karşısında sırtını karaya yaslayan denizciler, gelişen teknolojilerin elverdiği ölçüde kontrolü elde tutmaya başlamışlardır.

XIX. Başlangıçta lüks bir besin kaynağı olarak üretilmeye başlanan şekerin 17. yüzyıla gelindiğinde tüketiminin sadece İngiltere’de dört katına çıkması temellük dizisini tetiklemiştir. Geride bıraktığı ise çorak arazilerdir.¹⁵³

XX. Henüz Cicero’nun yazdıklarından beslenmenin insan idaresinde ne denli mühim bir rol üstlendiği bilindiği görülebilir. Ucuz emek sağlamanın koşullarından biri olan ucuz gıdayı temin edebilmek için, beslenme şekillerinde ciddi bir dönüşüm olması gerekmiştir. Bu dönüşümü sağlayan ise tahıl odaklı beslenmenin sistematik olarak birçok farklı yerde yerleşmesidir. Çitlemeyle beraber perçinlenen rekabet, yeni sabanlar gibi teknolojik yeniliklerle desteklenmiştir. Sayıca artmakta olan kent sakinleri dışında köyde yaşayan nüfusun da beslenmesinden sorumlu “küresel çiftlikler” daha düşük emekle daha yüksek kalori üretimine yaslanmaktadır.¹⁵⁴

XXI. Tüm bu dönemin en önemli olayının “Kolomb Takası” olduğu hususunda fikir birliğinden bahsetmek mümkündür. Modern sömürgeciliğin erken dönemlerinin abartıldığını iddia eden düşünürler dâhil¹⁵⁵ Alfred W. Crosby’nin Kolomb Takası olarak kavramsallaştırdığı sürecin küresel mahiyeti iklimden, gıda rejimlerine, bitki faunasına dek birçok farklı alanda etkisinde hemfikirdir. Avrupa ve Asya nüfusunun aşına olduğu salgınlar sonucunda bağışıklık geliştirmiş oldukları birçok hastalık Amerikan yerli nüfusu için yeniydi. Ortak atalardan devralınan herpes virüsleri ve yaws dışındaki bulaşıcı hastalıklara karşı bağışıklığı bulunmayan yerlilerin nüfusunu, buna bağlı olarak da doğa tarihini derinlemesine değiştirmiştir.¹⁵⁶ Bunların dışında

¹⁵³ Moore ve Patel (2019), Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi, 45.

¹⁵⁴ A.g.e., 142-5.

¹⁵⁵ Radkau (2017), Doğa ve İktidar, 267.

¹⁵⁶ Evcilleştirilmiş hayvan miktarı ve çeşidine bağlı olarak Avrasya nüfusu birçok salgınla karşı karşıya kalmıştır. Fakat Kolomb’un Amerika’ya vardığı dönemde evcil hayvan miktarında benzer bir çeşitlilik olmadığından Amerikan yerli nüfusunda akut bulaşıcı hastalıklara karşı bağışıklık sistemi yeterince gelişmemiştir. Polen analizlerinin gösterdiği üzere bölgede uzun süredir insan müdahalesinin ve nüfusun (özellikle İnka ve Aztek İmparatorlukları’nda) yoğun olduğu anlaşılmıştır. Avrupa’nın şeker talebinin mevcut plantasyon kapasitelerini aştığı dönemde (on altıncı yüzyılın ilk yarısı) ucuz iş gücü bulma gayesiyle Meksika’ya dümenini çeviren İspanya birliklerine karşı gösterilen mücadele ve çiçek salgını sonucu nüfusun üçte biri ölmüştür. Crawford (2020), Ölümcül Yakınlıklar: Mikroplar Tarihimizi Nasıl Şekillendirdi?, 117. Avrasya’lılar için artık çocukluk döneminde geçirilen ve bağışıklık kazanılan kızamık, kızıl, difteri, tifoid, kabakulak gibi birçok hastalık mikrobu Atlantik’e taşınmış ve yaklaşık elli yıl içinde nüfusun yüzde doksani hayatını kaybetmiştir. Bu sürecin benzeri yalıtılmış gruplar olmaları hasebiyle yeni karşılaştıkları patojenlere karşı direnç gösteremeyen Avustralya’daki Aborjin ve Maori’lerde, ayrıca Güney Afrika’da da yaşanmıştır (A.g.e., 118-120). Tüm bunların çok daha küresel

patates, mısır, tütün, domates, phylloxera (asma biti) gibi dönüşüm yaratan mahsul ve mikroplar Avrupa'ya taşınmıştır.

Daha birçok ekleme yapılabilecek bu listedeki maddelerin başlıca önemi niteliksel bir dönüşümü işaret ediyor olmalarıdır. Kapitalizmin aşamaları hakkında çok çeşitli bir külliyat bulunurken, Moore'un tercihi G. Arrighi'nin taslağına dayanmaktadır. Fakat *değeri*, sermaye ve doğayı aynı anda üreten bir ilişki modeline dayandırarak Arrighi'nin yaklaşımından ayrılır.¹⁵⁷

Bu dönemeçler birikim hızını arttıran ucuzlaştırma tekniklerini göstermektedir. Birbirleriyle iç içe geçmiş her ucuzlaştırılmış şeyin zaman geçtikçe yükselen değer bileşimi birikimin hızını yavaşlatır. Buna bağlı olarak *ucuzları* yeniden tahsis etmenin yolları aranmakta ve kapitalizmin döngüsel karakteri görünür hale gelmektedir. Yukarıdaki maddelerden de takip edilebileceği üzere, doğanın temellük edildiği bölgelerin yükselişinin ardından bir düşüş gerçekleşmekte ve aynı döngünün yaşanacağı başka bir merkeze geçilmektedir.

2.2.6. Kapitalosen ile Düşünmek

Bugünkü ekolojik vaziyeti etraflıca düşünebilmek için stratejik araçlardan biri olarak beliren dönemselleştirme için erken dönem kapitalizmin abartıldığını öne süren görüşler söz konusudur. Bu görüşün arkasındaki asli motivasyon ise insanın ateşi kullanmaya başlamasından itibaren, çevresini dönüştürmesi, evcilleştirmesi, kimi zaman tahrip etmesidir. Keza köleliğin de Antik Yunan ve Roma İmparatorluğu'nda da mevcut olduğu ifade edilmektedir. Buna karşılık Deleuze ve Guattari şöyle der:

Roma örneğini ele alalım: mülkiyetin özelleştirilmesi sayesinde arsa akımlarının kod çözümü, büyük servetlerin şekillenmesi sayesinde parasal akımların kod çözümü, meta üretiminin gelişimi sayesinde ticari akımların kod çözümü, kamusallaştırma ve proleterleştirme sayesinde üreticilerin kod çözümü, her şey oradadır, her şey verilidir, ama doğrusunu söylemek gerekirse bir kapitalizmden ziyade bir köleci rejimi üretirler.¹⁵⁸

sonuçları da olmuştur. Zira Amerika'daki yerli nüfusun muazzam ölçüde azalmasına bağlı olarak CO2 salımı düşmüş ve 1500-1850 yılları arasında Küçük Buz Çağı addedilen iklim anomalisi yaşanmıştır. Bkz. Scott (2017), Tahıla Karşı-İlk Devletlerin Derin Tarihi, 49.

¹⁵⁷ Moore (2015), Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji, 172.

¹⁵⁸ Deleuze ve Guattari (2012), Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni, 297.

İnsansılardan itibaren süregelen ateşle iş birliği elbette çevreye uygulanan müdahalenin kapsamını genişletmiştir. Yanan ormanlık arazilerin sonrasında tarıma tahsis edilmesinin oldukça eski bir tarihi vardır.¹⁵⁹ Bu birliktelik aynı zamanda, insanın beslenme rejimini de doğrudan etkileyerek evrimi üzerinde dönüştürücü bir role de sahiptir. Joachim Radkau insanın niş yaratmak konusunda eşi benzeri görülmemiş kabiliyete sahip bir varlık olarak diğer canlılardan kendini ayırdığını ifade eder. Üstüne üstlük sanıldığı gibi Yeni Dünya Kolomb öncesinde el değmemiş bir cennet bahçesi olmaktan uzak, yerli nüfusun harap ettiği ormanlık arazilerle kaplıdır. Paleobotanik ve polen analizlerinin gösterdiği üzere tarıma bağlı tahribat göz ardı edilemez.

Tüm bu iddialarının ampirik gerçekliği olmasının yanında göz ardı edilen nokta, kapitalizmin erken döneminin bu müdahaleleri kitlesel, küresel seviyede bambaşka bir aşamaya taşıyan niteliksel dönüşümleridir. Her şeyden önce doğayla kurulan ilişki, doğanın dışsallaştığı bir veçheye dönüşmüştür. Doğanın ister ormanlar, ister hayvanlar, insanlar olarak sunduğu her şey sanki karşılık beklenmeyen bir armağanmış gibi değerlendirilir hale gelmiştir. Karşılığı ödenmeyen emek ve hammadde birikimlerinden doğan, işleyişini para dolayımıyla mübadeleyle gerçekleştiren bir model keşiflerle beraber sınırlarını da olabildiğince genişletmiştir. Doğanın her unsurunun temellük edilmesi önündeki etik tavrın şekillenmesinde asli motivasyon birikimi kolaylaştıracak bir veçheye evrilmiştir. Erken dönem kapitalizm öncesi tarımsal faaliyetlerin bir mekânı tüketip peşi sıra dünyanın ücra bir köşesinde aynı sürecin tekrarından ibaret olmaması başlıca farklılıklardan biridir. Kapitalizmden çok önce de doğa, medeniyetler tarafından şekillenmiştir. Ticari faaliyetler, piramitler ve Çin Seddi gibi devasa yapılar doğayı dönüştürme kapsamlarına dair ipuçları verebilir. Fakat değişen, dönüştürülen doğanın zaman ve mekân (ne kadar süre içinde, ne kapsamda) açısından kıyası sadece niceliksel bir dönüşüm olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁶⁰ Moore'un doğanın temellük edilmesini finansal yükseliş ve düşüşler ile mekânsal

¹⁵⁹ Scott (2019), Tahıla Karşı- İlk Devletlerin Derin Tarihi.

¹⁶⁰ Örneğin, ilk devletler üzerine yapılan araştırmalar içinde önemli bir konuma sahip Sümer kenti Uruk'a bakılabilir. Arkeolojik olarak görece daha fazla bulguyla belgelenen Uruk, kendi çağında genişlik ve nüfus açısından en büyük kentlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Yirmi beş-elli bin dolaylarında nüfusu olduğu düşünülen kentin hızlı nüfus artışı, ölüm oranlarıyla kıyaslandığında göç aldığı anlaşılabilir. 250 hektarlık bir alanı kaplayan kentin yirmi-otuz kilometrekarelik kırsal artalanına sahip olduğu düşünülmektedir Bkz. Scott (2017), Tahıla Karşı-İlk Devletlerin Derin Tarihi, 114. Bunlarla beraber erken dönem kapitalizm göz önünde bulundurulduğunda, o zamanki etkinliğin kapsamı, Maderia örneğinde olduğu gibi insan müdahalesine bağlı dönüşüme kıyasla kısıtlı kalmıştır.

yakınlıklar söz konusu olmasa dahi birçok yerde tekrar etmeye başlamasını göstermesi bu sebepten önemlidir.

Öte yandan kapitalizm sadece ekonomik bir model olarak değerlendirildiğinde söz konusu eleştiriler anlamlı olabilir. Ne var ki kapitalizm ekonomik bir modelden öte kendi özneleşme kiplerini ve dünyayı algılama biçimlerini evrenselmiş gibi her yerde sürdüren bir gerçeklik yaratım sürecidir. Bu minvalde Moore kapitalizmi *dünya-ekonomisi*'nden ziyade, *dünya-ekolojisi* olarak değerlendirmenin altını sık sık vurgular.¹⁶¹ İnsan faaliyetleri artık işgücüne indirgenmiş, doğa eşi benzerine rastlanmaz bir kaynak olarak sermaye ilişkilerine dâhil edilmiştir. Farklı ontolojiler ise kapitalist mekanizmanın koşulları gereği etnosentrik yaklaşımdan nasibini alır haldedir.

İngiltere'de müşterek arazilerin çitle çevrilip, rekabeti arttırması ve kentlere göçün artmasını takiben ucuz işgücü gereksinimi, Potosi'de gümüş madenlerinde insanların köleleştirilmesi belirli tekniklerin yerleştirilmesiyle mümkün olmuştur. *Teknik* kavramının tüm donukluğu ise bu bölgede nüfusun yüzde 85'nin yok olmasını göz önünden çekebilecek bir güçtedir. Yerel üretim teknikleri ve ürünleri yerine homojenleştirme *oikos*'u yeniden yapılandırma anlamına gelmektedir. İnsanlık ve doğa arasında süreksiz bir ilişki tesis eden yaklaşımların gelip vardığı noktada dışsallaştırılmış doğa anlayışının açmazları ve çelişkileriyle mücadelede kapitalizmin *oikos* ile beraber bütüncül biçimde yaşam üretme tekniklerinden bahsetmek önemlidir. *Oikos*'tan kasıt ise "insanları, insan örgütlenmesinin evrimini, adaptasyonunu ve dönüşümünü içeren bir ilişkiler bütünüdür. İnsan örgütlenmesi *oikos*'un hem ürünü hem de üreticisidir: Bizim için önemli olan noktaysa bu ilişkinin değişen konfigürasyonudur".¹⁶²

O halde *oikos* yaratımı tek taraflı bir süreç değildir. İnsana dair en eski bulgulardan bildiğimiz üzere kullanageldiği teknik aletler sadece sembolik sahada değil, doğrudan biyolojik olarak da insanı değiştirmiştir. Ormanlık arazileri tarımsal faaliyete aktarmak için kullanılan ateş, gıdaların pişirmeye başlanmasıyla sindirim sistemini de doğrudan etkilemiştir. Artık sindirim için eskisinden daha az enerji harcanmış, fazlalık ise beyinsel gelişime nakledilmiştir. Bir başka misal ise en eski arkeolojik bulgulardan

¹⁶¹ Moore (2016), *The Rise of Cheap Nature* Antropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism içinde, 84.

¹⁶² Moore (2015), *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji*, 21.

bebek taşıma kayışlarıdır. İki ayağı üzerine doğrulan insanın yürümesinin kolaylaşabilmesi için uzun ve geniş olan pelvis kemiğinin küçülmesi ve yanlara açılması gerekmiştir. Prematüre doğumla neticelenen bu anatomik dönüşüm, türün yeni bireylerinin beyin gelişiminin mühim bir kısmının dış ortamda gerçekleşmesine sebep olmuştur. Daha zeki bireylerin seçiminde avantajlı olmasına rağmen, artık muazzam seviyede kırılğan bu canlının annesine ihtiyacı da hayati hale gelmiştir. Ne var ki bahsi geçen taşıma kayışları sayesinde bebek her daim annenin yanında kalabilmiş ve böylesine anatomik bir değişim evrimsel süreçte mümkün olabilmiştir.¹⁶³ Çevresini dönüştüren, evcilleştiren insanın, bizzat evcilleşen bir canlı olduğunun kayda değer bu örnekleri arttırılabilir. Timothy Morton'ın ifade ettiği gibi:

Var olmak engelli olmaktır. Tüm uzuvlar protez uzuvdur. Yaratıcılık tam da bu ontolojik engellilik sayesinde gerçekleşir, ona rağmen değil. Yaşayıp gitmek sürekli bir zincirdir, çok ince fakat sürekli. Yaratıcı yaşam ancak engellilerin gerçekleştirebileceği bir mucizedir. İnsan türü indirgenemez biçimde engellidir.¹⁶⁴

O halde bir dünya yaratma süreci olarak kapitalizmden bahsederken, insanın evcilleşme sürecinin iki yanında yer aldığını düşünmek elzemdir. Bu evcilleşme sürecinin insan dışı aktörleri ise sadece insan üretimi teknolojik aletlerle de sınırlı kalmaz. Canlı-cansız her türlü varlık birbirleriyle etkileşim içinde, başka bir ifadeyle ilişkiselliğiyle eyliyorken, insan türünün bu ilişkiler içinde diğer varlıklara erişme yöntemlerinin kısıtlılığı insanmerkezciliğin bir sonucudur.

İnsanmerkezci yaklaşımın idraki güç boyutlarda da olsa en görünür olduğu ilişkiler, kapitalizmin gerçeklik konfigürasyonlarında bulunabilir. Moore'un adım adım takip ederek dönemselleştirmeye gayret ettiği kapitalizmin erken evrelerinde dikkati çeken üretimin bir davranış modeli olarak insan türüne atfedilmesidir. Tıpkı kunduzun veya wombatin doğayı dönüştürmesi gibi insan da varlığını sürdürürebilmek için benzer faaliyetleri icra eder görünmektedir. O halde kunduz-merkezci bir ekolojiden bahsetmekten alıkoyan nedir? Pazarın küresel ölçekte genişlemesi ve biyolojik rezervlerin temellük edilmesiyle başlayan, bugün ise finansal ekonomide bambaşka bir boyuta taşınan dünya ekolojisi¹⁶⁵ artık sadece zevklerin organizasyonuyla sınırlı

¹⁶³ Taylor (2012), Yapay Maymun: Teknoloji İnsan Evrimini Nasıl Değiştirir?.

¹⁶⁴ Morton (2020), İnsan Türü, 64.

¹⁶⁵ Burada bir şerh düşmek gerekmektedir. Metin içinde sık sık kullanılan ekoloji kavramı bilindiği üzere ilk kez 1866 yılında Ernst Haeckel tarafından ortaya atılmıştır. Kavramın ilk kullanımı "insan için

değildir. Belki şöyle demek daha uygundur: kunduzun davranışları ile insanın davranışları arasındaki fark nerede aranmalıdır? İkinci bölümde bu meselelere dair daha detaylı yaklaşımlara yer verilmektedir. Fakat şimdiden dikkatimizi insan faaliyetlerinin kapitalizm içinde nasıl değer kazandığına çevirebiliriz.

2.2.7. İnsan Olmayanlarla Beraber

Dünya-ekolojisi olarak kapitalizmin insanmerkezci addedilen yaklaşımının düğümlendiği nokta insanın simbiyotik yaşam içinde varlığına getirdiği sınırlamadır. İnsanı oluşturan genetik veya teknik bileşenleri kendi gerçeklik imkânlarını tahrif edecek raddede dışsallaştırılmıştır. Kunduz (veya diğer tüm canlılar) kendi türsel özelliklerinin gerekliliğini yerine getirmekle yükümlü varsayılırken, insan türü uzun bir süre doğa-kültür aksında kültürden yana değerlendirilmiştir. O halde insanmerkezcilikteki insan türünün biyolojik bir varlıktan öte bir ifadeyi imlediğini görebiliriz. Kaldı ki özellikle prekarite alanındaki çalışmalardan takip edilebildiği gibi insan kavramı bir türden ziyade belirli ayrıcalıklara sahip gruplara işaret etmektedir.

Bu minvalde hem Morton hem Moore da karşımıza çıkan *yığın* kavramı yol gösterici olabilir. Morton *yığın* kavramını seküler kisve altında teolojik tınısını korumaya çoğunlukla devam eden *bütüne* tercih eder. Varlığı bir bütün olarak ele almanın özellikle ekoloji alanında gerekliliği simbiyotik ilişki modeliyle savunulsa da, bir noktada bu bütünün altında her şeyin erimesine, bütünün parçaların toplamından fazla olduğu kabulüne evrilmesine yol açabilir. Bir mesel olarak Gaia Hipotezine bakılabilir.

James Lovelock'un "dünyadaki yaşama yeni bakış" olarak sunduğu Gaia Hipotezi'nin temel argümanı sibernetik ve homeostatik bir bütün olarak resmedilen Dünya etrafında şekillenmektedir.¹⁶⁶ Sonraki baskılarında bazı eklemeler ve düzeltmeler yapmasına

de her hayat sahibi, diğer bir hayat sahibinden meydana gelir kanunu geçerlidir" diyeceği Genel Morfoloji adlı çalışmasında yer almaktadır. Bkz. Haeckel (2015), İnsanın Menşei, 79. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere insan (kalıtım esası korunmakla beraber) nedensellik ilkesinin gerekliliği ile başka hayatlardan gelmektedir.

Önemli bir evrim savunucusu tarafından sunulan bu kavramın evrimsel mahiyeti doğrudan ontolojik şemalara da tesir edecektir. Zira evrimden bahsedilebilmesi için türler arasında bir süreklilik olduğunu kabul etmek zorunludur. Ekoloji kavramı başlangıçta *doğanın ekonomisini* ifade ederken, ekonomi kavramının da "yaşam formlarının zevki (enjoyment) organize etme biçimi" (bkz. Morton (2020), İnsan Türü, 16.) anlamını akılda tutmak, özellikle Moore'un *dünya-ekolojisi* kavramını kavrayabilmek için fırsat sunabilir.

¹⁶⁶ Lovelock (2015), Gaia: Dünyadaki Yaşama Yeni Bir Bakış.

rağmen Lovelock genel olarak *kendi kendini düzenleyen bir varlık* biçiminden bahseder.¹⁶⁷ Bir süperorganizma olarak Gaia, bünyesindeki tüm değişimlerin geribildirimine rağmen kendi kararlılığını koruma ilkesiyle hareket eder. Fakat bu kararlılık “kararlılık ötesi”, yani reaktif kararsızlığında kararlılık biçimindedir.¹⁶⁸ Bu kararlılık ötesi haldeyse, Gaia’nın kendi yaşamını tehlikeye atabilmesi Lovelock için imkânsızdır. Şöyle der: “Gelişmiş teknolojinin bizim türümüz için yıkıcı ve acı verici olduğu ortaya çıkabilir, ama ister mevcut seviyedeki, ister yakın gelecekte endüstriyel etkinliklerin bir bütün olarak Gaia’nın yaşamını tehlikeye atabileceğini kabul etmemiz için sunulan kanıtlar hayli zayıftır”.¹⁶⁹ O halde kirlilik denilen de pekâlâ insanmerkezci olabilir mi? Lovelock’a göre sinekleri öldürmek için kullanılan böcek ilaçlarının kasımpatının bir ürünü veya oksijenin iki eon öncesinde en tehlikeli atmosferik gazlardan biri olduğunu bilmek Gaia’da kirlilik olarak bahsedilebilecek herhangi bir dışsallığa izin olmadığını görmek demektir. Geribildirimlere uyarlanımların daha açık örneği olarak biberli güveye (*Biston betularia*) de bakılabilir. Sanayi Devrimi’ne bağlı olarak İngiltere’nin sisle kaplanmış bölgelerindeki ağaçlarda bulunan bu güvelerin rengi bir süre sonra soluk griden siyaha dönmüştür. Aynı şekilde zararlı kükürt dioksitin mantarları öldürmesine bağlı şekilde, Londra’da güller kırsal bölgelerden daha güzel açmaktadır.¹⁷⁰

Bu sevimli örneklerinin ötesinde Lovelock’un en önemli katkısı şüphesiz sibernetik ve geribildirim üzerinden simbiyotik bir yaşam tahayyülü için bir alan açmasıdır. Fakat böyle bir bütünlük içinde parçaların pek önemi yoktur. Yine de bütün içinde önemlerinin tam kavranamama ihtimalinden sakınmak için bir şerh düşmeye ihtiyaç duyar. Kirliliği doğal bir fenomen (her şeyin kozmik kökene bağlı olmasıyla ilintili şekilde) addederken, yine de herhangi bir kötü sürprizle karşılaşmamak adına özellikle 45 kuzey ve güney enlemleri arasında yer alan çekirdek (tropik) bölgelere karşı duyarlı olmaya davet eder.¹⁷¹ Bir başka dikkat çekilen bölge oksijen-karbon döngüsü içinde mühim bir yere sahip kıta sahanlıklarıdır. Buralarda yer alan anaerobik yaşam sayesinde karbon tutulmakta ve atmosferdeki oksijen fazlalığı mümkün olmaktadır.

¹⁶⁷ A.g.e., 9.

¹⁶⁸ Margulis (2001), Ortakyaşam Gezegeni: Evrime Yeni Bir Bakış, 138.

¹⁶⁹ Lovelock (2015), Gaia: Dünyadaki Yaşama Yeni Bir Bakış, 140.

¹⁷⁰ A.g.e s. 142.

¹⁷¹ A.g.e., 154-5.

Gaia'nın hayati organları olarak resmedilen bu bölgelerin tahrip edilmesi durumundaysa, Gaia kendi üzerine düşeni yaparak gerekli silahlarını işe koşacaktır.

Morton bu bütünselliği *Tabiat Ana*'ya benzetir.¹⁷² Dini bir perdeden dile gelen teleolojik bir yaklaşım olarak değerlendirirken, söz konusu *telos*'la arasına giren her şeyin gözden çıkarılabilir olması eleştirilmektedir.¹⁷³ Bu teleolojik riske karşılık Morton, tüm türlerin yığınlarından oluştuğunu söylemektedir. *Paradoksal, tutarlılık ötesi* bu birliktelikler, hem bütünün altında parçaların yokolmasını engeller, hem de biraradalığı mümkün kılabilir. *Simbiyotik kolektifler* olarak parça-bütün ilişkisinin dinamik yapısını korumak, örneğin *insan türü* altında aktüelize edilemeyecek niteliklere de bir alan açabilir.

Tüm bunlarla ifade edilmek istenen kendi varlığını sürdürmek için izin verdiği ölçüde kendi sınırlarıyla oynayan, görünür hale gelen çelişkilerle hareketini sürdüren bugünkü toplumsal yapının kriz olarak sunduğu koşullara detaylıca bakmanın mühim olmasıdır.¹⁷⁴ Çevre koruma ve ekolojinin birbirleri yerine kullanılabilir hale evrilmesi, doğaya yönelik soruşturmaların jeomühendislik kumandasında ilerlemesiyle doğrudan ilgilidir. Bu anlamda Antroposen, derin açmazlar, şikâyetler, felaket senaryolarına elindeki çevre koruma literatürüyle cevap verme gayretindedir. İleri seviyedeki görüntüleme, kimyasal madde analizleri ve özel olarak bu mesele için geliştirilen algoritmalar ile kamuoyunu nezdindeki *histerik* korkuları bertaraf etmeye gayret açıkça görülür.¹⁷⁵ Histerik olarak adlandırılan bu korkuların harekete geçmesinde, buna bağlı olarak hükümet politikalarının şekillenmesinde eskatolojik söylemin belirli olayları daha dramatik şekilde aktarabilmesi etkilidir. Fakat artan dramatik yük ile bütünüyle

¹⁷² Morton (2020), İnsan Türü 158.

¹⁷³ Gaia Hipotezi hala tartışmalı başlıklardan biridir. Fakat en önemli destekçilerinden biri olan Lynn Margulis sayesinde kabul gördüğü alan genişlemiştir. Ne var ki Margulis'in eklemeleri ve düzeltmeleri oldukça yerinde ve önemli olsa da, hipotezi daha çok simbiyotik görüşüne yakın bulduğu için bazı uçları göz ardı eder gibi görünmektedir. Bunlardan ilki homeostatik kavramının peşinden gelen teleolojik yaklaşıma yöneliktir. Margulis sonraki dönemlerde Lovelock'un bu ısrarından vazgeçtiğini söylese de, bütünselci yaklaşımının teleolojik tınısı korunmaktadır. Bir başka düzeltme kavramın kendinden gelen mitolojik yüküle alakalıdır. Margulis'in ifade ettiği üzere kavram çevreciler ve dini eğilimli kişiler tarafından hemen benimsenmiş, bilimsel katkıları ise göz ardı edilmiştir. (Morton'ın da bu gruba dahil olduğu açıktır.) Sunduğu simbiyotik yaşam modeliyle en önemli biyologlar arasında yer alan Margulis, hipotezin kalbinde yer alan termodinamiğin ikinci yasasının korunması ve insanın üç milyar yıllık yaşam içinde oldukça sıradan bir canlı olarak yerini almasını ise bilhassa önemli bulmaktadır. Zira bu yaklaşım önemlidir de. Fakat gelinen noktada kendini her daim koruyan Gaia'dan kastın ne olduğu muğlaklaşmaya başlamaktadır.

¹⁷⁴ Akay (2020), Krizler İçin, <https://t24.com.tr/yazarlar/ali-akay/krizler-icin.28321> Erişim tarihi: 11.11.2020

¹⁷⁵ Baarscher (1996), Eco-facts and Eco-fiction: Understanding the Environmental Debate.

zıt başka bir retorik daha oluşur ve çevre tartışmaları da toplumsal kutuplaşmadan nasibini alır.

Çevre olarak değer biçilen doğa ve çevre koruma yerine kullanılan ekoloji ve mevcut ilişki biçimine dönüşen ekolojik kriz görüldüğü gibi insan olmayanların görülmemesi üzerinden var olmaya devam eder. Cennetteki geçmiş günler ile gelecekteki kıyamet arasında salınan insan, işaretleri okumaya devam etse de kullandığı dil, insan olmayanları tercüme edecek kuvvette değildir. Bu minvalde başka kozmolojilere, ontolojilere bakmak, başka imkânlar yaratabilmek için fırsat sağlayabilir.

3. BAŞKA DÜNYALARA BAKMAK veya DÜNYA'YA BAŞKA BAKMAK

Hâkim dünya-ekolojisinin tarihsel momentlerle mevcut koşullara nasıl evrildiğinin kısa bir dökümünden sonra, bu bölümde söz konusu momentlere eşlik eden ontolojik şemadan bahsedilecektir. Günümüzde insan dolayısıyla değer biçilen insandıışı varlıkların, kendi özgül nitelikleriyle insan kolektiflerinin içinde yer alması, başka bir ifadeyle insan-merkezci olmayan yeni ilişki biçimlerinin peşine düşmek artık kaçınılmazdır. Gündelik hayatın olağan sözcüklerinden biri olan *krizlerin* değerlendirilmesinde başka dünya ekolojilerinin ilişki dinamiklerinde insan olmayan canlılarla paylaşılan veya ayrışılan sahalara dair detaylı analizlerin uzağında olduğumuz söylenebilir. Son dönemlerde başka dünyaların kozmolojilerine dair nisbi ölçüde artan dikkat ve hassasiyete rağmen, bu kolektiflerin kendi tanıma biçimlerine veya ekonomik modellerine yönelik soruşturmaya kaçınılmaz biçimde dâhil olan batı merkezli zihinsel modeli azami seviyede akılda tutmak mühimdir. Mütevazı bir başlangıç olarak *diğer* kolektifleri, lineer bir bakış açısıyla geçmişin son tortuları olarak görmektense, yatay bir düzlemde adil pozisyonlarda değerlendirmek sadece etik açıdan değil, *krize* yönelik açıklama alternatifleri sunabilmek için de gereklidir. Bu minvalde Achille Mmembe'nin ifade ettiğı gibi konvansiyonel hümanizmin açmazlarıyla hesaplaşma gayretindeki posthümanizm, belki de batının *indigenouns*'laşmasıdır.¹⁷⁶ O halde *indigenous* geçmişe değil geleceğe ait bir kavram olarak da okunabilir.

Bu bölümde Descola'nın *Doğa ve Kültürün Ötesinde* adlı çalışması üzerinden doğa-kültür ikililiğinin evrensel olmaması, başka kültürlerin kozmolojileri arasındaki yeriyle ele alınmaktadır. Olumsuzluğunu göstermek dışında, farklı kozmolojilerin ilişki tipolojilerini analiz etmek, birbirleri arasında geçişkenliği de anlamayı kolaylaştırır.

Descola'ya göre tanıma biçimleri “varlıkların niteliklerine göre dağılımı, sosyokozmik kolektiflerin düzenlenme ilkeleri, egemen bilgi ve eylem düzenleri, özdeşlik ve başkalık şemaları”na dair deneyimlerin örgütlenmesine göre değişiklik gösterir.¹⁷⁷ Fakat bu biçimlerin herbiri kendine has niteliklerden müteşekkil olsa da, henüz başlangıçta sınırlarının dinamik olduğunun altını çizmek mühimdir. Yine de mekânsal

¹⁷⁶ Rosi Braidotti, Philippe Descola & Anne Peters – ANIMAL söyleşisinden aktarılan Braidotti <https://www.hkw.de/en/app/mediathek/video/63380> Erişim tarihi: 11.11.2020

¹⁷⁷Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 272.

ve tarihsel farklılaşmaların dinamik sınırlarını belirlemek için tüm bu geçişkenliğe rağmen kolektiflerden somut bir biçimde bahsedebilmeye yarayabilirler.

3.1. Süreklilikler ve Süreksizlikler

Bruno Latour'a göre "doğal dünya" ve "toplumsal dünya" arasındaki modern ayrımın geçerliliğini yitirdiği toplumlara yönelik detaylı bir analiz antropolojiye düşer. Bu minvalde yabancı kolektifler¹⁷⁸ hakkında yeterli bir çalışma ancak "[...] etnolog mevcut kuvvetlerin tanımını, iktidarların insanlar, tanrılar ve insan olmayanlar arasındaki dağılımı, anlaşma prosedürlerini, din ve iktidar arasındaki bağları, ataları, kozmolojiyi, mülkiyet hakkını ve bitkilerin hayvanların sınıflandırılmasını aynı monografide yazabilir"se mümkündür.¹⁷⁹ Nitekim Latour'a göre Descola böylesine bir bütünlük içinde söz konusu kolektifleri ele almaktadır. Fakat buna karşılık Tim Ingold aynı noktadan Descola'nın pozisyonuna önemli eleştirisini getirir. Ona göre Descola'nın *Doğa ve Kültürün Ötesinde* çalışması Georges Cuvier'in parçaların korelasyonunu keşfedip paleontolojide üne kavuşmasına benzer.¹⁸⁰ Bilindiği üzere Cuvier'in paleontolojiye (keza botanikten, anatomiye geniş bir skalada etkisi olmuştur¹⁸¹) katkısı belirli parçaların ancak belirli kombinasyonlar halinde bir araya gelebileceği, bu sayede de artık fosilleşmiş kalıntılardan yeniden bir bütün oluşturulabileceğidir. Ingold eleştirisinin henüz başında kastının, yeni ontologlar gibi "dünyaları çoğaltmak" (*multiplication of worlds*) olmadığını, bu konuda Descola'yla aynı tarafta yer aldığı altını çizer.¹⁸² Ne var ki, Ingold'a göre Descola tek bir dünyayı ele alırken Cuvier'in, onu takiben Emile Durkheim'ın sosyal yapıların belirli sayıda kombinasyonlarının olabileceği argümanını izliyor görünür. Söz konusu eleştirilerin merkezinde Descola'nın dört şema halinde ortaya koyduğu ontolojiler yer

¹⁷⁸ Descola, yerleşmiş yatkınlıklara karşı daha bağışık biçimde insan ve insan olmayan birlikteliklerini ifade edebilme imkânı olarak *toplum* yerine *kolektif* terimini tercih etmektedir. Bkz. Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 219). Bruno Latour'un çalışmasına referansla gerçekleştirilen bu tercihte öne çıkan etmenlerden biri toplum ifadesinin çoğunlukla sadece insana yönlendirmesidir. Fakat Latour'un da göstermiş olduğu üzere insan ve insan olmayan dünyalar her daim bir arada var olmayı sürdürmektedir. Bkz. Latour (2008), *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi*.

¹⁷⁹ Latour (2008), *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi*, 22.

¹⁸⁰ Ingold (2016), *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture*, Anthropological Forum, 4.

¹⁸¹ Cuvier'in çalışmaları ve varlıkların sınıflandırılması üzerine etkisiyle ilgili Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de özellikle *Temsilin Sınırları* başlığı altında yazdıklarına bakılabilir.

¹⁸² Ingold (2016), *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture*, Anthropological Forum, 2-6.

alır. Cuvier'in yaşayan tüm organizmaları *radiata*, *mollusca*, *articulata* ve *vertebrata* olmak üzere dört başlık altında toplamasına benzer şekilde, Descola da tüm insani düşünce ve pratiklerini *animizm*, *totemizm*, *analoji* ve *natüralizm* altında bir araya toplamak gayretinde gibi değerlendirilir.¹⁸³

Descola, Ingold'un bu eleştirisini natüralist olduğunu kabul ederek karşılar. Hatta tam da natüralist bir ontoloji sayesinde böyle bir çalışmaya kalkışma cüretini gösterebilmiştir.¹⁸⁴ İnsan ve insan olmayanlar arasında aşılması güç bir yarığın kabulüyle, fakat bu durumu kendisinin yarattığı açmazlarla mücadele neticesinde natüralizm diğer şemalardan farklılaşarak bizzat onlar üzerinden bir anlam kurmaya gayret eder. Hemen bu noktada Descola'nın monografisinin merkezinde yer alan tanıma ve ilişki biçimlerine değinmek gerekmektedir.

Descola'nın dört farklı tanıma biçimine eşlik eden altı tane ilişki modeli yer alır. Tanıma şemalarında esas örüntü süreklilik ve süreksizlik figürleridir. İçsel ve fiziksel halde takip edilebilecek süreklilikler ve süreksizlikler dünyayla ve başkalarıyla gerçekleşen deneyimlerin güzergâhlarına dair yol göstericilerdir. Descola "Niçin totemik krallık yoktur? İnsan olmayan varlıklar parlamentolarda niçin niteliksel anlamda temsil edilemez" diye sorar.¹⁸⁵ Keza bazı topluluklarda kurban kurucu öge iken, neden diğerlerinde izine rastlanmaz? Descola, bu tip kurumsallaşmış pratiklerin farklılıklarını açıklayabilmek için gereken mesafelenmeyi Ingold'un eleştirdiği natüralizmin açmazlarının yardımıyla bulmaya gayret eder gibidir.

İçsel süreklilik ile söz konusu olan, varlıkların ruhani, bilişsel, kültürel ortaklıklar paylaşmalarıdır. Fiziksel süreklilik ise fiziki, yani bedensel benzerlik sayesinde tesis edilmektedir. İçsellik ve fizikselliği zihin-beden ikiliğine denk biçimde değerlendirme eğiliminden ise kaçınmak gerekir, zira Descola bu hususta öznenin deneyimini öne çıkararak natüralist tavrını göz önüne serse de, söz konusu olan daha ziyade her kolektifin iki düzlemi deneyimleme biçimlerinin farklılıklarının esas meselelerden biri haline getirilmesidir.¹⁸⁶ O halde doğa-kültürün birbiriyle uzlaşmaz gibi nitelendirilen

¹⁸³ Descola ve Ingold'un animist kolektifler bağlamında başlayan karşılıklı eleştirileri için öncelikle Kay Arhem'in şu metni faydalı olabilir: Arhem (2016), *Southeast Asian Animism in Context*, Animism in Southeast Asia, 3-31.

¹⁸⁴ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, sonsöz.

¹⁸⁵ A.g.e., 339.

¹⁸⁶ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 106.

pozisyonlarına bağlı şekilde şekillenen zihin-beden ikililiği de aslında bu deneyim türlerinden sadece biridir.

Descola'ya göre düalizm, batının icatlarından biri değildir. Çalışmasının merkezine yerleştirmiş olduğu içsellik ve fiziksellik ona göre yapısal antropolojinin kurgularından biri değil, bütün kolektifler tarafından kullanılan pratik bir düşünsel niteliklidir.¹⁸⁷ Fakat etnikmerkezci batı düşüncesine özgü olan, bu düalizmin hatlarını muazzam ölçüde keskinleştirip bir çelişki örüntüsüne dâhil etmesi ve başka kolektiflerde terminolojik eşdeğerine rastlanmayan doğa-kültür gibi statik görünümlü bir ayırım tesis etmesidir. Başka bir deyişle Descola'nın bahsettiği düalizmin biçimsel evrenselliği değil içeriklerinin muhtemel paylaşımıdır.

Sunulan dört farklı şema bu süreklilik ve süreksizlikler etrafında birbirleriyle simetrik veya asimetrik halde konumlandırılmıştır. Animizm söz konusu olduğunda varlıklar arasında fiziksel farklılıklar mevcut ve bedenler benzeşmezken, natüralizmde bunun tam tersi şekilde varlıklar arasında fiziksel ortaklığın altı çizilir. Animist bireylerin taşıdıkları çarpıcı bedensel farklılıklar, kolektifte her daim süren, insan olmayanları da kuşatan toplumsallık sayesinde iletişimsel bir kopukluğun oluşmasına varmaz. Natüralist ontolojinin faillik pozisyonu mevzuunda üstlendiği ketum tavır ise bedensel süreklilik ile daimî bir hesaplaşma içindedir. Öte yandan fiziksel ve içsel sürekliliğin ikisinin de bulunduğu totemizme karşılık, analogide her iki sahada da süreksizlik hâkimdir.

¹⁸⁷ A.g.e., 110.

Büyük Sapmalar (birleştirme)		Küçük Sapmalar (simetri)	
* İçselliklerin benzerliği (ruhların sürekliliği)	<i>Animizm</i>	<i>Totemizm</i>	*İçselliklerin benzerliği (ruh-özlerinin özdeşliği ve bir sınıfın bir tipe uygunluğu)
*Fizikselliklerin farklılığı (biçimlerin görüş ayrılığına varacak süreksizliği)			*Fizikselliklerin benzerliği (töz ve davranışların özdeşliği)
*İçselliklerin farklılığı (Tinlerin süreksizliği)	<i>Natüralizm</i>	<i>Analoji</i>	*İçselliklerin farklılığı (Varolanların aşamalı süreksizliği)
*Fizikselliklerin benzerliği (maddenin sürekliliği)			*Fizikselliklerin farklılığı (Var olanların aşamalı süreksizliği)

Tablo 2, Varolanların İçsellik ve Fizikselliğe Göre Dağılımı (Descola, 2013, s.206)

Bu tanıma biçimlerine eşlik eden ilişki biçimleri ise *mübadele*, *predasyon*, *armağan*, *üretim*, *koruma* ve *aktarımdır*.¹⁸⁸ Dönüşümlülük bağlamında iki gruba ayrılacak ilişki modellerinin sayısı arttırılabilecekse de, Descola anahtar kavramları kullanmayı tercih etmiş görünür.

İlk grupta yer alan mübadele, predasyon ve armağanın belirgin özellikleri ilişki sürecinde tersine çevrilebilir olmalarıdır. Mübadelenin belirgin özelliği simetrik olması ve ilişki içinde birinden diğerine her aktarımın karşılığının bulunmasıyken, predasyon ve armağanda asimetri göze çarpmaktadır. “A kendiliği B kendiliğinin bir değerini aldığında (bu değer onun yaşamı, bedeni ya da içselliği olabilir) ve karşılığını

¹⁸⁸ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 272.

vermediğinde” oluşan negatif asimetric model predasyon örüntüsüdür. Bunun tersi biçimde B kendiliği, A kendiliğine bir değer verip (yaşamı, bedeni olabilir yine) karşılığını beklemediğinde pozitif asimetri olarak armağan söz konusudur.¹⁸⁹ Öte yandan ikinci grupta yer alan üretim, koruma ve aktarım sürecinde tek yönlü bir ilişki tesis edilmektedir.

Deneyimin farklı özelliklerini şematik biçimde inceleyebilmek için dört tanıma biçimine karşılık, altı ilişki ekolojisinin mümkün kıldığı yirmi dört kombinasyon gözden geçirilebilir. Ne var ki Descola'nın ifade ettiği gibi bazı kombinasyonlarla karşılaşmak imkânsız veya bilimkurgu gibi görünür.¹⁹⁰ Bu husus Ingold'un Descola'ya yönelttiği bir diğer eleştirisini değerlendirebileceğimiz bir fırsattır. Ingold, Descola'nın şu ifadesini “eğer antropolojinin *sağlam* bir bilimden ilham alması gerekiyorsa, bu disiplin için birer model oluşturdukları söylene de aralarındaki ilişki hiçbir zaman metafor eşiğini aşamayan biyoloji ve fizikten çok, kimyaya yönelmek gerekir” belki bir nebze basit bir şekilde yorumlamayı tercih etmiştir. Nitekim bu ifadede Ingold'un sorunlu bulduğu mesele antropolojinin kimyaya yakın bir menzilde konumlanmasıyken, dikkat çektiği husus pozitif bilimden faydalanması ve natüralizminin ifşa edilmesi olmuştur.¹⁹¹ Ne var ki Descola *biyoloji ve fizikten* ziyade kimyayı tercih etmiş, bu tercihte de insanların yeni bileşimler üretme ve değiştirme kapasitelerinin kimyasal süreçlere benzerlikleri olmuştur.¹⁹² Öte yandan üretme ve değiştirme kapasitesi mümkünken karşımıza mitoloji veya kurgunun çıkabilmesini sağlayan etmenler nelerdir? Sanırım Descola bize bunu açıklamak için bir fırsat sunuyor.

3.2. Tanıma Biçimleri

Bu bölümde yukarıda bahsi geçen, insan ve insan olmayanların birlikteliğine dair dört ontolojik şema ele alınmıştır. Neyin *kim* olarak değer gördüğü, ne ölçüde insan olmayanların kişi statüsüne sahip olduğu, bu mekanizmaların esnekliği gibi ölçütler ön planda tutulmuştur. Dikkat edildiğinde bu şemaların baskın olduğu kolektiflerde

¹⁸⁹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 273.

¹⁹⁰ A.g.e., 340.

¹⁹¹ Ingold (2016), *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture*, Anthropological Forum içinde, 5.

¹⁹² Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 340.

diğer şemalara özgü nitelik ve ilişkilere de rastlandığı fark edilecektir. Bu noktada çalışmanın gösterme gayreti içinde olduğu husus, tek bir ontolojinin zamandan ve mekândan bağımsız, evrensel bir koşul olmadığı da görülebilir.

3.2.1. Animizm

Animist özne her yerdedir: Öfkelenerek uçan rahatsız edilmiş kuşta, kuzey rüzgârında, tehditkâr ve boğuk sesler çıkararak çözülen buzullarda, kovalanan ve birdenbire geri dönerek avcıya meydan okuyan Kanada geyiğinde, hafif bir rüzgârın yapraklarını hışırdattığı tropikal bölgelerde yetişen büyük bir ağaçta, çürük bir dalın üstünde titreyerek kendini belli eden beceriksiz hayalette.¹⁹³

Geçtiğimiz yirmi yıl içinde animizm kavramı, antropoloji alanında yeniden değerlendirilmeye başlanmasıyla dikkat çeker. Bu yeni yaklaşımda animizm, sosyal evrimci, doğrusal bir bakış açısının getirdiği ilksel konumundan koparılıp, modern ontolojinin natüralist şemasının karşısına yerleştirilmiştir.¹⁹⁴ Özellikle doğa-kültür ikiliğine bir alternatif olarak sunulan animizm, Kartezyen objektif doğa ve sübjektif kültür ikililiğine karşıt bir pozisyonda, öznelarasılık (*intersubjectivity*) ve kişileştirilmiş evren modeliyle yer alır. Bu modelin modern ontolojiden farklılaştığı bir başka mühim nokta ise fiziksel nedenselliğin yerini, maksatlı (*intentional*) bir nedenselliğe bırakması, faillik rollerini bu çerçevede dağıtmasıdır.

Sir Edward Burnett Tylor'ın evrimci yaklaşımının katkılarıyla animizm uzun bir dönem boyunca, varılacak tek tanrılı toplumsallığın ilk aşamaları olarak değerlendirilmiştir.¹⁹⁵ Tylor'ın spekülatif animizm yorumlarına karşılık Irwing Hallowell'in 1960'larda Ojibwa kozmolojilerine yer verdiği çalışmasında, animizmin söz konusu yeniden değerlendirilmesinin ilk örneklerine rastlanır.¹⁹⁶ Ojibwa topluluğunun animist pratikleri tek tanrılı bir dine doğru evrilmenin ilk aşaması olarak değil, natüralizmden bağımsız, maksatlı failliğin etrafında şekillenen bir ontoloji olarak karşımıza çıkar. Fakat kavramın yeniden formüle edilmiş kapsayıcılığı ve

¹⁹³ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 248.

¹⁹⁴ Arhem (2016), *Southeast Asian Animism in Context*, Animism in Southeast Asia içinde.

¹⁹⁵ Bu meselede Tylor, sosyal Darwinist yaklaşımın Avrupa-merkezli bakış açısı neticesinde, batı toplumlarını en tepeye yerleştirirken, animist topluluklar dâhil diğerlerine daha aşağı kademeler kalmıştır. Paul-François Tremlett, Liam T. Sutherland ve Graham Harvey'e göre ise Tylor'ın sosyal Darwinciliği Herbert Spencer'in biyolojik ve sosyal evrimi çakıştırması gibi değil, tarihi entelektüel koşullarına bağlı değerlendirilmelidir. Daha detaylı değerlendirmeler için şuraya bakılabilir: Arhem (2016), *Southeast Asian Animism in Context*, Animism in Southeast Asia içinde.

¹⁹⁶ Hallowell (1960), *Ojibwa ontology, behavior and World view*, (der.) Culture and History: Essays in Honor of Paul Radin içinde.

anlamı Descola, Viveiros de Castro, Tim Ingold ve Nurit Bird- David'in 1990'lardaki çalışmalarına dayanır.¹⁹⁷ Animizmin yeni formülasyonunda Kaj Arhem'e göre iki ayrı hat takip edilebilir; Descola ve Castro'nun temsilcileri olduğu ilk hatta animizm yapısal nitelikleriyle değerlendirilirken, Ingold ve Bird-David'in dâhil edilebileceği ikinci hatta söz konusu olan fenomenolojik bir formülasyondur.¹⁹⁸

Descola, animizm kavramının tartışmaya açık olduğunu belirtse de, terimin etimolojisinin (anima) söz konusu toplumun öznellik ve kolektifliği ile ilgili önemli nitelikleri taşıdığı için tercih edilebileceğini ifade eder.¹⁹⁹ Animist bir toplum, varlıklar arasında fiziksel bir süreksizliğe eşlik eden, içsel bir süreklilikle tanımlanmaktadır. Bu konfigürasyon insanlarla insan olmayanlar arasında bilindik anlamdaki ayrışmanın kesinliğini sekteye uğratar. İnsan/kişi olmak sadece bir türe özgü faillik olmaktan çıkarak, jaguarlardan, yaban domuzlarına, bitkilere dek birçok varlık tarafından paylaşılan bir niteliğe dönüşür.

İçsellik, kültürel meziyet ve nitelikler varlıklar tarafından paylaşılmaktadır. Varlıklar arasındaki farklılaşma ise aşına olduğumuz bilinçlilikten ziyade vücutlarının eylem repertuarlarına dayanır. "İnsanların, hayvanların ve bitkilerin biçimleri fenomenolojiktir"²⁰⁰, bu sayede birbirlerinden ayrılırlarken, içsel, ortak bir töze sahiplerdir. Bu anlayışa göre insan ve insan olmayan arasındaki ayrımı mümkün kılan bedensel özelliklerdir, ruhun böyle bir işlevi yoktur.

Açuarlar, Kolombiya Amazonları'ndaki Makunalar, Vapués'ler Yukunalar, Peru Bölgesi, Chewonglr'lar başta olmak üzere, geniş bir coğrafyada benzer kozmolojiler söz konusudur.²⁰¹ Bu kozmolojilerde faillik farklı varlıklar arasında paylaşılsa da, belirli ölçütler çerçevesinde hiyerarşilerin olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Açuarlar için bu ölçüt hepsi "kişi" addedilmelerine rağmen, "bilgi değişimi" üzerinden belirlenir.²⁰² Bilgi değişimini mümkün kılan dil yetkinliği sayesinde kişiler arasında hiyerarşik derecelenmeler oluşmuştur. Hiyerarşinin en tepesinde Açuarlar yer alırken, anlaşmazlıklar her daim ihtimal dâhilinde olsa da iletişim kurabildikleri diğer kabileler, İspanyolca konuşan beyazlar benzer dil donanımları sayesinde üst

¹⁹⁷ Arhem (2016), *Southeast Asian Animism in Context*, Animism in Southeast Asia içinde, 6.

¹⁹⁸ A.g.e. s. 7

¹⁹⁹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 117.

²⁰⁰ A.g.e., 119.

²⁰¹ Viveiros de Castro (1992), *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity*, An Amazonian Society içinde.

²⁰² Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 12.

katmanlarda yer alır. Aslında dil meziyetleri kolektif içinde diğer canlıları da dâhil edebilme imkânına evrilmesiyle başka bir seviyeye taşınır. Zira dile hâkimiyet, Açırlar için önemlidir ve kolektifin içinde dile hâkim *mükemmel kişiler* (penke aents), insan dili dışında iletişim kuran varlıkların dillerini de tercüme becerisine sahiptir. Ruhları olduğu, başka bir ifadeyle içsel sürekliliği paylaştıkları sürece insan olmayan varlıkların büyümlü sözleri (anent) anlaşılabilir, bir diyalog tesis edilebilir. Fakat bu diyalogun farklı bir semiyotik olduğunun altını çizmek gerekir. Mükemmel kişilerin iletişime geçtiği varlıklar, gündelik hayatın akışı içinde cevap vermez, daha ziyade rüyalarda veya halüsinasyonların etkisi altında kendilerini ifade ederler.

Buna karşın Makunalar'da daha esnek bir kişi kategorisiyle karşılaşılmaktadır. Açırlar'dan farklı olarak bu toplulukta insan olmayan varlıkların, insani toplumsallıkları paylaştıkları kabul edilir. "Hayvanların görünen biçimi aslında bir kılık değiştirmeden başka bir şey değildir. Evlerine döndüklerinde görünüşlerinden kurtulurlar, yeniden tüylerini ve tören süslerini takarlar".²⁰³ Güney Amerika'da başka örneklerle çeşitlense de Descola'nın altını çizdiği husus kendiliklerin *birleştirici ilkelerle* canlılar arasında ortak bir toplumsallık etrafında örgütlenmesidir. Hiyerarşinin daha görünür olduğu Açırlar örneği üzerinden gidildiğinde, izole yaşamlarıyla piramidin alt tabakalarında yer alan, ormanlarda iletişimden uzak yaşayan canlılar hala kişi olarak değerlendirilir. Çünkü nihayetinde bu canlılar kolektifin içinde oldukça önemli sorumluluklara sahip şamanlara yakındır ve gerekli durumlarda iş birliği veya yardıma yetişeceklerdir.²⁰⁴ Fakat böylesine bir toplumsallığın paylaşılmasının önemli etik ve pratik bir sonucu vardır; bir insanın insan olmayana muamelesinin ne şekilde olduğunun karşısındaki tarafından anlaşılacağına inanılmaktadır. Eğer insan olmayana karşı tavır kötüyse, benzer muameleyle karşılaşılacağı kabul edilir.²⁰⁵ Bu sebeple av gibi olabildiğince hassas ve şiddetli durumlarda veya yaşanan bölgenin düzenlenmesi gibi gayet gündelik süreçlerde insan olmayanlara karşı azami ihtimam gösterilmeye çalışılır.

Tüm bunlarla beraber iletişime geçmeyen varlıklar da söz konusudur. Fakat içsel sürekliliğin tamamen kapsayıcı olmaması, toplumsal örgütlenmelerin dışında bırakılan varlıkların mevcudiyeti, modern ontolojinin doğa-kültür ikiliğine paralel bir

²⁰³ A.g.e., 14.

²⁰⁴ A.g.e., 12.

²⁰⁵ A.g.e., 208.

yapılanma değildir. Bahsedilen örneklerde görüldüğü gibi insana (burada *kişilere*) ait özelliklerin hayvanlar ve bitkiler tarafından paylaşılmasının yanı sıra, tasnifin esnekliği ikililik addetmeyi engeller. Kendilikler özlerden ziyade bedensel metabolizmaların gereklilikleri ve birbirleri karşısındaki pozisyonlarına göre biçimlenir.²⁰⁶ Cinsel kimlikler, dostluk, düşmanlık gibi toplumsal durumların kategorizasyonunda hayvanlar ve bitkiler doğrudan sürece müdahildir. Viveiros de Castro tarafından “perspektivizm” olarak adlandırılan yaklaşıma göre, animist kozmolojilerde sabit türlerden ziyade belirli *konumlara* göre ilişkiler tesis edilir.²⁰⁷

3.2.1.1. Perspektivizm

Animist kolektiflerin faillik mevkiini birçok varlıkla paylaşmalarının arkasında yatan belirleyici ve bilindik ikililiklerden ayırıştırıcı etmenlerden biri varlıklar arasında dönüşümlerin mümkün olduğuna dair ontolojileridir. İnsandan hayvana veya tersi bir süreç animist toplumların ortak özelliklerinden biri addedilir.²⁰⁸ Hayvanların fiziksel mevcudiyetlerinin getirdiği türlerine özgü nitelikleri içsel süreklilik sayesinde dönüşüm gösterebilir.²⁰⁹ Dönüşüm deneyimlerinin aktarıldığı mitolojilere sahip topluluklarda bir insan olmayan hayvanın, kabuğundan sıyrılıp insani özelliklerini açığa serdiği bu türden etkileşimlerde dikkat çeken noktalardan biri mitolojilerin geçmişten gelen kurucu hikâyeye vasıflarının ötesine taşınmış olmalarıdır. Mitlerde yer alan varlıkların nitelikleri biçimsel veya davranışsal olarak bugünün insanlar arası topluluklarında karşılaşılan niteliklerinden pek ayrılmamış, karşılıklı iletişimin bağları korunmaya devam edilmiştir.²¹⁰ Modern ontolojinin aşına olduğu mitolojiden farklı olarak söz konusu olan insanın hayvandan farklılaşması değildir. Daha ziyade insan ve insan olmayan için ortak koşul insanlıktır.²¹¹ O halde mitik ayrılık kültürün doğadan

²⁰⁶ A.g.e., 15.

²⁰⁷ Viveiros de Castro (1996), *Images of Nature and Society in Amazonian*, *Ethnology Annual Review of Anthropology*, Vol. 25 içinde, 117; Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 16; 125.

²⁰⁸ Bu konuda daha detaylı bilgi için şuralara bakılabilir: Kutup Bölgesi toplulukları için Ingold (2000), *Totemism, Animism and the Depiction of Animals*, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* içinde, 181-207. Güney Amerika'daki topluluklar için bkz. Howell (1996), *Nature in Culture or Culture in Nature*, *Chewong ideas of Humans and other Species*, *Nature and Society Anthropological Perspectives* içinde, 127-144.

²⁰⁹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 122.

²¹⁰ Viveiros de Castro (1998) *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3 içinde 471.

²¹¹ A.g.e., 472.

ayrılması değil, doğanın kültürden farklılaşmasıdır.²¹² Bu sayede mitlerdeki kahramanlar kendilerine atfedilen nitelikleri kazandıkları ve hikâyelerinin tamamlandığı anlatıların ötesinde gündelik hayatın içinde etkilerini sürdürmektedirler. Descola'nın aktardığı örneklerden biri olan Jivarolar'da bitkilerin yaratıcısı olan *Nunki* yaratım eyleminin ardından bahçelerde varlığını sürdürmeye devam eder ve kimi zaman dostça kimi zaman düşmanca ilişkiler ağına dâhil olabilir.²¹³

Öte yandan dönüşümden kasıt metamorfozdan ziyade anamorfozdur. Başka bir ifadeyle optik araçlar sayesinde bakış açısının değiştirilip, mevcut varlığın başka boyutlarının kavranabilmesidir. Her varlık fiziksel mevcudiyetinin dayatmış olduğu bakış açısından kurtulur, karşısındaki varlığın niteliklerini bizzat o olarak kavramaya çalışır. Çünkü varlıklar arasında içsel süreklilik söz konusuysa, farklılığı mümkün kılan fiziksel varlık ve bu fizikselliğin örmüş olduğu bariyer aşılabılır. Ancak animist topluluklarda cemaatleşmenin belirli faaliyetler etrafında gruplaştığı görülür. Başka bir deyişle dilde olduğu gibi dönüşümde de sonsuz bir esneklik söz konusu değildir. Hayvandan insana veya tam tersi bir dönüşüm animist kolektiflerinin değişmezlerinden biriyken, bitki ve insan arasında böyle bir dönüşüm az, insanlar arası dönüşüm ise kesinlikle izine rastlanmayan bir modeldir.²¹⁴

Burada insan olmayandan insana²¹⁵ ve insandan insan olmayana²¹⁶ geçiş arasındaki farka bakmak önem taşır. İlkinde söz konusu olan hayvanın insanla paylaştığı içsel sürekliliğin gözler önüne serilmesiyle, ikincisinde aslında bize tanıdık gelen bir güç göstergesi bazı farklılıklarla yer almaktadır. Topluluğun şaman, büyücü gibi iletişim becerileriyle öne çıkan bireyleri diğer hayvanlar ile kurabildikleri iletişimin etkisiyle hayvan bedenini ihtiyaç duydukları hallerde kullanacakları bir araç olarak işe koşar. Farklı bedenler arasındaki ilişki veya buna bağlı iletişim esnasında insan ve insan olmayanlar arasında metaforik anlamlarından taşan bedensel bir performans da sürecin eşlikçisidir. İnsanlara insan olmayanların *kıyafetleri* içinde eşit bir pozisyon tesis edilmekte, bu sayede başka fiziksellikler arasında rahatça seyahat edilebilmektedir.²¹⁷ Bu durumun mümkün olmasını sağlayan bir kez daha varlıklar

²¹² Levi-Strauss (1985) *La potiere jalouse*.

²¹³ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 123.

²¹⁴ A.g.e., 123.

²¹⁵ Ingold (2000), *Totemism, Animism and the Depiction of Animals, The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* içinde, 181-207.

²¹⁶ Howell, Singe (1994). *Singing to the Spirits and Praying to the Ancestors: A Comparative Study of Chewong and Lio Invocations*, *L'Homme*, 34(132) içinde, 15-34.

²¹⁷ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 124.

arasında paylaşılan kültürel ve sembolik ortaklıklardır. Örneğin “Makunalar için hayvan toplulukları insan topluluklarıyla aynı ilkelere göre örgütlenmişlerdir, [...], her hayvan türü kendi topluluğunun kendi kültürünün, kendi bilgilerinin, kendi gelenek göreneklerinin ve maddi varlıklarının bulunduğunu söylerler”.²¹⁸

Öte yandan oldukça meşakkatli bu dönüşüm her zaman gerçekleşen veya sergilenen bir performans değildir. Ritüelin, seremoninin yapılması için belirli ihtiyaçların şekillenmesi gereklidir. Zira topluluk içinde, topluluğun eski düzenine geri dönememe tehlikesi de bulunmaktadır. Descola bu zorluklara ve büyük risklerine rağmen neden ve nasıl böyle bir dönüşümün tercih edildiğine yönelik soruşturmanın aynı zamanda özneler arası ilişkinin niteliklerine de temas edeceğinin altını çizer. İnsanlardan, insan olmayana geçişlerin güç ile doğrudan bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda, şamanın (veya genel olarak toplulukta ritüeli yönlendiren etkin kişinin), gizli içselliklerine temas edeceği varlıkla ilişkisinde av-avcı pozisyonları görünür kılınmaktadır. Böylesine bir ilişkide pozisyonlar arasında türleri aşan bir paralellik söz konusudur. Bu minvalde genel animist ontoloji içinde yaygın olarak türler arasındaki ilişki ortakyaşam ve rekabet çerçevesinde şekillenmektedir. Örneğin Yagualar’da (Peru Amazonları) tür içi kategorizasyonda yakınlık dereceleri “dostluk” ve “düşmanlık” bağlarına istinaden gelişmiş bir birliktelik olarak karşımıza çıkar.²¹⁹ Böylesine bir kategorizasyonda esneklik bitkileri kapsayacak ölçüde genişlemiş, bitkilerin zehirli veya zehirsiz olmasına bağlı biçimde dost-düşman birliktelikleri gerek yabancı, gerek evcilleştirilmiş bitkilere atfedilmiştir. Bu kategorizasyonda dikkat çeken varlıkların “özlerinden” ziyade, ağırlıklı olarak beslenme rejimlerinin merkezde olduğu, birbirleri karşısındaki görelî pozisyonlarının öne çıkarılmasıdır.²²⁰ Bir başka deyişle varlıklar soyut özleriyle değil, ilişkileri içinde değerlendirilmekte, kimi zaman av, kimi zaman avcıya evrilmektedir.

Perspektivizm birçok doğa deneyiminin birbirini yanlışlamadan birlikte var olabileceklerini belirtirken, insanlara diğerlerine tepeden bakma hakkı tanımaz. Amerika yerlilerinin düşüncesi, hareketsiz bir doğa temeli üstünde bir yığın kültürel farklılık ortaya koyan modern düalizmin tersine, bütün kozmosa aynı kültürel düzenin can verdiğini öne sürer ve bu kültürel

²¹⁸ A.g.e., 125.

²¹⁹ Chamueil (1992) *L'oncle et le Neveu. La parenté du vivant chez les Yagua*, Journal de la Societé des Américantés no. 78(2), 25-37.

²²⁰ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 15.

düzeni çeşitlendiren de, birbirlerini farklı biçimde ele alma biçimlerine heterojen doğaldır. Dolayısıyla dünyadaki kendiliklerin ortak referansı tür olarak insan değil koşul olarak insandır.²²¹

Perspektiflerin heterojenliği çerçevesinde “koşul olarak insan” pozisyonuna sahip canlıların adlandırılma biçimleri de bu argümanı destekler niteliktedir.²²² Castro’nun Amerika yerlilerinin tercih ettikleri adlandırma süreçlerinde insan varlıkları, “kimseler” ya da “kişiler” biçiminde ifade etmeleri pragmatik bir işaret gibi görünür.²²³ Ontolojik bir yarılardan ziyade, faillik niteliklerinin paylaşılmasına gönderme yapan perspektivizm kavramı çerçevesinde bir ruhu olan ve bir perspektife sahip olan tüm varlıklar kişi olarak geçer, bu sayede kişi ifadesi bir zamire gönderme yapar.²²⁴ Koşul olarak insanlık etrafında bir araya gelen varlıkların hepsi referans oluşturabilen bir perspektife sahip sayılır, bedensel farklılıklardan kaynaklanan ayrımlara rağmen hayatın sürdürülmesi için aynı değerler gözetilir. Bu ortak yaşamsal değerlerin peşinden gitme biçimlerinin bedensel niteliklere göre değişkenlik göstermesi “maddi dünyanın farklı temsillerinin geliştiği bir görelilik de değildir”.²²⁵ Bu bağlamda Uexküll’ün *Umwelt* kavramı perspektivizmi anlamak için işlevsel olabilir. Bu tezde daha detaylı biçimde üçüncü bölümde yer verilecek olan *Umwelt*, canlıların bedensel kapasiteleri ve yaşadığı ortamın özelliklerinin birbirlerini tamamlamaları üzerine kuruludur. Her canlı çevresindeki sonsuz uyarana karşı, vücudunun zorunluluklarına istinaden bir karşılık geliştirmiştir. Bazı canlılar için görme duyusu hiçbir şey ifade etmezken, sıcaklık veya koku, algılama ve tepki gösterme mekanizmalarını harekete geçirebilir. Bu algısal ve edimsel döngü içinde canlının pozisyonu değişkenlik gösterse de düetvari bir birliktelik söz konusudur ve basitçe özne-nesne ilişkisinden ziyade öznelerarası bir ilişkisellik tesis edilmektedir. Perspektivizm için de bu tip bir karşılıklılık söz konusudur. Bir kez daha dikkat edilmesi gereken hususlardan biri görelilikten ziyade ilişkiselliğin ön planda olmasıdır. Castro’nun vurguladığı üzere:

Hayvanlar ve ruhlar kendilerini insan olarak görmekte; kendi evlerinde veya köylerinde, kültürel olarak kendi alışkanlık ve vasıflarını

²²¹ A.g.e., 16.

²²² Descola, (1986) *La Nature domestique, Symbolisme et Praxis dans l’écologie des Achuar*, 120.

²²³ Viveiros de Castro (1998), *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3 içinde, 470.

²²⁴ A.g.e.

²²⁵ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 126.

deneyimlediklerinde, kendilerini antropomorfik varlıklar olarak algırlar. Yiyeceklerini insan yiyecekleri gibi görürler (jaguar kanı manyok birası olarak, akbabalar çürümüş etteki kurtçukları ızgara balık olarak görür).²²⁶

Castro ve Descola'nın merkezde perspektif ile ele aldıkları animizmin bu özelliğini modern ontoloji içinde fabllara benzetmek ilk bakışta mümkün görünse de temelde önemli bir ayrım bulunur. Bilindiği gibi fabllarda insan olmayan varlıklar, insani toplumsallıklar ile donatılmış, ilişkiler olabildiğince antropomorfik hale getirilmiştir. Ne var ki fabllarda didaktik bir öğenin öne çıktığı göz ardı edilmemelidir. Fablların temel gayesi insana dair normatif ilişkiler ağını dile getirmek ve kurallara uyulmadığı takdirde neler olabileceği ile ilgili ders vermektir. Bu çerçevede fabllarda insan olmayana yönelik nitelikler önemsizdir, söz konusu olan ahlaki kabullerin ifadesidir. Buna karşılık perspektivizmin hâkim olduğu animist mitolojilerde insan olmayanların insani vasıfları (örneğin çobanaldatan kuşunun yemek pişirir, sinekkuşunun bahçeleri talan eder şekilde betimlenmesi) dönüşecekleri varlığın özelliklerine dayanmaktadır.²²⁷ Bu bakış açısıyla animist mitolojiler kültürel sürekliliğin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bir nebze karikatür olacaksa da, modern ontoloji için insan ve insan olmayanların doğaları ortak, kültürel bir ayrışma söz konusuysen, animist mitolojide kültürel bir süreklilik doğaların ayrışmasıyla neticelenmektedir.

3.2.1.2. Predasyon

Perspektivizmin ilişkisellik bağlamında canlıların pozisyonlarını dönüştürdüğü en önemli deneyimlerden bir tanesi avcılıktır. Animist toplulukların çoğunda beslenme rejimleri öncelikle avcılık- toplayıcılığa dayansa ve gıda erişimi olarak evcilleştirmeye pek fazla rastlanmasa da bu konuda ender bazı örnekler bulunmaktadır. Arhem'in hâkim animist örüntüye karşılık Güneydoğu Asya animist kolektiflerinden örneklere yer verdiği çalışmasına göre, semavi dinlerle karşılaşmanın ve baskı altında kalmalarının da etkisiyle bu bölgede hayvanların evcilleştirilmesine rastlanır.²²⁸ Fakat

²²⁶ Viveiros de Castro (1998) *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, No. 3 içinde 470.

²²⁷ Descola (2013) *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 119.

²²⁸ Arhem (2016), *Southeast Asian Animism: A Dialogue with Amerindian Perspectivism*, Animism in Southeast Asia içinde, 281.

Castro'nun belirttiği üzere aslında animist kozmolojilerin hipostazlarından biri predasyona yaslanmaktadır ve evcilleştirme oldukça nadir bir fenomendir.²²⁹

Castro'ya göre animist kolektiflerin şamanistik ritüelleri ve perpektif değişiklikleri öncelikle avcılık pozisyonlarının belirlenmesinde etkilidir. Bilhassa daha yalıtılmış kolektiflerin bulunduğu Amazonlar'da av ve avcı arasındaki ilişki her zaman dönüşümlülük üzerine kurulmuştur; avcı bir adım sonra av haline gelebilir. Bu yaklaşımın hem kaynağı hem de pekiştiricisi olan insan ve insan olmayanların paylaştıkları kültürel ortaklık, beslenme rejimlerinde de varlığını sürdürmektedir.

Varlıklar arasında tüketme üzerinden ilerleyen bir ilişki düşünölmeye çalışıldığında Thomas Hobbes'un toplumsal sözleşmeciliğinin temelinde yatan "şiddete eğilimli" insan tahayyülüyle karşı karşıya gelmek kaçınılmazdır. Bu kabulü ispat etme gayretinde, insanı genetik olarak en yakın akrabalarından biri olan şempanzelerle yürütölen çalışmaların yanında, antropolojinin sunduğu değişik insan kolektiflerinde savaşçılığın tekrar ettiğı örneklere sıkça rastlanmaktadır.

Animist topluluklardaki avcılığı *doğal* bir şiddet eğilimi olarak görmek konusunda ısrar edenler olabilir. Ne var ki Descola ve Castro'nun sunduğu perspektifte predasyon kendiliğın devam etmesi için gereken koşullardan biri olarak karşımıza çıkar.²³⁰ Amazon bölgesindeki kolektiflerin çoğunda hem savaş ritüellerinde, hem de gündelik hayatın dokusunda kazanmış şiddet repertuarı karakteristik bir ethos, filogenetik bir özellik olarak değerlendirilebilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus Descola'nın filogenetik özellik olarak atfettiğı unsurların *doğal bir kötölük* şiarı olmadığıdır. Descola'ya göre birlikte yaşamının (simbiyotik yaşam) zorunluluğu içinde animist topluluklar başkallığı içselleştirmek için paradoksal bir yol izlemektedirler.²³¹

Gerçekten de kendim olmam için bir başkasını ele geçirmem ve onu kendimle bütünleştirmem gerekir. Bunun yolu savaş, av, gerçek ya da mecazi anlamda yamyamlık, kadın ve çocuk kaçırma olabilir, şiddetin

²²⁹ Viveiros de Castro (1998), Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, No. 3 içinde 471.

²³⁰ Descola'nın Hobbes'un görüşleri konusunda çekinceli olduğı husus, şiddetin daha çok doğmakta olan bir pazar ekonomisi içinde rekabete indirgenmesi gibi görünmektedir. Asimetrik güç ilişkilerinin yaygınlığına vurgu yaparak bu durumun burjuva toplumuna özgü olmadığını vurgular. Fakat örneğın asimetrik güç ilişkisinde jaguarın en üste yer alan bir avcı olarak pozisyonlanmasında ihtimam gösterilmesi gereken bir farklılık vardır.

²³¹ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 279.

sembolik düzeyde kaldığı ideallerle kurulan bir dolayımından gelen incelikler de olabilir. Predasyon vahşetin azgın bir şekilde yansması değildir, kolektif erdem mertebesine yükseltilmiş bir ölüm itkisi ya da ne olduğu belli olmayan bir ötekini insanlık dışına atma girişimi de değildir; bu ötekinin bedeni, kimliği, benimle ilgili görüş ve düşüncesi olmadan eksik kalacağımı kabul etmektir. Söz konusu olan bazı etnologların fantazmalarını Amerika yerlilerine yansıtarak sorumluluğunu taşıdıkları karmaşık bir şiddet övgüsü değil, bazı kolektiflere özgü metafizik bir tavidir.²³²

Baskın bir ilişki şeması haline dönüşmüş predasyon örneği için animist Jivaro kabilelerine bakmak fikir verebilir. Şimdiye dek sıkça ismi geçen Açuvarların da dâhil olduğu Jivaro kabileleri²³³ yirminci yüzyılın ikinci yarısına dek savaşlarıyla ün salmışlardır.²³⁴ Daha önceden nadiren de olsa etkileşim halinde olan topluluğun başta Ekuador hükümetinin ve misyonerlerinin artan etkisine bağlı olarak kullanılan aletlerin ve savaş taktiklerinin değişiklik göstermesine istinaden üç dönem halinde incelenebilecek savaş durumlarını,²³⁵ genel bir dayanışma olarak yorumlamak da mümkündür.²³⁶ Nitekim uzun süren savaş durumlarının ardından toplumsal birliktelik dağılmıyor, aksine bireyin kendi varlığını, kimliğini edinmesine katkı sağlıyor görünmektedir.²³⁷

²³² A.g.e., 280.

²³³ Aslında Jivaro'nun hangi grupları kapsadığı ile ilgili bazı tartışmalar mevcuttur. Bazı antropologlar için kavram linguistik ve kültürel olarak birbirlerine bağlı Açuvarlar, Şuarlar, Aguaruna ve Huambisalar'ı içerirken (bkz. Descola (1993), *Les Affinités selectives: Alliance, guerre et predations dans l'ensemble Jivaro*, L'Homme içinde, 171-90, Steel (1999) *Trade Goods and Jivaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978*. Ethnohistory içinde 46(4), 745-776) Jivaro'yu sadece Şuarlar'a referansla kullananlar da vardır Harner (1972), *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*.

²³⁴ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 294.

²³⁵ Daniel Steel'in 1850 – 1957 yılları arasında oldukça şiddetli ve yoğun geçen, 1960'lardan itibaren hükümetin ve misyonerlerin pasifize etmesiyle baskılanan kabile içi ve kabileler arası savaş durumuna yönelik detaylı incelemesi için şuraya bakılabilir: Steel (1999), *Trade Goods and Jivaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978*. Ethnohistory içinde 46(4), 745-776. Steel'e göre dış dünyadan gelen malzeme ve hastalıklar da bu süreci değişikliğe uğratmıştır. Nitekim “beyaz adam”dan alınan ürünlerin teknik etkisi/katkısı dışında bizzat ticareti ve bağlantıyı korumak için daha “medeni ve hristiyan” görünmek için yöntemsel olarak tercih edilen taktik değişikliği fark edilmektedir. Ayrıca önceden daha sık konuşlanan yaşam alanları salgın hastalıkların etkisiyle mesafelenmeye başlamıştır. Head-hunting ile söz konusu şiddet ününü kazanmış olsalar da özellikle 1940'lardan sonra bu pratiğin azaldığı görülmektedir. 1964'te Şuarlar'ın mülkiyet hakkı edinebilmeleri için gerekli yasal mevzuatla kurulan *Federacion de Centros Shuar*'da da misyonerlerin etkisi bulunmaktadır. Federasyona bağlı okul, klinik, şapel bulunan *centros* adındaki ufak yönetim birimlerinin yönetimi de hiyerarşiktir. Batıya özgü benzer örgütlenmeyle 1970'lerden itibaren Açuvarlar'da da karşılaşılmaktadır

²³⁶Taylor (1993), *The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan Societies*, *Social Science*, no.22 (3) içinde, 331-353

²³⁷ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 295.

Tsantsa ritüeli olarak bilinen performanslar 1960'lara dek kimliğin aktarılması, üretilmesi sürecinde Jivaro kabileleri arasında oldukça yaygındır. Açuarlar dışında bütün kabilelerde rastlanmasıyla beraber, arkeolojik kalıntılar prehistorik dönemde daha yaygın olma ihtimaline de işaret eder.²³⁸ Bilhassa 1850'lerde oldukça dikkat çeken bu ritüel, 1960'lara geldiği Hıristiyanlığın bölgedeki hakimiyetinin artmasıyla azalmıştır.²³⁹ Kabileler arası öç alma kaynaklı şiddet faaliyetlerinden farklı olarak *tsantsa*'da vücuttan ayrılan başlar kısa süre içinde fizyolojik özelliklerinden arındırılırlar. Kafatasının derisinden ayrılması, bir süre kaynatılması, odun kömürüyle karartılması ve dokularının kurutulması ve ortalama boyutlarının bir yumruk kadar kalması özel bir kişiden anonim bir varlığa geçişini gösterir. Jivaro kabilelerinde kolektife dair unsurlar, kişiliğin temelini oluşturduğu için olabildiği kadar bu özelliklerden yalıtılmak, başka bir ifadeyle kişiliksizleştirmek gayreti güdülmektedir. Nitekim bu sebeple kişinin kolektifin parçası olmasını sağlayan bedensel ve duyuşsal özelliklerinin gözlerinin, ağızlarının dikilmesi²⁴⁰ vasıtasıyla mühürlendiği ve sonlandırıldığı görülmektedir. Yine bu sebeple yüzde herhangi bir etnik işaret bırakılmamaktadır²⁴¹.

Descola'ya göre *tsantsa* sembolik doğurma olayının *bütün* rolünü üstlenir.²⁴² Ritüele özgü teknik faaliyetin neticesinde bir yıla kadar yararlanılan objeler, kişiliksizleştirilmeleri sayesinde yeni doğacak çocuk için ihtiyaç duyulan her şeye dönüşebilir. *Tsantsa* 'ları virtüel bir yaşam sembolü olarak adlandırmak mümkündür. Topluluğun ataerkil yanı da yine *tsantsaların* erkek üyeler tarafından sağlanmasına dayandırılır.

²³⁸ Harner (2005), *Shrunken Heads: Tsantsa Trophies and Huan Exotica* by James L Castner Review, *American Anthropologist*, New Series, 144-145.

²³⁹ Puiu (2020), *The gruesome practice of shrinking human heads* Erişim Tarihi: <https://www.zmescience.com/science/head-shrinking-tsantsa-05244/>

Viktoryen koleksiyonerlerin arzu nesnelere haline gelen bu ritüel objesinin ticari versiyonları da bulunmaktadır. Bilhassa 1800'lerin ikinci yarısından itibaren artan talebe karşılık, bölgede bulunan, tıbbi donanıma erişimi olan yabancılar (cenaze teknisyeni veya taksidermist gibi) tarafından üretilmeye başlanmıştır. Üretilen *ticari tsantsa* ve *ritüelistik tsantsa* arasında ise farklar mevcuttur. Bu farklılıklar üzerine yapılan şu çalışma aracılığıyla Jivaro kabilelerinin *tsantsa* hususunda nelere dikkat ettiği daha iyi anlaşılabilir: Houlton ve Wilkinson (2018), *Facial preservation following extreme mummification: Shrunken head*, *Forensic Science International*, 286 içinde, 31-41

²⁴⁰ Duyu organlarının çoğunlukla lif veya çivilerle mühürlenmesine rağmen, kulakların olduğu gibi korunduğu görünmektedir.

²⁴¹ Charlier vd. (2012), *Shrunken head (tsantsa): A complete forensic analysis procedure*, *Forensic Science International*, Volume 222, Issues 1-3 içinde, 399

²⁴² Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 297.

Öte yandan savaşın kolektifteki yaşamın özüne dair güçlü pozisyonu sadece *tsantsa* aracılığıyla kimlik edinme süreçleriyle sınırlı değildir. Jivarolar için erkeklerin bireysel kaderini doğrudan etkileyen savaşçı niteliklerinin tamamlayıcılarından biri, yaşamlarının erken dönemlerinden itibaren *arutam* adı verilen bir tinle kurdukları ilişkidir. *Arutam* ile iletişime geçebilmeleri için uyguladıkları sıkı perhizler sonucu (nikotin ve halüsinojen maddelerdir) karşılaştıkları ilk korkunç anda tinin kendini gösterdiği varlık, erkeğin onunla özdeşleşeceği motife dönüşmektedir. Bu özdeşliği sürdürmek için ilk görünüm neyse, kişi o varlığa özgün bir biçimde yüzünü boyar.²⁴³ Savaşçı, arutamla özdeşleştiği zaman ondan güç ve cesaret alarak, bedenini unutarak tüm varlığını predasyon eylemine yatırır. Fakat *arutam* her zaman savaşçıyla bütünleşmiş halde değildir; başarılı bir öldürme faaliyetinin ardından kişiyi terk eder ve kişi onunla yeniden birleşmek için çaba sarf etmelidir. Bilhassa gerek kimlik kazanmak gerek kendi olabilmek için başka bedenleri ele geçirmek zorunda olan Jivarolar için *arutam* nerdeyse zorunluluktur.

Savaşın ve şiddetin kurucu öğeler olarak derine nüfus ettiği bu animist topluluk için, yukarıda bahsi geçen insan olmayanlarla birliktelikte perspektivizmin av-avcı üzerinden ilerleyen varlığı daha da görünür olmaktadır. Zira akrabalık ve soy ilişkileri dâhil edilerek kişi addedilen insan olmayan varlıkların bu şiddetli ilişkiler içinde yeri de av-avcı bağlamında değerlendirilmektedir. Avlanan hayvan herhangi bir mübadele ağına dâhil edilmez, ancak avın çok önemli olduğu topluluklarda görüldüğü gibi gereğinden fazla uygulanan avcılık *bir kaza* ile cezalandırılır. Fakat bu ceza yine bir mübadele değil *hybris*'in cezalandırılmasıdır.²⁴⁴ Bitkiler de bu ilişkinin içine dâhildir. Örneğin bölgesel olarak yaygın şekilde bulunan manyok bitkisi ile ilişkinin derinlerinde predasyon kabulüne rastlanmaktadır. Zira manyok bitkisine dokunulduğu zaman bitkinin kan emdiği üzerine kurulan bir inanış hâkimdir, hatta küçük çocukların ölüm sebebinin genellikle manyok bitkisi tarafından kanlarının emilmesi olduğu kabul edilmektedir. Buna engel olmak için kadınlar *anent* (büyülü sözler) söylemektedirler. Descola şöyle der: “Hayırlı ve yararlı bir iş olarak görülen bahçıvanlık, aslında insan olan ve olmayan arasında ölümüne bir rekabet gerektirir: Kadınların etleri tüketilecek olan ve buna karşılık temas ettikleri insan yavrularının kanını emmeyecek olan yavru bitkiler *üretip* büyüttükleri bir faaliyet”.²⁴⁵ Burada tercih edilen sözcük *üretmek* olsa

²⁴³ A.g.e., 298.

²⁴⁴ A.g.e., 299.

²⁴⁵ A.g.e., 299.

da aslında insan olmayanlarla predasyon temelli ilişkide söz konusu olan daha ziyade yönlendirebilme kabiliyetidir.

Animist kolektiflere dair etnografilerde sık sık kullanılan bir tabir olan üretmek kelimesi yanlış yönlendirme ve kolektifin özgül niteliklerini gözden kaçırma riski taşır. Beslenme rejimlerinin parçaları olan bitki ve hayvanlarla ilişki, varlığın maddi özelliklerinden ayrıştırılıp tamamen tüketim ürünü haline getirilmelerinden bütünüyle farklıdır. Bu minvalde “tarım ürünü” veya “av ürünü” olarak nitelendirmek de mümkün değildir.²⁴⁶ Yetiştirilen bitkiler (manyok bitkisinde de olduğu gibi) paylaşılan ruhani ortaklık sayesinde büyümlü sözlerle yönlendirilir. Bu sayede büyümesi, gelişmesi desteklenir, bir nevi akrabalık ilişkilerindekine benzer bir bakım üstlenilir.²⁴⁷ Keza avlanan hayvanlarla da kurulan ilişkide de böyle bir manipülasyon gözlenmektedir; avlanacak hayvan temkinli davranışlarla veya oyunvari performanslarla ikna edilir.

3.2.1.3. Mübadele

Predasyonun bu kadar baskın şekilde görüldüğü Jivarolara neredeyse zıt bir ilişki biçimi Kolombiya Amazonu Tukanoları’nda görülmektedir. Makuna, Desana, Tatuya, Barasana, Siona, Sekoya gibi Tukano dil ailesine mensup kolektiflerin yer aldığı grup, Jivarolar ile benzer çevre koşullarında yaşamalarına rağmen, protein kaynakları avcılıktan ziyade balıkçılıktır.²⁴⁸ Öte yandan Tukanolar da Jivarolar’da olduğu gibi animist ontolojinin sunduğu algılama biçimine riayet ederek, bitki ve hayvanları da “kişiler” (*masa*) olarak görmekte dirler.

Döngüsel zamanın insan davranışları için model olduğu Desana’larda mübadeleye rastlanması şaşırtıcı değildir. George Reichel-Dolmatoff’un Tukano kolektifleri üzerine olan çalışmasında yer verdiği üzere, gökyüzü cisimlerinin hareket motifleri insanlar üzerinde doğrudan belirleyici olmuş görünür.²⁴⁹ En merkeze yerleştirilen Güneş’in, doğal kaynakların düzenlenmesine doğrudan etki ettiği mevsimsel döngüler doksan günlük dört ayrı periyoddan oluşmaktadır. Güneş’in dışında Samanyolu’nun her zaman mevcut cisimleri, kolektif için düzeni ve organizasyonu temsil eder. Sadece

²⁴⁶ Descola,(1986), La Nature domestique, Symbolisme et praxis dans l’ecologie des Achuar, 5. Bölüm

²⁴⁷ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 283.

²⁴⁸ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 301.

²⁴⁹ Reichel-Dolmatoff (1982), Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia, Annals of the New York Academy of Science, Issue 385 içinde, 165.

mevsimsel döngüler çerçevesinde değil, kişilerin bizzat hayatlarını geçirdikleri mekânsal tasarımda da gökcisimlerinin etkisi mevcuttur. Örneğin, arıların peteklerinde de karşılaşılan altıgen biçiminde pozisyonlanan gökcisimlerine paralellik sağlayacak şekilde inşa edilmiş evleri bulunur.

Evrenin enerjisi *kaya kristali* olarak resmedilen antropomorfik Güneş-Baba tarafından üretilir ve tüm canlıların büyümesinde, üremesinde, gelişmesinde etki eder.²⁵⁰ Fakat bu sistemin kapalı bir sistem olması hasebiyle, enerji sonsuz değildir. Astronomik döngüsel harekete benzer şekilde, mübadele beslenme rejimlerinde dikkat çeker. Mesela bir av hayvanı öldürüldüğünde insan dünyasına enerji aktarımı gerçekleştirilmiş sayılır. Fakat Jivaro kabilelerinde bu süreç kimlik edinmek için zaruri görünse ve karşılığının ödenmesine gerek olma da, Desanalar, öldürdükleri canlılardan elde ettikleri enerjinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadırlar.²⁵¹ Gerçekleştirdikleri şiddet eylemi çoğunlukla cinsel perhizle telafi edilir. Bu perhiz sayesinde biriktirilen cinsel enerjinin, av hayvanlarının yeniden üremesi için gerekli olan enerjiye katkı sağladığına inanılır. Her ayın ortalama onaltı gününün cinsel perhizle geçmesi aynı zamanda nüfus kontrolünü de sağlar.²⁵² Öte yandan nüfus kontrolü için kadınlar belirli dönemlerde doğurganlığı önleyen bitkisel karışımlar kullanır. Bu uygulamaların önemli bir başka sonucu çocuklar arasında yaş farkının artması, bir bebek dünyaya geldiğinde, bir öncekinin çoktan bağımsızlığını kazanması, bu sayede yeni doğanla daha sıkı ilgilenilmesidir. Tüm bunların yanı sıra nüfus kontrolüne uymayan kolektif üyeleri, kalabalık içinde evrene karşı sorumsuzlukları sebebiyle eleştiriye maruz bırakılır.²⁵³

Tukano kültüründe ekolojik dengenin bu denli önemli olması neticesinde, kolektifin üyelerinin sorumlulukları her alanda artar. Sadece yaşanılan bölge ve toplulukla değil tüm evrenle uyumlu bir birlikteliğin gereği olarak canlı, cansız tüm varlıklara karşı saygı ve ihtimam neredeyse zorunluluk seviyesinde addedilebilir. Kapalı bir sistem olarak alımlanan dünyalarının sürekliliği için zaruri olan enerji dengesi sadece insanla sınırlı kalmayan ilişkiselliklerinin hem bilişsel hem duygulanımsal bileşenlerinin

²⁵⁰ Reichel-Dolmatoff (1976), *Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest Man*, New Series, Vol. 11, No. 3 içinde, 309.

²⁵¹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 302.

²⁵² Reichel-Dolmatoff (1982), *Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia*, Annals of the New York Academy of Science, Issue 385 içinde, 171.

²⁵³ Reichel-Dolmatoff (1976), *Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest Man*, New Series, Vol. 11, No. 3 içinde, 312.

olduğunu söylemek mümkündür.²⁵⁴ Bu minvalde popülasyon düzenlenmesi, fiziksel çevrenin korunmasında etkilidir, aynı zamanda yıkıcı ve şiddetli davranışların dengelenmesi önem arz eder.

Tüm bu dengede tutulması gereken evren kabulünün ardında aslında oldukça hassas bir düzene inanın olduğunu görmek mümkündür. Termodinamik yasalara tabii şekilde evrenin her an kaosa, dağılmaya meyleden yapısı, Tukanolar'ın eylemlerindeki öncüllerden biridir. Onlara göre her şey her geçen gün daha da kötüye gitmekte, meyveler, hayvanlar bereketini kaybetmekte, ormanlar azalmaktadır.²⁵⁵ Döngüsel hareketin sürekliliğine bir zeval getirilmemesi hem kuşaklar arasındaki bağın korunmasına hem de insan olmayanlarla ilişkiselliğin adaletine bağlıdır. Bu sebeple gerçekleştirilen ritüeller ve aktarılan mitlerde asli dert oldukça kırılğan olan ekosistemin korunmasını sağlamaktır.

Mitolojilerinin genel animist mitoloji özellikleri taşıdığı, yani dağılan veya risk altındaki düzeni yeniden tesis etmek için ihtiyaç duyulan motifleri bizzat gündelik hayatın içinden sağladığı, kuralları tatbik etmeye öncelik verildiği söylenebilir.²⁵⁶ Mitlerde esas dikkat çeken animist özellik ise insanın doğanın içine gömülmüş haldeki varlığına yapılan vurgudur. İnsan eylemleriyle dengenin bozulmasında rol oynayabilecekse de asla doğadan ayrışmamıştır. Yine bu sebeple evrenin döngüsel yapısı içinde dengeyi bozduğunda bunun karşılığını vermek zorundadır. Bu konuda belki de en uç faaliyetlerden biri avcılıkta, av hayvanları ve balıkların yazgılarını yönlendiren ruhtar olan *Vai-mahse* 'ler ile yapılan anlaşmalardır. Şamanların kolektifin avlanma sonucu kendilerine yönelttikleri enerjinin dengelenmesi için *Vai-mahse* 'yle yaptıkları pazarlık bizzat insan ve insan olmayanlar arasındaki eşit mübadelenin göstergesi addedilebilir. Şöyle ki, şamanlar aracılığıyla yapılan anlaşma uyarınca, insan enerjisine dâhil ettikleri av ve balıkların karşılığı, kolektif içinde uzlaşımın karar verilen insanın ölümü, ruhuyla ödenir. Descola bu durumu, Desana'larda eşit mübadelenin bir örneği olarak yorumlar.²⁵⁷ Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus olabilir. O da ölümü konusunda uzlaşılan insanların genellikle komşu topluluklardan gelenler olmalarıdır. Daha önceden bahsedildiği gibi animist topluluklarda dil merkezli bir hiyerarşi izine rastlanılan durumlardan biridir ve

²⁵⁴ A.g.e., 311.

²⁵⁵ A.g.e., 317.

²⁵⁶ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 318.

²⁵⁷ A.g.e. s. 303

toplulukla aynı dili konuşmayanlar tabakalar arasında daha aşağı pozisyonlara yerleşebilirler. Tıpkı insan veya kişi olarak adlandırılrsa da hayvan ve bitkilerde olabildiği gibi. *Vai-mahse* ile uzlaşımın aracı olan kişinin *çoğunlukla* komşulardan olması natüralist kabulümüzle insan ve insan olmayan arasında eşit bir mübadele değerlendirilebileceği gibi, hiyerarşinin alt katmanlarının arasında bir değiş tokuş olduğu da söylenebilir. Başka bir ifadeyle topluluğun kendisine dâhil ettiği enerjiye karşılık bir insanı sunması, kendi topluluğundan olmadığı sürece ne kadar mütakabiliyet ilişkisi biçiminde vuku bulabilir?

3.2.1.4. Armağan

Asimetrik bir diğer ilişki biçimi ise armağandır. Armağan kavramı özellikle Marcel Mauss'un iki asrı kapsayan etnografik belge ve çalışmalara dayanan meşhur çalışması *Armağan Üzerine Deneme*'nin ardından sosyal bilimlerde önemli bir perspektif kazandırmıştır. Mauss dışında birçok düşünür tarafından değerlendirilen kavramın antropoloji içinde neye tekabül ettiğini kavrayabilmek için Levi-Strauss'un yerinde bir eleştirisine bakmak faydalı olabilir.

Bilindiği gibi Mauss'un armağanı İngilizcede *Maussian gift*, Fransızca *don et contre-don* olarak, alışlagelen armağan kavramından ayrıştırılacak şekilde ifade edilmektedir.²⁵⁸ Bu ayrımın yapılmasının öncelikli sebebi Mauss'un armağanı verme-alma-geri verme olmak üzere üçlü bir zorunluluk zinciri içinde değerlendirmesidir. Öyle ki “verme zorunluluğu potlaçın özüdür” diyecektir.²⁵⁹ Kolektifin reisi ailesi, akrabaları, ölüleri adına, itibarını ve rütbesini koruyabilmek için potlaç vermek zorundadır. Bu sayede ele geçirdiği ve ona musallat olan servete hâkimiyetini tasdik ederken, adının ve “yüzünün” itibarını koruyabilecektir. Mauss'a göre zımni zorunluluğu ile beraber gösterişli şölenler bu kolektif içinde toplumsal konumu kaybetmemek için her an karşılaşılan etkinliklerdir.²⁶⁰ Akrabalardan, atalardan, ruhlardan gelen hizmetin armağanlar ile takdir ve tasdik edilmesinin yanında, davet ve davete icabet etmek de zorunludur.

²⁵⁸ Weber (2016), *Pazarsız Yükümlülükler Etnografyasına Doğru*, Armağan Üzerine Bir Deneme: Arkaik Topumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni için Sunuş, 15.

²⁵⁹ Mauss (2016), Armağan Üzerine Bir Deneme: Arkaik Topumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni, 156.

²⁶⁰ A.g.e., 159.

Armağanın zorunluluk ve karşılıklılık üzerine kurulu yorumlanmasına eleştiriler oldukça fazladır. Öncelikle Mauss, kavramı Maori toplumlarında değiş tokuş edilen şeylerin muhafaza ettiği *hau* etrafında ele alır. Mauss'un ilk tercüme için *ruh* sözcüğünü tercih ettiği *hau*, armağanı kabul eden kişinin bunun karşılığını verme yükümlülüğünü beraberinde getirmektedir. Bu haliyle *hauyu* ruh yerine "karşılık" olarak çevirmek de mümkündür.²⁶¹ Fakat terimin aktarıldığı kaynak bilge Maori Tamati Ranapiri'nin metnine dayanan Elsdon Best'in çalışmasına bakıldığında *haunun* karşılıktan ziyade kişiler üstü ruhani bir varlığının olduğu hissi uyanmaktadır.

Zira:

Size hau'dan bahsedeceğim... *Hau* esen rüzgâr değildir. Hiçbir şekilde. Farz edin ki belli bir eşyaya sahipsiniz (*taonga*) ve bu eşyayı bana veriyorsunuz; bunu bana belirli bir fiyatı olmadan veriyorsunuz. Bu konuda pazarlık yapmıyoruz. Ben bu eşyayı üçüncü bir kişiye veriyorum, o da aradan belirli bir zaman geçtikten sonra, ödeme (utu) olarak bir şey vermeye karar veriyor, bana bir şey hediye ediyor (*taonga*). Onun bana verdiği bu *taonga*, benim sizden aldığım ve ona vermiş olduğum *taonga*'nın ruhudur (*hau*). Sizden almış olduğum *taonga*'lar karşılığında aldığım *taonga*'ları size geri vermem gerekir. Hoş (*rawe*) da olsa nahoş (*kino*) da olsa bu *taonga*'ları kendime saklamam benim açımdan doğru (*tika*) olmaz. Onları size vermek zorundayım çünkü onlar sizin bana vermiş olduğunuz *taonga*'nın bir *hau*'sudur. Bu ikinci *taonga*'yı kendime saklasaydım başıma ciddi bir bela gelebilirdi, hatta ölebilirdim bile. Böyledir *hau*, özel mülkiyetin *hau*'su, *taonga*'nın *hau*'su, ormanın *hau*'su. Kati ena.²⁶²

Levi-Strauss, Mauss'un *hau* kavramını yorumlarken yerli nüfusun, etnografların zihinlerinde yarattığı mistisizmle yeteri ölçüde baş edemediğini ifade eder.²⁶³ Ona göre aslında Mauss'un derlemesinde bahsettiği armağan, örtük bir halde bulunduğundan gözden kaçma riski taşısa da bir mübadele örneğidir. Bu minvalde yapılması gereken, kurumların bize erişme imkânı sunduğu zihinsel yapıları açığa çıkarmaktır.²⁶⁴

Bu eleştiri aksında Descola, Lévi-Strauss'un yaklaşımını paradoksal bulur. Nitekim Lévi-Strauss da Mauss gibi kendi düşüncesinin batılı kökenine bakmıyor, başlangıç

²⁶¹ Testart (2007) Critique du don. Etudes sur la Circulation non marchande, 197.

²⁶² Tamati Ranapiri'den akt. Mauss (2016), Armağan Üzerine Bir Deneme: Arkaik Topumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni, 88.

²⁶³ Lévi-Strauss (1987), Introduction to the Work of Marcel Mauss, 47.

²⁶⁴ A.g.e., 49.

ilkeleri olarak mübadelenin kabul edilmesinin mistik ve batılı kaynağını göz ardı ediyor görünür.²⁶⁵ Mauss'un bulunduğu perspektiften aktarmış olduğu verme – alma – geri verme şeklinde hayata geçen armağan dinamiği, Lévi-Strauss'a göre toplumsallığın başat ilkelerinden biri olan mübadelenin bir veçhesinden ibarettir. Mübadelenin ilksel bir olgu olarak değerlendirilmesi oldukça yaygınsa da, bu önermeyi değilleyecek topluluk örnekleri mevcuttur.

İlk olarak, mübadele ve armağanın ikisinin neredeyse tüm topluluklarda görüldüğünü söylemek mümkündür.²⁶⁶ Fakat karşılıklılık bağlamında aralarında önemli bir fark vardır. Mübadele ikili simetrik bir ilişki biçimiyken, armağanda pozitif bir asimetri hâkimdir. Bu anlamda Mauss'un zorunluluk üzerine kurulu armağan kavramı eleştiriye açık hale gelmekle beraber, Lévi-Strauss'un mübadele dışında bir ilişki biçimine herhangi öncelik vermemesi yukarıda yer verilen eleştirinin zayıf noktası olarak değerlendirilebilir. Potlaç fenomeninde olduğu gibi armağana karşılık verilmesi gereken, gereğinin yapılmadığı hallerin onur zedeleyici addedildiği durumlar mevcuttur. Saygınlığın, itibarın, gücün korunmasının şefin cömertliğine doğrudan bağlı olduğu, armağan akışının mütemadiyen devam etmesinin gerektiği topluluklar da vardır.²⁶⁷ Yine Alain Testart'a göre mübadele ve armağan arasında karşılıklılık temelli fark olmasına rağmen, armağanı kabul eden kişi kendini borçlu da hissedebilir. Ne var ki armağanda bu borçlu hissetme halinin veya yükümlülüğün herhangi bir özel yaptırımı söz konusu değildir. Armağan o halde *hukuki* bir zorunluluk olmamasıyla mübadeleden ayrılmaktadır. Bu çerçevede aslında Mauss'un aktardığı *hau*'nun kendine saklanması *belki de ölüme* yol açabilecek ölçüde, bağımlı bir ilişki içinde bulunması mübadeleye yakınlığına işaret etmektedir.

Bahsetmiş olduğumuz predasyon, mübadele ve armağan ilişki biçimleri aynı anda aynı toplumlarda yer alabilir. Bugün armağanın natüralist ontolojide de bulunduğunu tartışmasız kabul edebiliriz.²⁶⁸ Descola'nın armağana yönelik yapısalcılardan ayrıldığı nokta, mübadeleyi asli bir ilişki biçimi olarak zorunlu görmemesinde yatar. Her toplumda büyük ihtimalle istisnasız şekilde yüceltilen, yaygınlaşmasının salık verildiği, neredeyse ahlaki buyruk haline gelen armağanın kurucu bir ilişki şeması

²⁶⁵ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 274.

²⁶⁶ A.g.e., 274.

²⁶⁷ Clastres (1991), *Devlete Karşı Toplum*, 29.

²⁶⁸ Ali Akay'ın Armağan çalışmasında yer vermiş olduğu gibi *reel politikayı* dahi doğrudan şekillendiren, evlilik ve cenaze gibi ritüellerde biraradalığa hizmet eden armağan modern toplumun bir parçasıdır. Akay (2016), *Armağan*, 17.

olarak ayırt edici hale geldiği, insan ve insan olmayan arasındaki ilişkinin belirlenmesinde yönlendirici olduğu toplumlar da bulunmaktadır.²⁶⁹

Yukarı Orta Amazon Bölgesi'nde yaşayan Campalar (Aşaninkalar, Matsigengalar, Nomatsigengalar) cömertliğin ağır bastığı bir kolektif olarak bu duruma örneklerden biridir. Topluluklar birbirlerinden özerk olarak avcılık, bahçıvanlık, toplayıcılık ve balıkçılıkla yaşamlarını idame ettirmektedirler. Diğer animist topluluklarda olduğu gibi Campalar için hayvanlar, bitkiler ve onları koruyan tinler ile insan bireyler arasında içsel süreklilik vardır.²⁷⁰ Kozmolojileri ise insan olmayan varlıkları da kapsayacak ölçüde genişlemiş bir düalizm etrafında şekillenmiştir. Bu düalist ilke birbirine karşıt negatif ve pozitif alanlar üzerine kuruludur. Pozitif tarafta kolektifin ve etraftaki bazı diğer toplulukların insan üyeleri, gök tanrıları, av hayvanlarının kendileri ve onları koruyan tinleri yer alırken, karşısında Yerli ya da Beyaz And'lardan gelen herkes, kötü tinler ve büyü yapan hayvanlar bulunmaktadır.

İnsan ve insan olmayanlar arasındaki ilişki bu iki uçlu dinamik içinde dostluk ve düşmanlık şeklindedir. Fakat bu ilişki modern ontoloji üzerinden değerlendirildiğinde idrak etmek biraz güçleşebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi av hayvanları da doğrudan pozitif alanda yer almakta ve tam da bu sebeple, kötülükten azade halleri dolayısıyla avlanılmaktadırlar. O halde pozitif alanın içinde doğrudan öldürme faaliyeti de yer alır. Ne var ki Descola'nın aktardığı üzere bu öldürme faaliyeti sadece *hayaldir*, avcı avdan “dış kabuğunu” ister, hayvan da bilinçli şekilde etini ona sunar.²⁷¹ Hayvanın kendini, yani etini sunması, sonrasında bedenini terketmesi iyi ruhlar tarafından korundukları için bir son değildir, zira bu hayvanlar paylaştıkları içsellik sayesinde görünmez bir insana dönüşebilirler. Avlanan “iyi” hayvanların akrabalar ve komşular arasında paylaşılması ise karşılığı beklenmeyen ama dayanışma için temel oluşturan durumlardan biridir. Hayvanın kendini armağan olarak sunmasına, bu armağanın kutsandığı anlar eklenerek başka bir vehçe daha eklenir. Paylaşımın, kutsamanın söz konusu olduğu anlar ise, avlanan hayvanın koruyucu tininin de dâhil olduğu danslar ve şarkıların eşlik ettiği kutlamalardır. Tinlerin kutlamalara eşlik etmesi ise herhangi bir yükümlülükle alakalı değil, gerçekleştirilen eylemin ve dayanışmanın onaylandığının göstergesidir.²⁷²

²⁶⁹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 277.

²⁷⁰ A.g.e., 307.

²⁷¹ A.g.e., 307.

²⁷² A.g.e., 308.

Kısacası Campalar için hayvan kendini bir armağan olarak sunar ve bu armağan avcı tarafından tüm komşulara armağan edilir. Fakat başarısız geçen, avcının kendini av olarak bulduğu avcılık süreçleri de pekâlâ mümkündür. Descola'nın vurguladığı üzere bu durum başta predasyon veya mübadeleye benzer görünse de, Campaların karşılaştıkları herhangi bir negatif durumu telafi etmek adına başka bir av hayvanı kabul etmeleri gibi istemli ve bilinçli eylem dizisi söz konusu olmadığından önemli bir fark vardır.²⁷³ Kötü tinlerin, büyü yapan hayvanların veya Andlar'da yaşayan insanların alanıyla, iyiliğin alanı birbirine asla temas etmediğinden mübadeleden bahsetmek mümkün değildir. Bunlar tamamen kapalı iki çember gibidir.

3.2.2. Totemizm

19. yüzyıldan itibaren totemizm üzerine yoğun bir külliyat birikmiştir. Emile Durkheim, Tylor'ın dinlerin en arkaik formu olarak değerlendirdiği animizmin yerini totemizme uygun görmüş, bu görüşü destekler nitelikte Frank Byron Jevons hayvan ve bitkilerin evcilleştirilmesiyle totemizmin ortadan kalktığını dile getirmiştir.²⁷⁴ Keza toplum durumuna geçişteki asli yasaklardan biri kabul ettiği *ensesstin* kökenini soruşturma girişiminde Sigmund Freud'un başvurduğu mercii yine totemizm olmuştur.²⁷⁵ Toplumsal yapı ve kurumların kökenine yönelik soruşturmalarda antropolojinin sömürgecilik ve buradan gelişen ilerlemecilik ile olan göbek bağından ötürü farklı dünya kozmolojilerinin karşılaştığı bir muamele olarak bu etnosentrik örnekler artık şaşırtıcı değildir. Fakat farklı gerçeklik düzenlemelerinin batı merkezli bakış açısıyla ele alınması bu dünyaların özgün çeşitliliğini görünmez kılar. Bu minvalde Descola'nın monografi gerek karşılaştığı eleştiriler, gerek natüralist pozisyonu hakkındaki şahsi kabulü göz önünde bulundurulduğunda bile farklı ontolojilere dair olabildiğince hassas bir denge kurma gayretiyle dikkate değerdir. Zira totemizm de Descola tarafından bir ontoloji olarak, kendi içkin ve özgül nitelikleri, tanıma ve ilişki biçimleriyle ele alınarak, natüralizme göre ikincil pozisyonundan kurtarılır.

²⁷³ A.g.e., 309.

²⁷⁴ Jevons (1896), *An Introduction to History of Religion*.

²⁷⁵ Freud (1913), *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*.

Viveiros de Castro tanıma ve ilişki şemaları bağlamında birçok konuda Descola'ya katıldığını ifade etse de, totemizmin bir kozmoloji olarak ele alınması hususunda çekinceleri olduğunu dile getirir.²⁷⁶ Ona göre totemizm doğa ve kültür arasında bir ilişkiler bütünü değil, bütünüyle mantıksal ve diferansiyel korelasyonlar toplamıdır. Aslında totemizmin bu şekilde sınıflandırıcı bir fenomen olarak değerlendirilmesinde Lévi-Strauss'un bitki, hayvan adlandırmalarıyla akrabalık kurumları olan klan adlandırmaları arasındaki *denk düşme, örtüşme* hususundaki vurgusudur. Fakat adlandırmadaki örtüşmenin ötesinde, klanların insan olmayanları da kapsamı ve özdeşleşmesi başka bir ifadeyle sınıflandırıcı bir fenomenden ziyade tanıma biçimi olarak sunduğu örüntü göz ardı edilmektedir. Lévi-Strauss'a göre antropolojinin karşılaştığı en büyük zorluk, batılı köken ve hafızasından kaynaklanan insana verdiği öncelik, insan olmayan varlıklara dair kısıtlı bilgisidir. Totemik toplulukları, bitki ve hayvanların bu topluluklardaki ilişki ağlarına dâhil olma biçimlerini, onlar hakkındaki bilgi ve tasnifleri idrak edebilmek için batılı formasyondan uzaklaşmak gerekir. Zira totemik kolektiflerde, yaşam alanlarını paylaştıkları insan olmayanlara yönelik ilgi ve bilgileri kıyas kabul etmez ölçüde zengindir. İnsan olmayanlar sadece morfolojik, anatomik nitelikleriyle değil (neyle beslenip, dışıklarının nasıl olduğu, boyutları, hangi canlılarla geçinebildikleri vs.) animist topluluklarda gördüğümüz gibi toplumsal etkileriyle de ilişkilere dâhil olmaktadır.²⁷⁷ Bu toplulukların insanın sınıflandırma ve tasnif konusunda ne ölçüde cömert ve esnek olabileceğinin bir kanıtıdır.

Bu hususta Descola süreklilik ve süreksizlik figürleri üzerinden totemizmi yeniden ele alarak bir kozmoloji şeklinde değerlendirir. Ona göre insan ve diğer doğal varlıklarla arasındaki bu tip bir örtüşme totemik topluluklarda sadece sınıflandırma meselesinde yardımcı olmakla sınırlı değildir. Descola'nın şerhini daha iyi anlamak için aslında adlandırmanın doğrudan kendisinde de mevcut olan bir detaya dikkat etmek gerekmektedir. Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce*'de yer verdiği fakat çalışmalarının bütününde daha az hissedilir detay insanların bitki ve hayvanlar ile ortak paylaşımlarını açıklamayı mümkün kılan totemizmin *birleştirici* yönüne dairdir. Şöyle der: “[...] benzerlik iki terim dizisi arasındaki diferansiyel ilişkilerde aranmamalıdır (klan 1 ve klan 2 arasındaki fark, kartalla ayı arasındaki fark gibidir) ²⁷⁸, benzerlik

²⁷⁶ Viveiros de Castro (1998), (1998), Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, No. 3 içinde

²⁷⁷ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 220.

²⁷⁸ Lévi-Strauss'un *Yaban Düşünce* kitabının, Totem ve Kast bölümüne dayanan bu pasajın devamında şöyle denmektedir: “Doğa ile kültür, aralarında biçimsel bir benzerlik bulunan iki farklılık dizgesi

terimlerin kendilerindedir (klan 1 kartal gibidir, klan 2 ayı gibidir); biri toplumsal öbürü doğal iki imge yerine [...] tek ama parçalanmış *doğal-toplumsal* imge vardır elimizde”.²⁷⁹

Bu bağlamda totemizm, insan ve insan olmayanlar arasında zihinsel ve bedensel süreklilik üzerine kurulu bir ontolojiye sahiptir. Aslında totem kelimesinin kendisine dair önemli bir tartışmaya yer vermek, evlilik, akrabalık gibi kurumsal yapılarıdaki sınıflandırıcı rolünün dışında, kolektifin bireylerinin insan olmayanlarla bedensel ve zihinsel paylaşımlarını anlamaya yardımcı olabilir. *Totam* ve *totamism* sözcüklerini ilk aktaran kişi Kuzey Amerika yerlilerinin en büyük topluluklarından biri olan Ojibvalar ile ticaret yapan John Long olmuştur.²⁸⁰ Descola’ya göre Long’un anekdot olarak yer verdiği, bir arkadaşının bir ayıdan bahsederken kullandığı *totam* ifadesi aslında klanın eponim hayvanına değil, bu kişiyi koruyan bir varlığa gönderme yapar.²⁸¹ Ojibvalar dışında Kuzey Algonkinleri’nde de var olan bu mefhum uyarınca, kişilerin bağlı oldukları, onları koruyan, gözleyen bir varlıkla her daim süren bir ilişkileri vardır. Long’un aktardığı üzere *nin*, *O totam*’ı ayı olan bir arkadaşı, bir ayıyı öldürmüştür ve lanetlenip bir daha avlanamayacağından korkar. “Dostum, yakınım” şeklinde çevrilebilecek olan *Nin, o totam* sözcüğünü Ojibvalar aynı zamanda çevrelerindeki yakın insanlar için de kullanmaktadır. Kelimenin etimolojisinde birlikte yaşamak, yakınlık görülmektedir; fiil kökü olan /o.te/, bir kolektifle yaşamayı ifade eder. Örneğin *oto.t.ema* “biriyle birlikte oturan anlamına gelirken, iyelik görevi de üstlenmektedir.²⁸² Diğer bir deyişle totem sözcüğü bir yandan varlıklarla yakınlık ilişkisi tesis ederken, öte yandan yukarıda bahsi geçen sınıflandırma sürecinde doğrudan görev alacak bir aidiyeti ifade etme imkânı sunmaktadır.

olarak düşünüldüğü zaman, her alanın kendine özgü dizgesel niteliği öne çıkarılmış olur. Toplumsal öbekler (klanlar) birbirlerinden seçilir, ama aynı bütünün parçaları olarak gene birbirlerine bağlı kalır. Bu durumda, dışevlilik yasası, çeşitlilik ile birlik arasındaki bu dengeli karşıtlığı uzlaştırmayı sağlar. Ama toplumsal öbekler toplumsal yaşamdaki karşılıklı ilişkileri açısından değil de her biri kendi başına, toplum bilimsel düzenden ayrı bir düzen açısından ele alınacak olursa, o zaman farklılık anlayışının birlik anlayışından daha baskın çıkacağı kestirilebilir. Artık her toplumsal öbek başka öbeklerle değil, kalıtsal olarak tasarlanan birtakım ayırıcı özelliklerle bir dizge oluşturmaya yönelecek, öbeklerin bu yalnız kendilerine özgü nitelikleri toplum içindeki bağımlılıklarını daha da zayıflatacaktır. Her öbek kendini doğal bir örnekten yola çıkarak oluşturduğu imgeye göre tanımladıkça, öteki öbeklerle toplumsal ilişkilerini sürdürmesi, özellikle, kendini özel bir "tür" olarak görme eğiliminde olacağı için, kız ve kızkardeş alıp kız ve kızkardeş vermesi gittikçe zorlaşacaktır. Her biri kendi başına, kendi kendisiyle eklemlenen, biri toplumsal, biri doğal iki imgenin yerini tek, ama parçalanmış, toplumsal-doğal bir imge alacaktır” (Yaban Düşünce, 147).

²⁷⁹ Descola (2013) *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 132

²⁸⁰ Long (1904), *Early Western Travels 1748-1846*.

²⁸¹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 150.

²⁸² A.g.e., 150.

Totemizmin Frazer'dan Freud'a dek birçok düşünür tarafından ele alınan, daha kabul görüp tartışılan ve toplumsal düzenlemede doğrudan paya sahip bir yanı daha vardır. Totemik kabilelerden Ojibvalar'da her üyenin kimlerle evlenip evlenemeyeceği, akrabalık ilişkileri dâhil oldukları klanlara göre belirlenmiştir. Anne soylu ve baba soylu klan akrabalıkları modern düzenlemeyle benzerlik içindeyse de kolektifte farklı olarak “çapraz” ve “paralel” kuzenler bulunur. Paralel kuzenler babanın erkek kardeşi veya annenin kız kardeşinin çocuklarıyken, çapraz kuzenler babanın kız kardeşi ve annenin erkek kardeşinin çocuklarıdır. Ve evlilik ancak çapraz kuzenler arasında gerçekleştirilebilir, aksi halde söz konusu olan ensestir.²⁸³ Çünkü “paralel” ilişki içinde ebeveynlik de paylaşılmaktadır. Örneğin Urabunna Kabilesi'nde *nia* kelimesi hem baba anlamına gelen hem babanın erkek kardeşine yönelik bir hitaptır ve ilişki biçimidir. Benzer şekilde Aruntalar'da *mia* hem anne hem annenin kız kardeşi demektir.²⁸⁴ Bunun yanında klan içi evlilik de yasaklardan biridir. En basit haliyle evlilik ve akrabalık motifi bu şekilde olan klanların isimleri ise ayı, turna, dalgıçbalığı gibi hayvanlardan alınmaktadır.

Klan adlandırmalarında çoğunlukla bitki ve hayvanların tercih edilmesine yönelik soruşturma, totemizmin tanıma şemasını anlamak için de fırsat sunar. A. Lang'ın ifade ettiği gibi isimlerdeki özdeşlik mitik açıklamaları da zorunlu kılar; “bu filolojik bir doktrin, *nomina numina* değildir. Burada ‘dil hastalığı’ yoktur”.²⁸⁵ Bir hayvan klan ismi olduğunda o klanın da bizzat üyesidir, öyle ki hayvana herhangi bir zarar geldiğinde, klanın da geleceği bundan etkilenecektir. Söz konusu olan o halde, uzun bir süre tek boyutlu yorumlarda görüldüğü gibi hayvanın belirli özelliklerinin topluluğa atfedilmesi değildir.²⁸⁶

Örneğin *Kimberley Vumanbalları*'nda düalist bir adlandırma şeması hâkimdir. Bir tarafta *turna*, diğer tarafta *toykuşu* birbirinden ayrıştırılmış maddi manevi nitelikleriyle insan ve insan olmayanları kapsamaktadır.²⁸⁷ Hızlı-yavaş, aktif-pasif gibi ifade çiftleri klanların birbirleri hakkında teferruatlı bilgi sahibi olmalarını sağlarken, evlilik ilişkilerini de düzenlemektedir. Bu ikilikler davranış, karakter ve boyut kombinasyonlarıyla katlanarak dördü ve sekizli alt seksiyonlar şeklinde farklı klan

²⁸³ Peers & Brown, (1999) *There is no End to Relationship among the Indians*, The History of The Family An International Quarterly, Vol.4 no.4 içinde, 533

²⁸⁴ Gillen ve Spencer (1899), *Native Tribes of Central Australia* 2. Bölüm.

²⁸⁵ Lang ve Burne (1902), *The Origin of Totem Names and Beliefs*, 378.

²⁸⁶ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 229.

²⁸⁷ A.g.e., 140.

adlandırılmalarında karşımıza çıkar. Tüm bu süreçte adlandırma olarak tercih edilen terimlerin yüzde yetmiş beşini hayvanlar ve bitkiler oluşturur. Totemlerin adlarının insan olmayanlarla paylaşımında dikkat çeken nokta ise niteliğin önce gelmesidir. Örneğin “yumuşak” ve “tatlı” anlamına gelen *padtjarri* terimi, kolektifin eponim hayvanı olan tepeler kangurusunu da nitelemektedir. Fakat burada kelime hayvanın tatlı ve yumuşak olması kanaatine istinaden ondan ödünç alınmış bir tür ismi değildir. Tam aksi yönde bir hareketle hayvan, bu terimi kendi nitelikleri ölçüsünde elde etmektedir.²⁸⁸ Başka bir ifadeyle sıfat önce gelir ve tür ismi buradan aktarılır. Aslında bu durum kategorizasyon konusunda da fikir verir. Bitkilerin ve hayvanların sınıflandırılmasında morfolojik veya anatomik özelliklerinden çok, öne çıkan vasıfları belirleyicidir ve görüldüğü gibi insan ve insan olmayanlar tarafından sıfatlar paylaşılmaktadır.

Bu sebeple eponim türlerin görünür hale getirdikleri farklılıklar ve buna bağlı biçimde şekillenen toplumsal kurumlar dışında insan olan ve olmayanların birbirleriyle bağlantılı olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir. Başka bir deyişle adlandırma için tercih edilen hayvanlar animizden farklı olarak *insan* addedilmeseler de klanla bağlantıları çok daha detaylı ve teferruatlıdır. Öyle ki animizmde insan ve insan olmayan kişiler arasında sembolik ortaklık, benzer toplumsallık mevcut ve uygulayıcıları şamanlarken, totemik kolektiflerde böyle bir dolayım veya aracıya dahi ihtiyaç yoktur. Bitkiler ve hayvanlar konusunda herkes her türlü detaya vakıf olmalı, onlara karşı bitmeyen bir ihtimam gösterilmelidir. Zira bu ihtimam ve bilgi tüm klanın kaderinin ilgilendirmektedir; varlıkların kozmik düzen içinde birbirleriyle etkileşimlerin teşhis edilebilmesi sayesinde klanlar arasındaki farklılıklar, uyum veya sürtüşmeler de tespit edilebilir. Bu sebeple Descola totemizmi kozmik-merkezli bir ontoloji addeder.

Varlıkların bilgisi ise *her şeyin başladığı* zamanlardan beri kolektif içinde aktarılmaktadır.

Hayvanların ne yaptıklarını, kunduzun, ayının, sombalığının ve öbür yaratıkların nelere gereksinim duyduklarını biliriz, çünkü eskiden insanlar onlarla evlenirlerdi, bu bilgiyi hayvan karılarından edindiler... Beyazlar bu

²⁸⁸ Ayrıca oran olarak düşük olsa da hayvan ve bitki isimleri yerine bedensel unsurların, artefaktların (mürekkep, eşkenar dörtgen gibi) veya doğa olaylarının tercih edildiği klan adları da vardır. Descola'ya göre bu tercihler totem adlarının *metonomik* ilişkiler tesis etmeye yaradığının akıl tutulması halinde anlaşılabilir. Bkz. Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 143

ülkede kısa bir süre yaşadılar, hayvanlar konusunda pek bir şey bilmezler; biz binlerce yıldır buradayız, hayvanlar bizi eğitici çok oldu. Beyazlar unutmamalım diye her şeyi bir kitaba yazıyorlar; ama bizim atalarımız hayvanlarla evlendiler, onların bütün göreneklerini öğrendiler ve bilgilerini kuşaktan kuşağa geçirdiler." ²⁸⁹

Yukarıdaki pasaj tipik totemik bir ifadedir. Hayvanların ve bitkilerin kişi sayılmaması başlangıçta insanlara ayrıcalık tanınması gibi yorumlanabilir. Fakat totemik kozmolojilerin kurucu mitlerindeki *düş varlıklarının* yaşam üzerindeki muazzam gücü aslında insanın da kendinden menkul, özgür irade sahibi bir *özne* olmadığını açığa serer.

3.2.2.1. Düş Varlıkları

Baldwin Spencer ve Franck James Gillen'in Durkheim ve Frazer gibi düşünürlerin totemizm hakkında görüşlerini doğrudan etkileyen Avustralya'da yaşayan totemik grup Aruntalar ile ilgili çalışmalarında yer verdikleri düş varlıkları totemizmin kozmolojisine dair de fikir vermektedir. *Dreamtime* veya *dreaming* olarak İngilizceye tercüme ettikleri *alcheringe* (alchera olarak da kullanılmaktadır, Türkçesi düş) her şeyin biçimlendiği, kurallarının belirlendiği, ayrıştığı bir başlangıç mitidir.

Kolektif içinde kuralların biçimlendirilmesi, düzenlemeler, her türlü toplumsal tertibat dayanaklarını bu başlangıç dönemine atıfla elde eder. Öyle ki Gillen ve Spencer'ın aktardığı kadarıyla seremonilerin biçimlerinden, önemli toplumsal pratiklere dek birçok eylem repertuarının *alcheringa*'da düzenlenmiş ve değiştirilmeden başlangıç anından bu zamana dek, olduğu haliyle muhafaza edilerek sürdürüldüğüne inanılmaktadır. Bir seremoninin dekorasyonu veya katılımcılarının kıyafetlerini bile değiştirmek mümkün değildir. Bu husus tartışmaya dahi açık değildir. Zira herhangi bir performansın biçimsel özellikleri sorgulanacak olursa "*Alcheringa*'da bu şekildeydi. Atalarımız bunu yaptı, o yüzden biz de yapıyoruz" cevabı kaçınılmazdır. ²⁹⁰

Ritüalistik performansların bu şekilde korunması aslında sözlü geleneğin eşine az rastlanır süreklilikle gündelik hayatta aktarılmaya devam etmesi sayesinde. Çocuklara anlatılan hikayelerin, folklorik anlatıların mitik karakterlerinin aslında

²⁸⁹ Jenness, aktaran Lévi-Strauss (1994), *Yaban Düşünce*, 63.

²⁹⁰ Gillen ve Spencer (1899), *Native Tribes of Central Australia*, 323-387.

ekolojik varlıklar olduğuna yönelik soruşturmalara linguistik ve arkeolojik çalışmalarda artık rastlanmaktadır.²⁹¹ Bilhassa Avusturalya yerlilerinin 40000 yıl öncesinde megafauna içinde yaşadıklarının ispat edilmesiyle beraber, anlatılardaki varlıkların o zamanlarda karşılaştıkları büyük cüsseli varlıklar olabileceği bile düşünülmektedir.²⁹² Keza benzer şekilde Thomas Jefferson'ın ve Buffon'un mamut ve tembel hayvanı fosillerini gördüklerinde Kuzey Amerika yerlilerinin hikâyelerinde geçen varlıklara benzerliğine dikkat çekmişlerdir.²⁹³

İlk varlıklar eskiden yeryüzünün derinliklerinde kesin olarak belirlenmiş yerlerden çıkmıştır ve bu varlıklardan bazıları beklenmedik olaylarla karşılaştıkları gezilere çıkmıştır; güzergâhları, dinlenme yerleri çevredeki kayalıklar, su noktaları, korular, aşıboyası yatakları gibi işaretlerden yararlanarak kolayca tespit edilebilir. Bu varlıklar nasıl birdenbire ortaya çıktılarsa, ya ortaya çıktıkları yerde ya da yolculuklarının sonunda, gene öyle birdenbire kaybolmuşlardır. Her biri arkalarında bütün çeşitlilikleri içinde bugünkü varlıkları bırakmışlardır: Totemik mensubiyetleriyle ve onlara verdikleri adlarla, ritlerle ve kült nesnelileriyle, ortamın organik ya da inorganik unsurlarıyla birlikte insanlar, bitkiler ve hayvanlar.²⁹⁴

Klan üyelerinin ataları olan bu varlıklar tam anlamıyla insan niteliklerine ve görüntülerine sahip değillerdir. Fakat bu atalar uzak bir geçmişte kristalize olmuş halde değillerdir. Daha ziyade varlıklarıyla insan ve insan olmayanların her an somutlaşmasında, yani beden kazanmalarında etkili olan, niteliklerini onlarda sürdüren prototiplerdir. Eylem ve davranışlarında insani özellikler taşısalar da bitki,

²⁹¹ Wehi vd. (2018) *Human Perceptipn of Megafaunal Extinction Events Revealed by Linguistic Analysis of Indigenous Oral Tradition*, Human Ecology içinde, 461-470

²⁹² Hocknull, Lewis, Arnold, vd. (2020), *Extinction of eastern Sahul megafauna coincides with sustained environmental deterioration*. Nat Commun 11.

²⁹³ Sözlü geleneğin bu sürekliliğine dair Büyük Bariyer Resifi'ne başvurulabilir. 3000 mercan resifinin birlikteliğinden oluşan, devasa organizma olan Büyük Mercan Resifi yaklaşık 10000 yıl öncesine dek su üstünde, okaliptüs ve defne ağaçlarıyla kaplı olarak canlılara ev sahipliği yapan bir kara parçasıyken, son buzul çağının sonunda, kutuplardaki buzulların erimesiyle düşük rakımlı diğer bölgeler gibi sular altında kalmıştır. Şu an iklim krizi çerçevesinde korunması bilhassa önemli hale gelen Büyük Mercan Resifi üzerine yapılan çalışmaların artmasıyla başlangıç aşamasının nasıl olabileceğine dair varsayımlar da güçlenmiştir. Bu noktada dikkat çeken nokta ilk evrelerin Aborjinler arasında kuşaktan kuşağa akarılan hikâyelerle paralelliyetidir. Bu konuda David Attenborough'un anlatıcılığındaki şu belgesel haricinde: https://attenboroughsreef.com/experience_intro.php şuralara bakılabilir:

Hood, Laura (2015) Ancient Aboriginal stories preserve history of a rise in sea level <https://theconversation.com/ancient-aboriginal-stories-preserve-history-of-a-rise-in-sea-level-36010>

Upton (2015), Ancient Sea Rise Tale Told Accurately for 10,000 Years <https://www.scientificamerican.com/article/ancient-sea-rise-tale-told-accurately-for-10-000-years/>

²⁹⁴ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 133.

hayvan görünüşleri vardır.²⁹⁵ Birdenbire yok olmuş olsalar da güzergâhları üzerinde, (gören gözler için) tinlerinden parçalar bırakmışlardır. Bu sayede gündelik hayatta, klanların deneyimlerinde doğrudan etkinlerdir. Örneğin doğacak çocuğun ruhunun bir düş varlık tarafından belirli bir bölgeye bırakıldığı ve annenin bedenine girene dek bir bitki veya hayvan şeklinde beklediklerine inanılır.²⁹⁶ Doğacak çocuk üzerinde anne ve babanın etkisi çoğunlukla sadece taşıyıcılık veya ruhun dünyaya gelmesi için bir aracılık görevi görse de bazı totemik topluluklarda görece özerklik olduğu söylenebilir. Kimi kolektiflerde dünyaya gelecek ruhun beklediği ve geliştiği bitki ve hayvanların anne-baba tarafından bulunup yenmesi buna örnektir. Fakat yine de esas gereklilik ruhun kendisinin bir bedene kavuşmak istemesindedir ve anne-baba olarak doğma arzusuna sahip bir çocuk ruhu bulmak ikincil pozisyonda kalmaktadır.²⁹⁷

Bu durum totemik ontolojiyle ilgili önemli bir başka meseleye temas etmektedir. Yeni doğan çocuğun kendiliğinin gelişiminde etki edecek ebeveynlerinin dâhil olduğu klanın totemik özellikleri aslında henüz doğmadan önce, bir insan formuna dahi kavuşmadan çocuk ruhunda mevcuttur. Bir bakıma sadece insan ve insan olmayan canlılar değil, ruhlar dünyasıyla da süreklilik söz konusudur. Öte yandan çocuğun doğmadan önce belirli bir bölgede düş varlığının kudretiyle bulunduğu olan inanç aynı zamanda klana o bölge üzerinde hak tanımaktadır. Söz konusu olan sadece bu bölgelerin kullanım hakkı değildir, daha ziyade insanların düş varlıkları ile başlayan kozmik döngünün devamlılığı için aracı rolü üstlenmesidir. Üzerlerinde yaşadıkları toprak sadece dünyaya gelmiş, kimlik sahibi klana ait değil, bahsi geçen düş varlıklarının yol aldıkları, yaşam verdikleri, kendilerinden bir parça bırakarak hayatın devamlılığını sağladıkları bir anlamda *kutsal* topraklardır. Elizabeth Povinelli şöyle der: “yerleri kuşaktan kuşağa aktaran insanlar değildir; bundan ziyade yerlerin içindeki mitsel güç insan bedenleri aracılığıyla kendisini sürdürür”.²⁹⁸

Öte yandan toprağa böylesine bağlılık, içiçe bulunma hali klanlar arasında da farklı bir paylaşım imkânı sağlamaktadır. Klanlar arasında totemlerine göre, anne soylu, babasoylu ilerleyen akrabalık ilişkilerinin yanında toprak paylaşımı dolayısıyla bir başka ilişki ağı daha tesis edilmiş olur. Lévi-Strauss’un ifade ettiği gibi totemik topluluklarda neredeyse her şeyin sınıflandırması büyük bir titizlikle yapılırken, düş

²⁹⁵Gillen ve Spencer (1899), Native Tribes of Central Australia, Totem Bölümü.

²⁹⁶ Descola (2013), Doğa ve Kültürün Ötesinde, 231.

²⁹⁷ A.g.e., 233.

²⁹⁸ Povinelli (1993), Labor’s Lot, The Power, History and Culture of Aboriginal Action.

varlıklarının tinlerini ihtiva eden toprak da anlaşılır biçimde klanların şekillenmesinde etkilidir. Zira farklı klanlar olsa dahi, yeni doğacak çocukların ruhlarının anne bedenine karıştığı duraklarda, düş varlıklarının prototipik özellikleri de aktarılmış olur. Bu sayede klan üyeleri arasında başka bir süreklilik daha tesis edilmiştir. Örneğin Avusturalya’da geniş bir alana yayılmış olan klanlar arasında, aynı güzergâhlardan geçenler gerek alışveriş, gerek ortak düşmana karşı dayanışmada daha sıkı ilişkilere sahiptirler.

Ontoloji olarak totemizm o halde insan ve insan olmayanlar arasında bedensel ve zihinsel süreklilik üzerinden takip edilebilmektedir. Animizde olduğu gibi insan olmayan varlıklar *insan* veya *kişi* değildirler. Keza bu varlıklar insanın insani/toplumsal özelliklerini de paylaşmazlar. Fakat totemizm içinde insanın kendi pozisyonu, toplumsallığı insan olmayanlardan ayrılmamış gibidir. Totem olan varlık hem bedensel hem içsel olarak insanlarla aynı şekilde değerlendirilmekte ve tanınmaktadır.

3.2.3. Analoji

Totemizmin bahsedilen içsel ve bedensel süreklilik figürlerinin simetrik versiyonu analogizm olarak deneyimlenmektedir. Varlıkların tümü biçim, öz ve tözlerine göre parçalarına ayrılmış şekilde tanınmakta, anlamlandırma sürecinde farklı bağıntılar içinde yeniden bir araya getirilebilmektedir.²⁹⁹ Descola’ya göre birçok farklı etnik grup ve coğrafyada analogizmle karşılaşmak mümkündür. Örneğin, astrolojinin sunduğu makrokozmetik düzenlenmeler ile insan hayatları arasında paralellikler tesis etmek veya belirli yıldız hareketlerinin duygudurumundan, kadere dek etkin olduğunu inanmak analogik kabule dayanır. Yine aynı şekilde bu coğrafyada da sıkça karşılaşılan ve çoğunlukla inanılan kahve falında, telvede görülen şekillerin yorumlanmasında, kişinin hayatı ve deneyimleriyle bir örtüşmeden bahsedebilmek analogi sayesinde mümkün görünmektedir.

Farkın alımlanma biçimlerinden biri olan analogi, 16. yüzyıl’ın sonuna kadar Batı epistemolojisinde baskın olan benzerlik türlerinden biri olarak *Kelimeler ve Şeyler*’de karşımıza çıkar.³⁰⁰ Benzerliğin klasik dönem ardından bilgiyle arasındaki

²⁹⁹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 179.

³⁰⁰ Foucault (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, 45.

ilişki sekteye uğrasa da, modern düşünce içinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Foucault öncelikli olarak dört farklı benzerlik ilişkisi sunar.

Bunlardan ilki olan *convenientia*, şeylerin mekânsal yakınlığı ve paylaşımı dolayısıyla birbirlerine benzer oldukları haldir. Mevcudiyetlerinin, yer aldıkları ortamların fiziksel özelliklerinden doğrudan etkilendiği kabulü ve aynı dünya üzerinde yaşadıkları gerçeğiyle şeyler arasında bir anlamda *süreklilik* tesis edildiği öne sürülebilir. Çünkü dışarıdan maruz kaldıkları her türlü müdahale ruh-beden örneğinde olduğu gibi farklı varlıkları benzer şekillerde etkilemektedir. Foucault bu ilişkinin komşuluk ilişkisine benzerliğine de dikkat çeker: “bedenimi kötü şekilde etkileyen şeyler, ruhum da bedenimde yer aldığı için, ruhumu da kötü şekilde etkileyecektir”.

İkinci benzerlik biçimi olarak *aemulatio*’dan bahseder Foucault. *Convenientio*’dan farklı olarak bu benzerlik durumunda fiziksel bir paydaşlık söz konusu değildir. Ayna ve ikiz tabirleriyle açıklığa kavuşturulabilir: fiziki dünyada birbirinden ayrı düşen şeyler aynada kendi ikizleriyle karşılaşır gibi birbirlerine benzer haldedir. Fakat bu ilişki biçiminde hangisinin önce geldiği, hangisinin taklit veya simulakr olduğu kestirilemeyebilir. Bu koşullarda Foucault rekabetin arttığını ifade ederken³⁰¹, akla Rene Girard’ın mimetik teorisi gelir. *Aemulatio*’da aynanın iki tarafındaki iki şey arasında, öncelik herhangi birine verilemez hale gelebilir. Gittikçe birbirine benzeyen varlıklar birbirini kuşatır, ayıramaz, hatta birbirlerinin koşulu haline gelirler.

Bir başka benzerlik türüyse *analoj*dir. Yunan ve Roma döneminde farklı şekillerde olsa da bulunduğu altını çizen Foucault’ya göre analogide kendinden önceki iki benzerlik biçiminden de emareler bulunmaktadır.³⁰² Diğer benzerlik koşullarından çok daha güçlü ve etkilidir. Çünkü ilişkiler, eklemlenmeler, bağıntılar, şeyleri mümkün kılan tekil özellikler birbirlerine yaklaşır görünmektedir. Bu yaklaşım, bilimler arasında kesişimleri mümkün kılan ilişkilerden de sorumludur aynı zamanda. Orta Çağ ve Klasik Çağ’da tercih edilen örnekler farklılık gösterse de “homolog” benzerlik varlığını sürdürmektedir. Bitkiler ve hayvanların fiziksel özelliklerinin, görevleri veya görünüşleri üzerinden homolog ve analog ilişkiler tesis edilmektedir. Bir bitkinin yapraklarındaki damarlar ile hayvan damarları arasında tesis edilen bir benzerliği ele alırsak, analog olarak adlandırdığımız benzerlik türünün tersine dönebilir, çevrilebilir, bu haliyle de geçerliliğini koruyabilir olduğu görülebilir. Foucault analogiden

³⁰¹ A.g.e., 49.

³⁰² A.g.e., 52.

bahsederken bir mihenk taşından, her şeyin gelip donakaldığı bir duraktan da bahseder. Bu insandır. Tersine çevrilebilir bir ilişkidense insanın merkezde yer aldığı bir kıyas türüne evrilme söz konusudur.³⁰³

Son benzerlik türüyse her şeyi birbirine bağlayan, iç içe geçiren, aradaki *farkı* yok etmek pahasına yakınlaştıran *sempatid*ir. Diğerlerinin yanında muazzam bir güce sahip, tüm mekânlar arasında doğrudan bağıntılar kurma imkânını sağlayan sadece fiziksel ve mekânsal yakınlaşmalara indirgenemeyecek ve belki her şeyin kendi üzerine kapanmasına yol açabilecek eskatalogik bir benzerlik türüdür. Aradaki mesafelenmeyi mümkün kılan ise terazide karşısına yerleştirilen *antipatid*ir. Kozmik bir mıknaıtıs varmışçasına birbirine çekilen *şeyler*, çekildiği şeyi belki tüketip yok etmek pahasına girdiği bu etkileşimden antipatinin gücü sayesinde kurtulacaktır. Dört kurucu unsur (ateş, su, hava, toprak) arasındaki ilişkinin sempati ve antipati temelli dinamik yapısı sayesinde cisimlerin meydana geldiğinin kabulü buna bir örnektir. Sıcak ve kuru olan ateşe karşılık soğuk ve nemli su antipati hali yüzünden cisme engel olacak, fakat hava gibi dengeleyiciler sayesinde uyum sağlanabilecektir. Foucault'ya göre benzerlik meselesinde sempati – antipati çiftinin egemenliği söz konusudur; zira diğer benzerlik türlerinde de aslında hareket ve dağılmanın mevcut olduğu görülebilir.³⁰⁴

Diziler arasında benzerlikten bahsedebilmeyi mümkün kılan *açıklıktır*. Açık bir sistem sayesinde dizilerdeki unsurları ya kendi ikizlerini oluşturarak, ya yansıtarak veya zincirlenerek benzerlik ilişkisine dâhil olabilirler. Fakat hangi unsurlar arasında bu ilişkinin kurulacağıının belirlenmesi ayrıca *işarete* (signature) bağlıdır. “İnsanın yararı için yarattığı ve gizlediği şeyler... Tanrının iradesi değildir. Ve bazı şeyleri sakladıysa da, hiçbir şeyi özel damgası olmadan, dış ve görünür işareti olmadan bırakmamıştır - tıpkı hazine gömen birinin, onu tekrar bulabilmek için, bu yeri işaretlemesi gibi”.³⁰⁵

Varlığın, dünyanın gizemine yönelik soruşturmada işaretler görünmez halde olanın görünür hale gelmesine hizmet eder. Bitkiler, hayvanlar, ellerdeki çizgiler, gökyüzündeki cisimler kendi buldukları seri içinden çıkarılıp başka bir seride yeniden düzenlenebilirler. Bu sayede cevizin şeklinin beyine benzemesiyle, beyin için yararlı bir besin olduğu söylenebilecektir.

³⁰³ Foucault (2001), Kelimeler ve Şeyler, 53.

³⁰⁴ A.g.e., 56.

³⁰⁵ Paracelsus'tan akt. Foucault (2001), Kelimeler ve Şeyler, 58.

Seriler arasında örtüşme veya rekabet üzerinden başka seriler oluşturulmasını mümkün kılan ise köklerini Platon ve Neo-platoncu felsefeden doğan “Varlığın Büyük Zinciri” olarak adlandırılan ilkeye dayanmaktadır.³⁰⁶ Orta Çağ’dan, 18. yüzyıl’ın sonlarına dek baskın şekilde hissedilen bu ilkeye göre, bir süreklilik prensibi çerçevesinde en mükemmellerinden, *non-existent* olmaktan son anda kurtulan basit yaratımlara dek varlıklar hiyerarşik bir düzen içinde derece farklarıyla hizalanmaktadırlar.³⁰⁷ Her şey *Bir*’in içinde mevcuttur ve kozmik düzen uyarınca peşisıra dizilmiş haldedirler. Fakat uç noktalara gidildiği ve herhangi bir unsur aradan çekildiğinde, düzenin çözüneceği de kendini gösterir haldedir.³⁰⁸

Deleuze’e göre Neo-Platoncular *bölmenin* asli amacının büyük bir ayırım yaratmak değil, seriler ve soylar tesis etmek olduğunu görmüşlerdir.³⁰⁹ Mitolojinin diyalektik hareketi için ihtiyaç duyulan anlatının tekrar etmesi bölmenin bir fark olarak işe koşulmasını gerektirir. Bu anlamda Deleuze *temel* kavramını öne çıkarır. Adalet ve adil ikilisi aslında aynı ve özdeştir; adaletten başka adil olan yoktur. Temel bu anlamda “idea’ya ait olduğu var sayılan özdeşliğin, *auto kath auto*”’nun keyfini sürer.³¹⁰ Fakat yine de adil sıfatını yüklenenler vardır. Bunun içinse *talep* gerekir. O halde temelin vasıflarında bir tanesi kendisinin ihtiyaç duymadığı talebe karşılık vermektir. Adaletin adil olarak belirlenmesi “idea’nın temel olarak tayinidir”.³¹¹ Temel aynı zamanda talip olana kendini açabilir, ikincil pozisyonlar atfedebilir, bu sayede farkı ve tekrarı yaratabilir. *Talep* ise tüm fenomenlerin doğasıdır. Deleuze şöyle der: “Yeni Platoncular şu kutsal üçlülerini ifşa ettiklerinde Platonculuğa dair ne kadar da geniş bir kavrayış sunarlar: Katılnamaz olan, Katılınan, Katılanlar. Temellendiren ilke katılnamaz olandır ama katılınacak bir şey verir ve bunu verdiği de ikincil olarak sahip olan katılan, yani temelin sınavını geçmeyi başarmış olan taliptir.” Bu belirlenimin neticesinde talip temele benzerdir.

Analojinin batı dünyasında uzun bir dönem hegemonik konumda bulunmasının yanında, Descola’nın oldukça yaygın bu ontolojiyi ayrıntılarıyla ele alması bazı

³⁰⁶Lovejoy (1961), *The Great Chain of Being*.

³⁰⁷Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 59-60.

³⁰⁸Burada Platoncu *bütünden* kastı anlamak için Deleuze’ün sık sık andığı teksesliliğe başvurma yanılığısına düşülebilir. Fakat Deleuze’ün vurguladığı üzere analojinin özü bir temelde zımni bir sürekliliği şart koşsa da cinsel ve türsel farkların bireysel farklar uyarınca dolayımlanmasıdır. Bkz. Deleuze (2017), *Fark ve Tekrar*, 67. Buna karşılık tekseslilikte bireyleştirici farklar varsa da bu fark cinsel ve türsel farktan önce gelmektedir.

³⁰⁹Deleuze (2017), *Fark ve Tekrar*, 97.

³¹⁰A.g.e, 355.

³¹¹A.g.e. s. 97.

karşılaştırmalar yapabilme imkânı sağlamaktadır. Analogik addedilebilecek Çin ve Hindistan yerine Orta Meksika ve Afrika'yı çalışmasına dâhil etmesindeki pratik gerekçelerden bir tanesi Meksika'ya dair bilgilerin fetih zamanında analogik bir anlayışı benimsemiş gözlemciler tarafından aktarılmasıdır.

Descola'nın yer verdiği analogik bir tanıma şemasına sahip Nahua toplulukları, Nahuatl dilini konuşan 14.-16. yüzyıl arasında Orta Amerika'nın büyük bir kısmını domine eden şehir devletleri, konfederasyonlar veya imparatorluk gibi farklı yönetim biçimleriyle yönetilmelerine rağmen, ortak bir evren anlayışı etrafında bir araya gelen kolektiflerdir. Alexander von Humboldt tarafından takdim edilen *Aztek* adlandırması kabul görüp, popülerleşmiş olsa da, kavramın kendisi Nahua topluluklarının atalarının *Aztlan* bölgesinden gelmesine gönderme yapar ve aslında bu toplulukların kendilerini adlandırmak için tercih ettikleri bir isim değildir.³¹²

Nahualar için insan dört asli unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan ilki bedeni ifade etmek için kullanılan “etimiz” olarak çevrilebilecek *tonacayo*'dur.³¹³ Bağlamına göre bedenden bahsederken *dünya, kil* hatta kimi zaman *mısır* tercih edilen kavramlar arasındadır. Nahualar için mısır temel besin kaynaklarından biri olmasının yanında gerek linguistik gerek ritüalistik analogilerde sıklıkla kullanılmaktadır.³¹⁴

İkincisi, hayatta kalabilmek için belki de en önemli ve özel unsur *tonalli*'dir. Yapısal yaşam süreçleri, organik canlılık, hisler ve meyiller vücudun “animistik merkezleri”nde yer alan *tonalli* dolayısıyla hayata geçirilir.³¹⁵ *Tona* fiilinden (ışınma, ısıtma anlamındadır) türetilen ve “parlama, ışın saçma” olarak çevrilebilecek olan kavram kişinin en mühim yaşam gücüdür. Bütün vücuda yayılmış, fakat daha çok başın tepesinde yoğunlaşmıştır. Bu sebeple saçların bakımı oldukça ihtimam gösterilen bir pratiğe dönüşmüş, aynı zamanda savaş gibi durumlarda korunması gereken vücut parçalarından biri haline gelmiştir. Zira savaş esnasında düşmanın saç buklelerini ele geçirmek kişiliğinden, kaderinden kimliğinden sorumlu *tonallisini* de kontrol altına almak anlamı taşımaktadır.³¹⁶ Kişinin iyi bir hayat sürdürebilmesi için

³¹² Laack (2019), *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating embodied meaning, Indigenous Semiotics and the Nahua Sense of Reality*, 3.

³¹³ Nahuatl dilinde bedene gönderme yapan sözcükler çoğunlukla çoğul halde ifade edilmektedir. Bu konuyla ilgili şuraya bkz. Launey ve Mackay (2011), *An Introduction to Classical Nahuatl*, 96.

³¹⁴ Martinez Gonzalez akt. Laack (2019), *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating embodied meaning, Indigenous Semiotics and the Nahua Sense of Reality*, 96.

³¹⁵ Austin (1988), *The Human Body and Ideology, Concepts of Ancient Nahuas*, 181.

³¹⁶ A.g.e., 220.

tonallisini güçlendirmesi ve dışarıdan gelecek zararlara karşı müdafaa etmesi gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda onu kaybetmenin ne ölçüde felaket getirebileceği anlaşılabilir.

Tonalli doğuştan gelen, hâlihazırda bedende mevcut olan bir entite değildir. Yeni doğan bebeğin kişiliğini ve geleceğini şekillendirecek bu gücün vücuda kazandırılabilmesi için ritüel gereklidir. Sadece kişilik veya kader tayinin ötesinde vücudun dengesi, gelişme kapasitesi, gücü için gerekli olan *tonalli* bir yandan da kişiler arasında ilişki düzenlenmesinde rol oynamaktadır. Örneğin benzer tarihlerde doğan kişilerin *tonallileri* de benzer olabilir bu sebeple de potansiyel evlilikler için uzman kişilere danışmak gerekir.³¹⁷

Öte yandan *tonalli* belirli koşullarda vücudu terk edebilir.³¹⁸ Cinsel ilişki, sarhoşluk veya hastalık esnasında vücuttan ayrılan ve başka gerçekliklerde seyahat eden *tonallinin* geri dönmeme riski ise her zaman mevcuttur. Fakat gölgesiz bir beden olamayacağı gibi *tonallisiz* bir vücudun varlığı da olası değildir, bu sebeple geri dönmeme durumu ölümün yakın olduğunun işareti addedilir.³¹⁹

Diğer bir unsur ise *Teyolia*'dır ve önemli bir diğer animist merkez olan kalpte bulunur, fakat kalbin kendisiyle aynı şey değildir.³²⁰ Batı düşünce dünyasına zıt şekilde Nahualarda *teyolia* duygu ve hislerin değil, aklın ve anlama yetisinin merkezidir.³²¹ Daha iyi bir kavrama kabiliyeti için *teyolia* gözler ve kulaklar ile iş birliği içindedir. Öte yandan *tonalliden* farklı olarak *teyolia* embriyo halinden itibaren her zaman bedendedir ve bedeni asla terk etmez. Terk etmesi demek mutlak ölüm demektir. Bu bağlamda Descola kavramın *animayla* bir tutulduğundan bahsetmekte ve ruhlar dünyasının sürekliliği gibi alımlanma ihtimaline karşılık *teyolianın* kalıcı karakterinin vurgulanması gerektiğini ifade etmektedir.³²² Zira *teyolianın* niteliklerine göre kişinin karakteri de şekillenmektedir. Tüm bunların yanında *teyolia* sadece insana özgü değil, hayvanlar, bitkiler hatta kentlerde dahi mevcuttur. Bu haliyle kalple anılması maddi bir özdeşleşmeden ziyade metaforik bir ilişki olduğunu göstermektedir.

³¹⁷ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 186.

³¹⁸ Laack (2019), *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating embodied meaning, Indigenous Semiotics and the Nahua Sense of Reality*, 97.

³¹⁹ A.g.e., 98.

³²⁰ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 186.

³²¹ Laack (2019), *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating embodied meaning, Indigenous Semiotics and the Nahua Sense of Reality*, 98.

³²² A.g.e., 186-7.

Son olarak benzer metaforik somutlaşma hafıza, tutku, cesaret gibi kuvvetli duyguların animist merkezi olan karaciğer ve safraya bağlı *ihiyot*da karşımıza çıkar. Bir tür rüzgâr ve nefes olarak görselleştirilen *ihiyot*'in her zaman besin ve solukla beslenmesi ve desteklenmesi gerekmektedir.³²³ Embriyo evresinden itibaren varlığa eşlik eden entite, duygulanımları ortaya çıkarırken, aynı zamanda *yüz* anlamına da gelmektedir ve bütünüyle bireye hastır.

Söz konusu dört unsur muazzam çeşitlilikte, değişik kombinasyonlar sonucunda insan ya da insan olmaması fark etmeksizin varlıkları tekil hale getirmektedir. İnsanların da ne zaman doğduğu, cesur olup olmaması, kırılabilirliği, enerjisi gibi mütemadiyen dikkat edilen ve kişinin farklılaşmasını sağlayan özellikleri bu kombinasyonların işaretleridir. Ayrıca “farklılık düzeyi öteki varlıklarda da belirgindir: sıcaktan soğuğa doğru giden bir süreklilik içinde dereceli bir dağılım söz konusudur burada ve insanlar dışında bitkiler, hayvanlar, mineraller, göksel cisimler, besin maddeleri, hastalıklar, tanrılar vb. vardır”.³²⁴

Öte yandan dört unsurun “animist merkezler”le beraber anılması ve insandışı varlıklara içsellik atfedilebilmesi söz konusu olduğundan animizm ve analogi arasındaki ontolojik farka dikkat edilmesi önem taşır. Animist merkezler bulunduran insan, hayvan, bitki hatta taşlar, gök cisimleri farklı esans ve enerjilerin dağılımıyla oluşan evrenin asli parçalarıdır.³²⁵ Örneğin *ihiyot* insanlarda duyguların açığa çıkmasında görev alırken, göksel cisimlerin hareketini de sağlar. Keza *tonalli* doğrudan güneş ışıklarının yansımasıdır aynı zamanda. *Teyolia* ise kozmik enerjinin yoğun bir bileşimidir ve hayalgücü, yönetim gibi alanlarda sıradışı maharetler gösteren kişilerde fazla miktarda olduğuna inanılır. Kozmik enerjinin bu şekilde dağılması, hareketliliği içsel bir süreklilik gibi görünebilmektedir. Hatta animist topluluklara kıyasla bu atıfların oldukça fazla miktarda olduğu da fark edilebilir. Ne var ki enerjilerin kombinasyonları birbirinden farklı olduğundan tüm varlıklar da birbirinden farklılaşır. Animist topluluklarda insan olmayan varlıkların insani toplumsallıklar içinde yaşadığı kabulüne karşılık, analogik bir düzende bu şekilde bir ortaklık söz konusu değildir; insanlar, bitkiler, taşlar vb. varlıklar kapalı sistemlerde yaşarlar.³²⁶

³²³ Austin (1988), *The Human Body and Ideology, Concepts of Ancient Nahuas* 236.

³²⁴ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 188.

³²⁵ Laack (2019), *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating embodied meaning, Indigenous Semiotics and the Nahua Sense of Reality*, 99.

³²⁶ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 188.

Önemli diğer farklılık ise analogik toplulukların süreksizliğini görünür kılan ruh göçleri, reenkarnasyon gibi ruhun bedenler arasındaki hareketidir. Animist topluluklarda bu şekilde bedenler arasında ruh göçüne benzer, sürekliliği kesintiye uğratabilecek durumlar pek olağan değildir. Buna karşılık örneğin Nahualarda beden başka ruhlar tarafından ele geçirilmesi, bedensel parçalar aracılığıyla *tonalli* üzerinde kontrol sağlanabilmesi veya vücuda dâhil edilen harici maddelerin içsel dünyada yarattığı dönüşüm oldukça yaygındır. Bu kimi zaman belirli ritüellerde ve ancak 52 yaşına ulaşıldığında içilebilen *pulque* içkisinin, uygunsuz tüketiminde yaşamı kötü etkilemesi, fakat uygun kullanımında kişiye güç vermesiyle vuku bulur. Ne var ki bu dönüşüm her zaman başka bir içsellik sağlamak suretiyle gerçekleşmez, daha ziyade söz konusu olan içsellik üzerindeki fiziksel baskının ortadan kalkması, bu sayede içgörünün rahatlamasıdır.³²⁷

Tüm bunların yanında analogik bir kolektifin ayırt edici özelliklerinden biri kurban ritüelidir. Nahualar'da karşılaşılan (insan da dâhil) kurban etme ritüelleriyle ilgili tartışmalı pozisyonlar söz konusudur. Bir tarafta ekolojik determinizm hattına bağlı, beslenme konusunda yaşanan sıkıntılara bir yanıt olarak değerlendirilirken (yamyamlık da aynı şekilde değerlendirilebilmektedir)³²⁸, diğer yanda kozmosun dengesinin bir zorunluluğu olarak ele alınır. Eğer insan kurban etmenin görece ender olduğu kabulüyle ilk görüş üzerinden ilerler, bir yandan da kurban edilen hayvanların evcilleştirilenler olduğu göz önünde bulundurulduğu bir şekilde sorun yeniden formüle edilirse aslında kurbanın özüne dair önemli bir ipucu elde edilebilir. Nitekim kurbanın animist ve totemik topluluklarda pek görülmemesine yönelik argüman, hayvanların evcilleştirilmesine (köpek dışında) pek rastlanmadığı yönünde, fakat dış dünyayla artan etkileşimle beraber evcilleştirme, belki buna bağlı şekilde kurbanın da artacağı şeklindedir.³²⁹ Fakat tam bu mesele, animizm ve totemizmin hâkim olduğu yerlerde neden hayvanların evcilleştirilmediğini göz önünde bulundurarak anlaşılabilir.

Bu bağlamda Lévi-Strauss'un totemik kolektiflerden Iroquois'larda köpek kurban ritüelleriyle detaylandığı kurbanın belirgin özelliklerine bakılabilir. Dinler tarihi içinde kurban etmenin kökenlerinin totemizmde aranması Lévi-Strauss'a göre bir

³²⁷ A.g.e., 189.

³²⁸ Harris (1977), *Cannibals and Kings: The Origins of Culture*

³²⁹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 201.

şaşkınlık konusudur; zira aslında iki kurum birbirleriyle çelişkilidir.³³⁰ Sanıldığıının aksine klan adlandırmalarının, herhangi bir şekilde klana adını veren canlının kurban edilmesiyle alakası yoktur. Hatta totemizm bölümünde bahsetmiş olduğumuz gibi, klana adını veren canlının öldürülmesi hayırlı bir eylem değildir. Iroquois’larda karşılaşılan köpek kurbanlarında ilk dikkat çeken durumlardan biri, köpeğin herhangi bir klan ismi olmayışı, başka bir ifadeyle köpek ve klan serisinin dışlayıcı pozisyonlarıdır. Totemizmde hâkim olan süreklilik gereği herhangi bir canlının yerini başka bir canlı alamaz. Fakat evcilleştirilmiş hayvanın konumu, tanınma biçimi bu çerçevede dışsallaştırılmış, süreklilik içinden koparılmış gibi görünmektedir. Bu minvalde Lévi-Strauss’un kurban ritüelinin temel ilkesi olarak ifade ettiği “yerine başka şey koyma”, doğrudan süreklilik bağlamında ele alınmalıdır.³³¹

O halde kurban sayesinde icra edilen faaliyet aralarında hiçbir bağ olmayan durumlar arasında bağlantı kurulmasıdır. Totemik kolektiflerin unsurları arasında bu tip bağıntılar kurulmasına, yeni seriler oluşturulmasına fırsat veren dışsallatırma (Deleuze’ün tabiriyle bölme işlemi) pek yaygın değildir. Buna karşın analogik bir ontolojinin sürekliliğini ve bir aradalığını sağlayan varlıkların kapalı *atomik* yapısıdır. Kurbanın sunduğu bir dizi özdeşleştirme aracılığıyla birbirlerinden kopuk varlıklar arasında köprüler kurulur. Aslında başka bir ifadeyle türsel ve cinsel farklar dolayısıyla varlığın büyük zinciri içinde hiyerarşik şekilde bir araya getirilmiş seri bozulur ve başka bir seri oluşturulur. Lévi-Strauss’a göre bu çözünmenin ve yeniden kurmanın tercih edilmesinin sebebi dileklerin yerine getirilmesidir. Daha önceden kutsallaştırılmış kurban (aynı zamanda evcil bir varlık olmasıyla insana da bağlı olduğu bir yüzü vardır) kutsal ve profanı birbirine bağlayarak birleştirici bir rol üstlenir. Fakat sonrasında geri döndürülemez şekilde söz konusu birleştirici unsurun ortadan kaldırılması ilk bakışta ayrımın yeniden tesis edildiği bir durum olsa da, pratikten beklenen tanrısal gücün sanki birleştirici unsurdan geriye kalan izleri takip ederek sürekliliğin tecellisini sağlamasıdır.³³²

Analojiyi diğer ontolojik şemalar gibi tanıma ilişkileri üzerinden ele almak bu sebeplerle daha zordur. Çünkü insan ve insan olmayan varlıklar belirli özelliklerin paylaşılması etrafında sosyal birliktelikle anılabilirken, analogik topluluklarda

³³⁰ Lévi-Strauss (1994), *Yaban Düşünce*, 265.

³³¹ A.g.e., 267.

³³² A.g.e., 268.

varlıklar çok yoğun merci ve sınıflandırmalarda tanımlanmış ve oldukça özgül, tekil varlıklar ortaya çıkmıştır. Fakat tüm bu bölünmelere karşı kozmos ve varlıklar arasındaki ilişki birbirine paralel seyretmektedir.³³³

Mümkün kıldığı kozmolojiler öylesine bütüncül ve tutarlıdır ki, totaliter bir düzene yaklaşırlar ve bir yandan da sakinlerinden her birine çok büyük bir yorum özgürlüğü bırakırlar. Totemizmde olduğu gibi burada da taraflar ve ilişkiler birbirine bağımlıdır, ancak söz konusu olan düzey onu tamamen anlamlı kılma yolundaki boş ve muhteşem umutla bütün yansımalarının dökümü çıkarılan parıltılı ve daha geniş bir dünyadır.³³⁴

3.2.4 Natüralizm³³⁵

Natüralizmi, yeniden gözden geçirilmiş animizmle beraber düşünmek, tanıma şemalarının simetrik özelliklerini daha görünür kılar. Animizmin fiziksel süreksizlik ve içsel süreklilik ilişkisinin simetrisi olarak natüralizm, içsel süreksizlik ve fiziksel süreklilik olarak vuku bulur ve bugün içinde yaşadığımız dünyanın geneline yayılmış haldedir.

Fiziksel süreklilik türlerin farklılaşma süreci olarak Darwin'in evrim teorisinin kabulünün ardından aşikârdır. Şu an artık sadece bitki veya hayvanlarla aynı evrimsel sürece tabiiyetimizde değil, İtalyan hekim Girolamo Fracastro'nun mikrop teorisinden ilk bahsettiği zamanlardan itibaren bakteri gibi patojenlerle beraber yaşamamızda görülebilen bir sürekliliktir bu. Hatta canlı varlıkların vücut muhteviyatlarında yer alan inorganik elementler yaşamsal döngüde doğrudan asli roller üstlenerek fiziksel bağlılığın kapsamını olabildiğince genişletir.

Süreklilik figürlerinden bahsederken şimdiye dek devamlı kullanageldiğimiz fiziksel teriminin karşımıza çıktığı ve dönüştüğü yerlere bakmak natüralizm için uygun bir

³³³ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 236.

³³⁴ A.g.e., 210.

³³⁵ Modern ontolojik şema olarak natüralizm ve doğa-kültür ikililiği üzerine külliyat oldukça zengin ve teferruatlıdır. Bu bölümde natüralizm çoğunlukla Descola'nın çizdiği çerçeve içinde ele alınmış, yer yer ekleme ve vurgular dâhil edilmiştir. Tercihin bu yönde yapılması ise ilk olarak pratik nedenlere dayanmaktadır. Diğer şemalarda ihtilaf halinde olduğu görüşlere yer verilmesine rağmen çoğunlukla Descola'nın tasarısına sadık kalınması, natüralizmin bu bütünlük içinde nereye tekabül ettiğini daha görünür kılmaktadır.

başlangıç noktası olabilir. Sözcüğün kökünde yer alan *physis*, *Odyssia*'da bitkilerin özelliklerine gönderme yapan bir ifadeyken, Aristoteles tarafından kapsamı genişletilerek şeylerin varlıklarını insan iradesi veya rastlantıdan bağımsızlaştıran neden olarak kullanılmaya başlanmıştır.³³⁶

Aristoteles'in kendisini önceleyen Antik Yunan düşünürlerinden farklılaştığı noktalardan biri olarak mitik düşünceye karşılık gözleme ağırlık vermesi, bahsettiği dünyanın kapsamını daraltmıştır. Fakat farklı tarzlarla olsa da bu fiziksel dünya içinde işlevsel süreklilikler hâkimdir. *Physis* "hareketinin ve hareketsizliğinin kaynağını kendi içinde taşıyan bir varlığın gelişmesinin üretici ilkesi" olarak ele alınır ve aslında hala örtük olarak benzer anlamı taşıdığı görülmektedir.³³⁷ Aristoteles'in meşhur kategorizasyonunda hareket, üreme, beslenme ve solunum başta olmak üzere belirli işlevlerin sürekliliği bu işlevi yerine getiren organların cinsiyle ilintili şekilde gelişmiştir. Bu noktada aslında analog bir zemin kendini görünür kılar, kuşların hareketini sağlayan kanatlarına karşılık, balıkların yüzgeçleri vardır ve sınıflandırma buradan doğar. Analogik topluluklarda kozmik döngü içinde gök cisimlerinden insana, bitkiye dek belirli seriler oluşturulmasına benzer bir yaklaşım kendini göstermektedir. Ne var ki önemli bir ayrım olarak analogik toplulukta içselliklerin hareketi ve dönüşümü tipik bir özellik ve yeni seriler oluşturmanın imkânıyken, Aristoteles'in sınıflandırmasında bu durum pek görünmez. O halde söz konusu olan organların toplamından oluşan bütünlükler olarak türlerin tasarımı ve gözlenen tüm dünyaya aynı matrisin uygulanmasıdır.

Aristoteles'in evreninde teleolojik model her yere sirayet etmiş ve insan da bu bütünlük içinde yer alırken, bugün nesnelere alanı olarak tayin edilen doğanın insanla ve dolayısıyla kültürle ayrışması için ikinci bir hamle daha gereklidir. Semavi dinlerin kozmolojisinin mirası olarak yaratılış mitinde bu ayrışma için gerekli koşullar insanın diğer tüm canlılardan ayrı şekilde en son, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasıyla teslim edilir. İnsan her varlığı adlandırarak tanrısal düzene uygun kendi düzenini de getirmekte ve Tanrı'nın arzu ettiği gibi düzeni sürdürmektedir. Fakat şimdiye dek bahsettiğimiz kozmolojilerden farklı olarak bu düzenin bir sonunun olması, başka bir deyişle her şeyin nihayete erip öteki dünyanın başlayacağı eskatolojik kabul farklılaştırıcı unsurlardan biridir.

³³⁶ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 63.

³³⁷ A.g.e., 64.

Antik Yunan düşüncesinin bu kozmolojiyle birleşmesi batı düşüncesine Orta Çağ'dan itibaren oldukça kendine has bir düşünce modeli getirmiştir. Aristoteles'in gözleme dayalı fizik ve biyolojisinin Galileo'nun *Dante'nin Cehennemi Üzerine Dersler*'inde³³⁸ cehennemin boyutlarını hesaplamak için kullanıldığını görmek şaşırtıcı olsa da aslında sadece bu dünya değil öte dünya hakkında da benzer hesaplamalarla bilgi edinilebileceğine olan inançtan gelir. O halde yaratılıştan nihayetin ötesine dek Tanrı'nın kelamı her yerde okunabilir. Foucault'nun benzerliklerin yorumlanmasında yer verdiği gibi:

[...] dolaysız benzerlik alanı, büyük bir açık kitap gibidir; sayfanın tümü boyunca keşisen ve bazen de birbirlerini tekrarlayan garip figürler görünmektedir. Artık onların şifresini çözmek yeterlidir: “toprağın derinliklerinden gelen bütün otların, bitkilerin, ağaçların ve diğerlerinin her biri birer kitap ve sihirli işaret değil midir?”³³⁹

Öte yandan doğanın açıklığı, okunabilir olması sadece Hıristiyan veya diğer semavi dinlerin mensuplarına tanınan ayrıcalık olarak kalmaz. Aquinalı Thomas'ın Aristoteles'ten devraldığı teleolojik yaklaşımı uyarınca doğanın düzeninde herhangi bir rastlantıya yer yoktur, her şey olması gerektiği gibi işler. Bu sebeple düzenin işaretlerine bakıp, bu kitabı okumak özellikle misyonerlik döneminde kabul edildiği üzere evrenseldir. Hatta bizzat misyonerlik faaliyetinin en güçlü dayanaklarından biri işaretlerin okunabilmesi için Tanrı Kelamı'nın tüm insanlara ulaştırılmasıdır. Herkes nasıl bir kozmolojik tertibattan geliyor olursa olsun, hıristiyanlık aracılığıyla gören gözler için ortaya serilmiş olan doğanın muazzam düzenini işaretler üzerinden okuyabilir.³⁴⁰ Ve tüm bu düzen içinde gerek onu okuyabilen, gerek tanrısal inayete vakıf olabilecek varlık olarak insan ayrıcalıklı pozisyonunu elde etmiş görünür. Descola'ya göre doğanın özerk bir varlık olarak yaratımı için iki aşamalı ayrım süreci “tanrısal aşkınlık, insanın tekilliği ve dünyanın nesnelliği”nin bir araya gelmesiyle mümkün olabilir.³⁴¹

³³⁸ Galileo (2009), *Dante'nin Cehennemi Üzerine Dersler*.

³³⁹ Foucault, M. (2001) *Kelimeler ve Şeyler*, 58.

³⁴⁰ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 66.

³⁴¹ A.g.e., 67.

3.2.4.1. Doğa ve Kültürün İcadı

Önemli bir kırılma noktası Aristoteles'ten beri batı düşüncesinde yaklaşık 2000 yıl kadar etkisini sürdüren ayrıntılı gözlemlere dayalı, bir erek etrafında tüm maddi oluşumların şekillendiği teleolojik yaklaşımın yerini mekânist bir modelin almaya başlamasıdır. Modern bilimsel devrim olarak adlandırılan özellikle 17. yüzyılda bilimsel tasavvurun söz konusu mekanik bir düzene doğru radikal bir şekilde kayıyor olması doğaya, doğal olana yönelik anlayışın da değişmesinde muazzam bir etkiye sahiptir. Bu dönüşüm neticesinde doğanın nesnel bir bütün olduğu, herhangi bir amaç içermeyeceği kabulü belirginleşmeye başlamıştır. Öyle ki bu etki Jaques Monod tarafından modern insanın dünya üzerindeki 150000-200000 yıllık yolculuğunda *en önemli fikir* olarak nitelendirilir.³⁴²

Bu zihinsel dönüşümün önemli aktörlerinden biri olan René Descartes'ın özel olarak hayvanları *ruhsuz otomatlar* olarak nitelendirerek insanlardan ayırıştırması mekanik görüşün işleyişine önemli bir kaynaktır. *Yöntem Üzerine Söylem* adlı meşhur çalışmasının beşinci bölümünde ışık gölge metaforu üzerinden soruşturmasını ele alır. Ressamın, çizdiği nesnenin tüm yüzeylerini hakkıyla tuvale yansıtamayacağı, fakat ışıkla ilişkisi asli olan yüzeyi öne çıkarıp, diğer yüzleri gölgelendirerek, yani birinciye göre nasıl bir mevkide olduklarını gösterebildiklerini ifade ettikten sonra, insanın tüm bunların izleyicisi olarak resme dâhil olduğunu dile getirmesi söz konusu ayırıştırmanın işaretleridir.³⁴³ Bölümün devamında hayvanların kardiyovasküler sistemleri üzerine yaptığı deneylere dayanarak çizdiği çerçevede hayvanları otomattan ayırmak için herhangi bir gerekçe göze çarpmaz. Hissetme yetilerinin bulunmadığını iddia ettiği hayvanlar üzerine yaptığı deneyler neticesinde vardığı sonuç uyarınca ona göre kalbin işleyişi tıpkı saatin devinimini sağlayan çarklar gibi toplar ve atardamar faaliyetlerinden başka bir şey değildir.³⁴⁴

Düşünmeden yoksun varlıklar karşısında insan türüne özgü addedilen refleksif düşünce yetisi Kartezyen düşüncenin meşhur düalizmini oluşturur. Üzerine çokça tartışmaların ve eleştirilerin getirildiği bu yaklaşımda Tanrının soyutlanması, dünyanın artık makinevari bir biçimde çarklarının dönmesiyle hareket eden bütünlüğe doğru evrilmesi etkili olmuştur. Simyanın kimyaya, astronomonin astrolojiye evrileceği yeni

³⁴² Monod'dan akt. Pross (2016), Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü, 42.

³⁴³ Descartes (1998), Discourse on Method, V. Bölüm

³⁴⁴ A.g.e., 28.

dünyada Tanrının nurundan yaratılmış, tıpkı onun gibi mühendis olan insan önceden ahlaki planda sorulan soruları matematiksel sahada sormaya başlar. Antik Yunan’da mükemmellikler âlemi olan astronomi, Galileo tarafından ay-altı *fizik* dünyasıyla bir araya getirilir. Artık dünya çarkları ileride daha da bölümlere ayrılmış disiplinler tarafından ayrıştırılıp incelenecek bir sahaya dönüşmenin eşiğindedir. Tıpkı insanın icat edilmesi gerektiği gibi doğa da toplumsal ve ideolojik olarak bilimsel gelişmelerin gölgesinde mekanist devrimle iş birliği içinde dönüşüme uğramıştır. Fakat hemen burada vurgulanması gereken hususlardan biri bilimsel dönüşümlerin, insanın doğaya bakışını değiştirmesi değil, insanın doğayla örgütlenme biçiminin değişmesiyle bilimsel gelişmelerin ihtiyaç duyduğu zeminin yaratılmasıdır. 17. yüzyıldaki bilimsel gelişmeler üzerine derleme bu çalışmanın kapsamını fazlasıyla aşmaktadır. Fakat bugün natüralist düşünce şeması olarak düşünsel vaziyeti anlayabilmek için bu dönemde belirginleşmeye başlayan, içinde bulunduğumuz dönemde ise kaçınılmaz sonuçlarına rağmen çoğunlukla göz ardı edilen doğa-kültür ayrımının başlangıçtan itibaren çelişkili iki aktörüne yer vermek gereklidir.

Bruno Latour’un Thomas Hobbes ve Robert Boyle üzerine Stephen Saphin ve Simon Schaffer’in 1985 yılında yayımlanan *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* çalışmasına dayanan incelemesi şu an doğal ve kültürel olarak iki ayrı alanda bir sakınca görmeden yerleştirdiğimiz siyaset ve bilimin birbirlerinden ayrılma krizine yönelik teferruatlı bir analiz sunar. 17. yüzyıl’ın iki önemli figürünün rasyonel düşüncenin mahiyetinden, mekanik felsefenin imkânlarına dek birçok görüşte fikir birliğinde olmaları, bilimsel kanıtlama yönteminin kabulünde ayrışmaları hususunda ayrıcalıklı bir pozisyon yaratır.

Boyle’un çağdaşlarından ayrıldığı ve ona ün kazandıran nokta kanıtlama metodu olarak yaptığı tercihtir. Çalışmalarını gerçekleştirdiği dönemde tartışılan önemli başlıklardan biri hava basıncına yöneliktir ve Boyle Toricelli ve Otto von Gruecke’nin deneysel düzeneklerinden haberdar olarak bu alanda çalışmıştır. Schaffer ve Saphin’in özel olarak Boyle’u tercih etmeleri bilimsel bilginin nasıl tesis edildiğine yönelik soruşturmaları göz önünde bulundurulduğunda oldukça anlamlıdır. Zira Boyle bilimsel kesinlik için “zorunlu akıl yürütmeden” ziyade hukuk yanlısı bir metaforu tercih ederek, *güvenilir, iyi seçilmiş* tanıkların varlığını öne çıkarır.³⁴⁵

³⁴⁵ Latour (2008), Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi, 26.

İnsan tarafından laboratuvar ortamında, test edilmek için yaratılan düzenekler artık kanıları değil, üretilmiş fenomenlerin gözlemlenmesine dayanır. Dış dünyanın sonsuz uzayından, kısıtlı bir laboratuvar ortamına aktarım ve olguların bu sınırlar içinde doğasının belirlenmesi, *kurucu bir unsur olarak sonluluğun* öne çıkmasına benzer. “Zayıflık bir kuvvet haline gelir, yeter ki bilgi araçsallaştırılmış olguların doğasıyla sınırlansın ve nedenlerin yorumlanması bir kenara bırakılsın.”³⁴⁶

Buna karşılık toplumsal açıdan benzer dertleri taşısa da Hobbes’un öncelikli kaygısı insanı ve toplumu mekanik olarak açıklayan felsefi bir sistem kurabilmektir.³⁴⁷ Fakat bu gayenin önündeki en büyük engellerden biri parçalanmış siyasal organlar ve bunun neticesinde yaratılmış aşkın kendiliklerdir. Sivil savaşın sayelerinde güç kazandığı kutsal metin ve aktörlerden kurtulabilmek için Hobbes’un sunduğu çözümde hiçbir aşkınlığa yer yoktur. Bu minvalde Boyle’un düzeneklerinin aktörlerini kolaylıkla kabul etmesi beklenemez. Yüzyıllardır etrafında dolaşan konuların, maddenin deneysel yöntemlerle isnat edilmesi Hobbes için bilgi ve iktidarın yeniden ayrıştırılması demektir.³⁴⁸ Söz konusu deneylerin laboratuvar ortamı dışında, siyaset felsefesi gibi daha geniş ölçeklerde geçersiz olacağına ısrarcıdır. Ne de olsa laboratuvarında atılan temellerin ölçek veya mekân değişikliğine rağmen geçerlilik elde ettiği modern iktidarın asıl karakteri henüz yerleşmemiştir.³⁴⁹

Boyle’un ispat yöntemi için *tanıklık* mevkiinden yararlanması, tıpkı mahkûm edilen kişinin suçunun ispat edilmesi için güvenilir eşlikçilerin işe koşulması gibi laboratuvar düzeneklerinin bu mevkie ataması Hobbes tarafından kabul edilebilir otoriteler değildir. Fakat insani niteliklerden yoksun, bu sayede insani eğilimlerden, önyargılardan azade bu cansız cisimler deneylerin ilk elden güvenilirliğinin teminatı olarak Boyle tarafından savunulmaya devam eder. İnsan olmayan bu failer tüm yoksunluklara rağmen ve bunun sayesinde anlam tahsis edebilmek için muazzam bir potansiyel aynı zamanda yeni bir metin biçiminin oluşturabilmesinin yoludur.³⁵⁰ Önemli bir sorun ise deney ortamından gelecek, yalıtılmış bir doğanın evrenselliğinin teminatıdır. Bu sorunun çözümü başta basit görünür; her laboratuvar malzemesinin prototipinin başta Avrupa olmak üzere başka mekânlarda yeniden üretilebilmesi,

³⁴⁶ A.g.e., 27.

³⁴⁷ Durkheim (2012), Hobbes Üzerine, 28.

³⁴⁸ Latour (2008), Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi, 29.

³⁴⁹ A.g.e., 32.

³⁵⁰ A.g.e., 33.

teorik varsayımın pratik modeller içinde evrensel uygulamara tabi tutularak denetlenmesi.

Hobbes ve Boyle'un birlikte, birbirlerine karşı pozisyonları ve birbirlerinin argümanlarını çürütme gayretleriyle ele alınması aslında bilim ve siyaset alanındaki yaratımlarının ne ölçüde benzer koşullara gebe olduğunu gözden sakınır. Hobbes'un hipotetik *doğa durumu* içinde tasvir ettiği insan modeli tüm toplumsallığından arındırılmış, atomize, uzlaşmanın imkânsız olduğu haldedir. Ne var ki tıpkı "bilimsel olgu"nun icat edilmesi gibi her an savaşa meyledecek, rekabet, şan şöhret ve güvensizlik içinde bir insan kabulüyle sözleşmecî teorisini geliştirmiş görünür. Sözleşmenin ardından toplum durumuna geçişle insan tüm bu yıkıcı niteliklerini ve haklarını bir egemene devrederek bir arada yaşayabilir hale gelir; yeter ki yükümlülüklerini yerine getirsin.³⁵¹ Hobbes sözleşmecî insan modelini geçmişe veya antropolojik kaynaklara referansla yer almaz, aslında bir zihin egzersizi yapar gibidir. Başka bir ifadeyle Hobbes'un sözleşme teorisinin aktörü olarak atadığı insan modeli, Boyle'un deney düzeneği ile görünür kılarak laboratuvar ortamına taşıdığı hava basıncından aslında çok da farklı değildir.

Bilim ve siyasetin birbirlerinden ayrıştırılma sürecinde, her an birbirlerinin alanları içine dâhil olmalarını nasıl değerlendirmek gerekir? Latour bu aşamanın aslında tam olarak doğa ve kültürün aynı anda yaratılma süreci olduğunun altını çizer. Natüralizmin genel kabullerinden biri haline gelen doğa ve kültürün ayrılmasının ilk krizlerinden biri olarak karşımıza çıkar bu durum. Latour şöyle der:

Boyle'un ardıllarının Hobbes'unakilere karşı tanımladığı ve dilsiz nesnelere sadık ve disiplinli bilim adamları aracılığıyla konuşmasına izin veren doğal iktidar temel bir güvence sunar: Doğayı yapan insanlardan değildir, ezelden beri vardır ve her zaman zaten orada olmuştur, biz yalnızca sınırlarını keşfediyoruz. Hobbes'un ardıllarının Boyle'unakilere karşı tanımladıkları siyasal iktidar, yurttaşları, onların söylediklerinden başka bir şey söylemeyen bir hükümdarın tercümesiyle/ihanetiyle tek bir ağızdan konuşur. Bu iktidar da temel bir güvence verir: toplumu inşa eden ve yazgılarına özgürce karar veren yalnızca ve yalnızca insanlardır.³⁵²

³⁵¹ Durkheim (2012), Hobbes Üzerine, 40.

³⁵² Latour (2008), Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi 41.

Bu resimde dikkat çeken husus ise doğa, insandan ayrı varlığının kabulüne rağmen deney ortamında yaratılabilir, hatta bilimsel kesinliği bizzat bu imalattan elde edilir. Diğer tarafta ise insan birlikteliğinden meydana gelen *Leviathan* insanı her an aşar ve bir alandan diğerine her an bir tercüme işlemi gerçekleştirilir. O halde bu iki kabulün ortak paydası çelişkilidir. Latour'a göre üçüncü bir bileşen bu koşulların devamlılığı için güvence sağlar: doğa ve toplumun mutlak ayrılığı. Bu sayede ihtiyaç duyulan ölçek değişimi, toplumun üretiminde aşkınlık pozisyonunda doğanın seferber edilmesi de mümkün hale gelmiştir. O halde modern ontolojinin özünü oluşturan şey birbirinden ayrılmış gibi görünen iki dünya yaratırken bunların biraradalığını görünmez kılan mekanizmalardır. Başka bir ifadeyle modernliğin dünyanın mekanikleşmesiyle olan bağı, aşkınlık ve içkinlik düzlemlerinin birbirlerine bağlı üretiminin koşulu olarak vardır.

3.2.4.2. Natüralizmin Faileri

Diğer kozmolojik şemalarla beraber düşündüğümüz zaman içsel süreksizliği ile öznelinin sayısını görece kısıtlı tutan natüralizmin asli üyesi, diğer kozmolojilerde tanıma ilişkisi çerçevesinde peşine düşülmesinden anlaşılacağı üzere insandır. İlk bölümde Antroposen tartışmaları bağlamında ele alınan *insanın* büyük ölçüde taksonomik bir ayrıma gönderme yaptığı aşikârdır. Diğer bahsi geçen ontolojik şemalar göz önünde bulundurulduğunda “jaguarların kanı bira niyetine içtiğini” veya bir ağacın ölen bir yakınımızın ruhu olduğunu dile getirmek hâkim söylem tarafından pek kabul edilebilecek önermeler değildir.

Modern ontoloji içinde insanlara en yakın grup hayvanlar âlemidir. Bu durumu özellikle son dönemlerde artan hayvan çalışmaları alanındaki gelişmelerden, hayvanlara lütfedilen niteliklerden takip edebilmek mümkün. Ne var ki diğer ontolojilerde karşılaşılan antropomorfik toplumsallık, yönelimsellik veya sembolik becerilerde ortaklıkla hayvan toplumları ifadesi yer alsada bu kolektiflik düşünömlü bir tercihten ziyade hayatta kalma değeri olarak değerlendirildiğinden natüralizmde yaygın biçimde karşılaşılmaz.³⁵³ Aslında bu durum tüm bahsi geçen şemalar arasından

³⁵³ Etoloji, özellikle primatoloji alanındaki son dönem çalışmaları ise bu durumun aksini kanıtlayıcıdır. Bazı primatlarda ataerkil veya anaerkil topluluk özellikleri, kast sistemleri, yas gibi içsellik mekanizmalarının izlerine yönelik çalışmaları her geçen gün artmaktadır. Bu çalışmaları oldukça

gerçek anlamda sadece natüralizmin *insanmerkezci* olduğunu açığa çıkarır. Animizm içinde insan olmayan varlıklara yönelik faillik erkiyle beraber gelen *insan/kishi* atfı, benzer toplumsallıkların paylaşıldığına olan inanç bu pozisyondaki tüm varlıkları aynı koşullarda bir araya getirir. Buna karşın natüralizmin toplumsallık atfetme konusundaki ketum tavrı, insan olmayanların insani vasıflardan yoksunluklarıyla tanımlanması *insanbiçimcilikten* ziyade insanmerkezciliğin bir sonucudur.³⁵⁴

Öte yandan birinci bölümde yer verilen soyut bir kavrama dönüştürülmüş olan insan varlığı özgür iradeye sahip, bilen özne kategorisinde türün tüm üyelerinin aynı derecelerde kapsamadığı, gerek erken dönem antropolojik çalışmalarda, gerek prekarite çalışmalarında açıkça görülmektedir. O halde makbul natüralist epistemik özne sadece insan olmayanları değil, kültürel, etnik köken, inançlar veya yatkinlikler gibi daha da arttırılabilecek birçok alanda farklılık gösteren bireyleri kapsamak konusunda tutucudur. Gösterge sistemleri dahi farklılaşabilen bu kalabalık içinde bir arada kalınabilmesi için ihtiyaç duyulan kesinlik ise *doğal* olandan devşirilmektedir. Descola natüralizmin doğa-kültürel olarak animizmden farklılaşmasını şöyle ifade eder: “Görüldüğü gibi natüralizmin epistemolojik problemi animizmin kesinlikle tam tersidir. Animizm neredeyse bütünüyle kültürel olan bir dünyada ‘doğal olan’ın yani fiziksel farklılıkların yerini araştırırken, natüralizm kültürü, yani manevi farklılıkları doğanın evrenselliği içinde nereye yerleştireceğini pek bilemez.”³⁵⁵

Doğa ve kültür alanındaki bu ayrılığın aşılabilir bir uçuruma, farklı tözlere dönüşmesinin aslında bir çeşit aldatmaca olduğunu ifade eden Latour’a göre modern anayasa gücünü doğa ve kültür üzerinden vücuda gelen aşkınlık ve içkinlik mekanizmalarının birbirine karıştırılması, bu sürecin ardından elde edilen *karmalara* borçludur.³⁵⁶ Bu karmalara dâhil olanlar sadece insan olmayan canlılar değildir, artık hava pompası gibi laboratuvar malzemeleri de faile dönüşürler. Fakat bu faillikler diğer kozmolojilerde olduğu gibi görünür halde değildir. İnsan olmayanlar seri şekilde toplumsallaştırılır, fakat toplumun gerçek üyeleri olarak görülmelerine asla izin verilmez.³⁵⁷

önemli kırılma noktalarını ifade etmekle beraber, bugün hala hâkim kabulden uzak olduğunu belirtmeye gerek yoktur.

³⁵⁴ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 228.

³⁵⁵ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 254-5.

³⁵⁶ Latour (2008), *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi*, 51.

³⁵⁷ A.g.e., 55.

3.2.4.3. Üretim

Descola tarafından iki grup halinde ayrılan ilişki biçimleri, şimdiye dek bahsedilen tanıma biçimlerinin muhtemel kombinasyonlar çerçevesinde ayrılmaz unsurlarıdır. Predasyon, armağan ve mübadelenin aksine, üretmek, muhafaza etmek ve aktarmaktan oluşan ikinci grupta tersine dönüşebilme ihtimali hiyerarşi sebebiyle mümkün değildir.

Descola *üretmek* terimini Marksist anlamıyla kullanır ve tüketim ile ilişkisi içinde asli pozisyonuyla değerlendirir. Natüralizmin faillerini düşünebilmek için üretimin ne olduğuna bakmak işlevseldir. Kaba tabiriyle üretim “insanların kendi aralarında, yaşam araçları (üretim ilişkileri) sağlamak amacıyla kurdukları bir ilişkidir ve aynı zamanda da belli bir amaç için yaratılan bir nesneyle özel bir ilişki biçimidir”.³⁵⁸ Bu üretim faaliyetinde ise gerek hammadde gerek araçları kullanmasıyla insan aynı zamanda tüketme faaliyeti de gösterir. Buna karşılık tüketme esnasında eşlikçi bir üretim süreci vardır; en basit örnek olarak nefes almak havanın tüketilmesiyle dâhil olduğu bünyede hücresel bazda üretimin asli koşullarından biridir. Marx’ın *tüketici üretim* olarak adlandırdığı bu süreç “üretimin nesnelleştirilmesi ve tüketimin öznelendirilmesi” diyalektiği uyarınca üretimden ayrılır.³⁵⁹ *Üretici tüketim* ve *tüketici üretim* ayrımı yapıldıktan sonra birbirine eklenen üretim ve tüketim faaliyetlerinin aslında birbirlerinin aracılığı sayesinde mümkün olduğu görülebilir. Öyle ki üretim olmadan tüketim olamayacağı gibi, ortada bir amaç kalmayacağı için tüketimsiz üretim de yoktur. “[...] çünkü üretim, nesnel faaliyet olarak ürün değildir, yalnızca özne için iş gören nesne olarak üründür.”³⁶⁰ Ne var ki bir eşdeğerlik içinde ele alınmasına rağmen nihayetinde tüketimin en önemli işlevinin üretimin bir aşamasına evrilmesiyle üretim hâkim unsura dönüşür.

Totemizm söz konusu olduğundaysa, öznellikleri bütünüyle klanlarına ve düş varlıklarından devralınan niteliklerine bağlı insan ve insan olmayanlardan oluşan kolektif oldukları için yine üretim söz konusu değildir. Üretim gibi değerlendirilebilecek *intichiuama* tipi ritüeller özerk nesnelere yaratmaya asla varmaz. Avcının, kendini ona sunan hayvanın kemiklerini bir araya getirmek zorunda olması, hayvanın içselliğine herhangi bir zarar vermeden yeniden dünyaya geri dönmesini

³⁵⁸ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 181.

³⁵⁹ Marx (1979), *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, 232.

³⁶⁰ A.g.e., 233.

sağlamak içindir. Yani söz konusu olan kendisinin de tabi olduğu süreçte yardımcı olmak, *hemcinsinin* doğumunu kolaylaştırmaktır.³⁶¹

Descola'ya göre bu söz konusu üretici nesnelleştirme modern düşüncenin genel bir eğilimine işaret etse de evrensellikten uzaktır.³⁶² Her insan kolektifi doğayı dönüştürmek anlamında bir üretim faaliyeti gerçekleştirir. Tarım toplumuna geçişle evcil bitkilerin üretilmesinden, giyim kuşama dek içinde buldukları ortamlara adaptasyon sağlayabilmek için insan doğaya müdahale etmiş, dönüştürmüştür. Ne var ki özne-nesneden bu şekilde büyük bir ayrımla bahsedemediğimiz kolektiflerde bir şeyin üretilmesi ne demektir?

Bu hususta dikkat edilmesi gereken mesele nesneleştirme sürecini içeren bir ilişki modeli olarak üretimdir. Animist veya totemik toplulukları göz önünde bulundurduğumuzda üretim ifadesi nesneleştirme faaliyeti için pek uygun değildir. Veya tam tersi istikamette bu süreçler batılı anlamda üretim olarak adlandırılacak pratikler öznelerin nesnelere yarattığı, bir yaratımın gerçekleştiği süreçler değildir. Örneğin Açuvarların, beslenme rejimlerine dâhil olan varlıklarla kurdukları ilişki şeması içinde varlıkların “üretim”i insan eliyle gerçekleştirilmez. Bitki veya hayvan fark etmeksizin bu varlıkların gelişiminde veya avlanmasında insan faktörü yardımcı bir unsur olarak görülür. Kadınların yetiştirdikleri bitkilerle ilişkisi daha çok büyümlü sözlerle bitkilerin korunmasına yöneliktir. Avcılık söz konusu olduğundaysa hayvanlar etkileyici sözler veya vaatlerle ikna edilmeye çalışılır. Kısacası burada söz konusu olan hala özneler arasındaki ilişkilerdir.³⁶³

Descola'ya göre “bir aktörün müdahalesiyle” gerçekleşen üretim faaliyeti semavi dinlerin Antik Yunan düşüncesiyle sentezine dayanır. Yaratım-üretim modeline göre özne özerktir ve yarattığı ile arasında ontolojik olarak radikal bir fark vardır. Bu radikal fark modern düşüncede üretici ve ürettiği nesne arasında da sürekliliğini korur. Animist topluluklara dair bir başka örnek Wayanaların sepetçilik *üretiminde* de görülebilir.³⁶⁴ Wayanalarda muteber bir faaliyet olan sepetçilikte, sepet basit bir şekilde ipliklerden bir nesnenin üretilmesi değildir. Sepetçiler bitkisel iplikleri hayvan bedenlerine aktarırlar, baş, ayak, göğüs gibi anatomik özellikler atfettikleri artefaktlar “varlığın stilize olmuş figürleri”dir. Bu faaliyetin meta fetişizmiyle karıştırılmaması

³⁶¹ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 346.

³⁶² A.g.e., 282.

³⁶³ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 283.

³⁶⁴ A.g.e., 284.

gerekir. Zira söz konusu “zanaat üretimi”nin üreticinin pozisyonunu pekiştiren bir niteliği yoktur. Kısacası Descola’yı takip ederek gerçekliğin düzenlenmesine vesile olan fenomenlerin evrensel şekilde “üretim” olarak adlandırılması bazı yanılgılara götürebilir.

O halde üretim Marksist anlamını natüralist ontolojinin sağladığı nesneleştirme etkinliğinden kazanıyorsa, bugün artık iklim krizi olarak adlandırılan sürecin neden en basit haliyle failinin insan olarak tayin edilemeyeceği de yavaş yavaş açıklığa kavuşmaya başlar. Birinci bölümde Moore’un Kapitalosen dönemselleştirmesi için başvurduğu doğanın dönüştürülmesinde benzeri görülmemiş faaliyetin, diğer kozmolojiler içinde neden gerçekleştirilmediği de görülebilir. Antroposenin teknolojik gelişmeleri takiben izini sürmeye çalıştığı jeolojik faillik pozisyonunun insana atfının biricikliği de yine tüm bu antropolojik monograf aracılığıyla görünür kılınmaya çalışılmıştır.

Doğanın doğa olarak soyutlanması, mekânın düz ve zamanın doğrusal biçimde tasavvur edilmesi natüralizmin erken dönem kapitalist faaliyetler ve bilimsel gelişmelerin beraberliği sayesinde mümkün hale gelmiş gibidir. Hâkim ekonomik model olarak kapitalizmin doğanın dışsallaştırılmasından sağladığı kullanışlılık, peşinden bir sonluluk da getirir. Zira bu dışsallık bir sınır tesisine dayanmakta ve bu sınır oldukça tekil biçimde kurucu uzamsal moment olarak işlemektedir.

3.2.5. Şemaların Birlikteliği

Tüm bu çerçevede içinde ilk bölümde bahsedilen ekolojik krizi, faillerini, dönemselleştirme ve çözüm önerilerini yeniden ele almak bize nasıl bir bakış imkânı kazandırabilir peki? Her şeyden önce doğanın dışsallığının, doğa-kültür ikililiği ve bunun uzantısı olarak cereyan eden modern anlamda özne ve nesnelerin evrensel olmaması mühendislik terminolojisiyle ele alınan iklimi ve ekolojiyi baştan düşünmeyi zorunlu kılar. Karbon salımı üzerinden görünürlük kazanan jeolojik fail insanın kurumlardan ve bu kurumlara bağlı öznelliklerinden azade bir varlığı yoktur oysa. Natüralist özne/fail insanın Antroposenin genel karakteristiklerinden biri olarak ifşa edilmesi, geride kalan tüm ilişkisellikleri gözden saklamaya hizmet ederken, bahsi geçen mühendislik faaliyetlerinin de neden henüz başlangıçta arzu edilen mücadeleye için yeterli ölçüde işlevsel araçlar olmadığı da görülebilir.

Descola'nın "Niçin totemik krallık yoktur?" veya "Şamanlar neden kurban sunmazlar?" şeklinde formüle ettiği sorulara bilinçdışıdan yola çıkarak ya da ispatı nerdeyse imkânsız evrimsel açıklamalar yerine dünyayı dönüştürme, gerçeklik yaratma pratiklerinde birbirleriyle eklemlenebilen veya asla kesişemeyen unsurlarla bakmak ilişkilere yönelik daha tutarlı ve işlevsel açıklamalar içerir. Totemik kozmolojinin düş varlıklarının güzergâhları olarak gördükleri toprakla ilişkini göz önünde bulundurduğumuzda, krallığa uygun olmadığı görülebilir. Animist topluluklarda insan ve insan olmayanlar arasında tercüman rolü üstlenen şamanların bu varlıkları kurban olarak sunaklara taşımalarının koşulu olan evcilleştirmenin bulunmaması, kurban pratiğinin yokluğunu açıklar. Fakat tüm bu tanıma ve ilişki biçimlerinin marjlarına bakıldığında birbirlerinden mutlak anlamda ayrık halde olduklarını söylemek zordur. Örneğin modern ontolojinin dayanağı olan Batı toplumlarında animizme özgü addedilebilecek birçok pratik uzun dönemler boyunca (bazıları hala) devam etmiştir. Schmitt'in yer verdiği üzere, deniz iktidarı olarak kabul edilen Venedik Cumhuriyeti'nde *Sposalizio del mare* (deniz ile sözlenme) olarak adlandırılan denize açılma şenliklerinde doçe, merasim gemisinden denize bağlılığını göstermek için bir yüzük atar.³⁶⁵ Yine animist bir özellik olan hayvanların fail olarak kabul edilmesi, yaklaşık on asır boyunca Avrupa'nın belirli bölgelerinde devam eden hayvan mahkemeleriyle görünürlük kazanmaktadır.³⁶⁶

Öte yandan bu durumlar Latour'un doğa-kültür ayrımının pratik imkânsızlığına dair görüşleriyle örtüşmektedir. Zira bugün de şirketlerin, evlerimizi paylaştığımız canlıların, moleküllerin veya laboratuvar malzemelerinin tanıklığı ile işleyen *karmalar* dünyası içinde hayatlarımız devam eder. Keza tüzel kişiler olarak şirketlerin veya birey olarak karbonun mümkün olabilmesi bu karmalar sayesinde. Modern ontolojinin gücü ise düalizmi mutlaklaştırıp, faillerini görünmez kılmasındadır.

³⁶⁵ Schmitt (2018), Kara ve Deniz 26-7.

³⁶⁶ Hayvan yargılanmalarını insan ve insan olmayan ayrımını net bir biçimde tesis edilmemesi olarak ele alındığı örneklerin yanında (bkz. Evans (1906), *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*), bir özne pozisyonuna sahip oldukları şeklinde değerlendirmeler de vardır (bkz. Timofeeva (2018), *Hayvanların Tarihi: Felsefi Bir Deneme*). Öte yandan erken modern zamanlarda cadı mahkemelerine paralel şekilde yürütülen, büyücülükle ilişkisi olduğu düşünülen kötü ünlü hayvanların yargılanması için bkz. Dinzlacher (2012), *Animal Trials: A Multidisciplinary Approach*, *Journal of Interdisciplinary History* 32.3 içinde, 405-21.

4. BUGÜNDE BAŞKA DÜNYALAR YARATMAK

Latour için diğer kolektiflerden asla tam olarak farklılaşmadığımızı, aslında hiçbir zaman bütünüyle modern olmadığımız, özne-nesne, doğa-kültür gibi ikiliklerde pozisyonların dağılımında karşımıza çıkan *karmalarda* görünür haldedir. Ne tamamen doğal, ne tamamen kültürel addedebileceğimiz unsurların yarattığı çelişkilerle boğuşur halde krizlere çözüm arıyoruz. Henüz kendi türümüz hakkında dahi bu ayrımı arzu ettiğimiz ölçüde gerçekleştirebilir değiliz. Öyle ki ilk bölümde bahsettiğimiz gibi toplumsal vasıf, yatkınlık veya ırksal niteliklerimizin doğal (şu an çoğunlukla genetik) kökenlerine yönelik araştırmalara kaynak aktarımı eşine az rastlanır ölçüde artmıştır. Bu gelişmelerin hepsi bir çırpıda değersizleştirilemez elbette fakat etik sonuçlarıyla hesaplaşmaktan da kaçamayız.

Fiziksel olarak simbiyotik bir yaşam ağına dâhil olduğumuz artık neredeyse herkes tarafından kabul edilmektedir. En kaba tabiriyle beslenmek gibi bedensel ihtiyaçlarımızdan azade hale gelmediğimiz müddetçe (aslında *singularity* ile bu kısıtlamalardan kurtulabileceğimizin vaadi de oldukça popüler ve talibi çoktur³⁶⁷) başka varlıkları kendi bünyemize katmadan hareket dahi edemeyiz. Keza bağırsak işlevlerimizin çoğunu bakterilere devretmiş haldeyiz ve bu mikrofauna herhangi bir hasar gördüğünde, bedensel işlevselliğinde aksamalarla boğuşan bizzat yine biziz. Fakat simbiyosis içinde yaşamamıza rağmen bunu sadece zihin-beden ikililiği çerçevesinde bedensellikle sınırlamak özellikle bilimsel çalışmaların kesinliğine dair büyük bir paradoks doğurmaktadır. Özellikle psikiyatri ve nörobilim alanlarında gerçekleşen dönüşümlerle beraber vücudumuzun moleküler seviyedeki hareketliliğinin bütünsel bir anlamı olduğunu kabul etmeye başladık. Örneğin major depresyon, panik bozukluk gibi duygudurumlarının serotonin gibi nörotransmitterlerin, nöroreseptörlerle ilişkisini göz önünde bulundurarak, daha uzun süre muhafaza edilmelerine, geri emilmemesine yarayan *ssri* olarak adlandırılan ilaç sınıfı bu duruma örnektir. İnsanı hem doğal, hem kültürel varlık olarak ayrıcalıklı konumlandırmanın kabul edilebilir olduğunu iddia etsek bile, söz konusu ilaçların piyasaya sürülmeden önce hayvanlar üzerinde denenmesi, hayvanların da panik, depresyon gibi duygudurumlarının olduğunu ifşa etmek ne anlama gelir? Descartes'ın hayvanların hissedemeyeceği, ruhsuz otomatlar olduğu argümanı, Descartesvari

³⁶⁷ Kurzweil (2005), The Singularity is Near

deneyler için başlangıç noktası alabilmek adına, içsel sürekliliği göz ardı edebilmek adına kullanılır gibidir.

Bu örnekler daha da çoğaltılabilir, hatta doğayla, insan olmayanla ilişkileri düşündüğümüzde ilk olarak andığımız *ekolojik krizin* karbon salımı, sıcaklığın ve su seviyesinin yükselmesi şeklinde sunulan paketin tamamı bu paradokslarla doludur. Latour modern olmadığımızı iddia ederken, modernliği doğa-kültür ikiliğinin mutlak ayrılığının imkânsızlığıyla beraber düşünmekteydi. Aslında modern olmak bu birlikteliğin kurumlar ve ilişkiler ağı içinde görünmez kılınmasıdır. Şimdiye dek kapitalizmin doğayı temellük edip, zamansal ve mekânsal ölçekte kendine has sınır anlayışını ve bunun ontolojik imkânını sunan natüralizmin mümkün dünyalardan biri olduğuna değinilmiştir. Bu bölümde ise kapitalizm ve natüralizm içinden gelişen farklı faillik, öznellik imkânlarına yer verilerek krizi çözmeye gayret ederken ilişki ağlarını ihmal edilebilir gören mühendislik terminolojisi dışında alternatifler sunulacaktır.

Bu çalışmanın başlangıç noktası doğa fenomeninin görünürlüğünün kriz söylemiyle sağlanması ve buna istinaden belirli dönüm noktaları ve çözüm yolları sunulmasıydı. Fakat göz ardı edilen insan olmayan varlıkların sadece çözüm esnasında değil henüz tanımlama evresinde bile tartışmalara en iyi ihtimalle ikincil pozisyonlardan dâhil edilmesidir. Bu minvalde bugün ekolojik bir yaklaşımın diğer varlıklara yönelik gerek birlikte yaşamak, gerek farklılıklar söz konusu olduğunda ketum davranmaması beklenmelidir. İster farklı kozmolojilerin neden bir ekolojik *felakete* varmadığı gibi oldukça basit bir soruyu gündeme taşıyalım, ister krize yönelik kabul gören yaklaşımların beklenen sonuçlar konusundaki talihsiz hayal kırıklıklarını göz önünde bulunduralım, insan olmayanların varlıklarının ihmal edilmesi ortak payda gibi görünmektedir. Son dönemlerde bu tartışmaların sosyal bilimlerde dikkat çeken konular arasında olması bu anlamda tesadüf değildir. Keza Donna Haraway'ın akrabalığı diğer türlere yaymamızın etik bir görev olduğunu söylemesi de bu sebeple önemlidir. Aslında bahsetmiş olduğu akrabalığın (kin) nazik (kind) olmakla bağının kopmadığını animist topluluklarda görüyoruz. Fakat bugün animizmi buraya taşımamızın imkânsızlığını, aktarılan şeyin yapısı gereği (ağlarından koparılamaz) animizm olmayacağını farkında olup, ancak diğer uçta da mizantropiye kaymayacak etik bir pozisyon bulmak nasıl mümkün olabilir?

Bu bağlamda Deleuze'ün Spinoza üzerine verdiği derslerde etik ve ahlak arasında yükümlülükler açısından yaptığı ayırım yol gösterici olabilir. Ahlak genel itibariyle

ödev ve yükümlülüklerin alanıyken, kendisini temellendirdiği yer varlığın dışına taşan öz ve değerlerdir. Varlığın ötesinde, gerektiği zamanlarda onu yargılayabilecek, yaptırımlara bağlı bir özü gerçekleştirme sürecidir ahlak. Bu özün buyrukları, ahlakın dolayımıyla yerine getirilebilir. Buna karşılık etik söz konusu olduğunda ahlaktaki gibi bir özden bahsedilemez, öz diye anılan bir şey varsa da potansiyel olarak belirli buyruklarla ortaya çıkacak unsurlar değil, varlığın biricik kipleridir. Asli mesele daha ziyade şeylerle kendi tekillikleri içinde ilgilenmektir. Bu haliyle Deleuze'e göre etik bütünüyle pratik bir meseledir ve türleri veya organları üzerinden bedenleri tanımlamaktansa *duygulanımlar* dünyasının bir parçası olduğu için etolojiyle daha uygun ifade edilebilir.³⁶⁸ Kısacası açığa çıkarılması gereken özlerin değil, tam olarak varolanların durumuyla ilgilidir.

4.1. Hayvan ve İnsan *Umweltinde* Gezintiler

Bahsedildiği gibi modern ontolojinin güzergâhlarını belirlerken başvuru alan ne Antik Yunan düşüncesi, ne Batı Avrupa 17. yüzyılı bütünüyle homojendir. Bir taraftan Aristoteles *fizik* dünyasını gözlemlerine dayandırırken, Sokrates öncesi felsefe dünyasında Pisagor'un ruh göçünden bahsedişine hayvanlar ile ilişkisi üzerinden tanıklık edilebilir. Söz konusu düzenleme animizme benzer şekilde bitki, hayvan ve insan arasında ruhların sürekliliğinin bedensel farklılıklarla kesintiye uğramasıdır. Farklı bedenlerde ayrışan ruh aslında henüz "Hıristiyan, tek kullanımlık" ruh değildir, yeniden dünyaya gelebilir, hatta bu kez başka bir türün bedenine sahip de olabilir.³⁶⁹ Keza Montaigne yaşamsal ilkesi içgüdüsel olan, akıldan ve duygulardan azade şekilde resmedilen hayvan tasavvuruna bizzat benzer sembolik niteliklere hâsıl oldukları görüşüyle karşı çıkar. Diğer canlılarla bir aradalık söz konusu olduğunda natüralizm içinde gittikçe kemikleşmeye varan ayrıcalıklı statünün eleştirisine her dönem rastlanır. Bu bölümde yer verilecek Jakob von Uexküll'ün çalışmaları da kendi

³⁶⁸ Deleuze (2008), Spinoza Üzerine 11 Ders, 5. ders. Ayrıca Deleuze ve Guattari (1988), A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, 257. "O halde etoloji, çeşitli türden bileşenlerin (biyokimyasal, davranışsal, algısal, kalıtsal, sonradan kazanılan, doğaçlama, sosyal vs.) ne düzenler (*orders*) arasındaki ayrımı, ne de formların hiyerarşisini tanıyan düzenlemelerde (*assemblages*) nasıl kristalize olabileceklerini göstermek için ayrıcalıklı molar bir saha olarak anlaşılabilir" (A.g.e., 336. Çeviri bana aittir).

³⁶⁹ Simondon (2019), Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders, I. Ders.

dönemine yönelik kabulleri sorunsallaştırmasıyla heterodoks hattın ürünleri arasında sayılabilir.

Öte yandan Uexküll, Kant felsefesinin önemli bir okuyucusu ve yorumlayıcısıdır. Bu sebeple şimdiye dek bahsetmiş olduğumuz insan ve insan olmayan ayrımına yönelik sorumlu addedilen felsefe geleneğinin içinden faillik pozisyonunu bizzat bu geleneğin hesaplaşmalarıyla gerçekleştirme gayreti dikkate değerdir. Metinlerinde sıklıkla referans verdiği, asli görevlerinden birinin Kant'ın felsefede gerçekleştirmiş olduğu faaliyeti biyoloji içinde hayata geçirmek olduğunu dile getiren bu düşünürün çizdiği tabloda insan olmayanlar, insanlar üzerinden negatif dolayım ile değer elde etmez. Sunduğu daha ziyade elimizin altında olan, hâlihazırda kullanageldiğimiz bilimsel metotların içinde/yüzünden, gözümüzden saklanan dünyalara tanıklık etmektir. Bu sebeple en meşhur çalışmalarından biri olan *Hayvan ve İnsan Ortamlarında (umwelt) Gezintiler*'in isminden mülhem bir gezintiye davet eder ve bu gezintide aşına olduğumuz dünyaların daimî sakinlerine farklı bir gerçeklik düzenlemesi içinden bakmayı önerir.

Uexküll, bir biliminsanı olmasının yanında önemli bir felsefe okuyucusu ve kavramları dönüştürebilmek anlamında felsefe uygulayıcısıdır aynı zamanda. Bu sebeple 20. yüzyılı etkileyen birçok farklı alandan ve perspektiften düşünürün çalışmalarında kendisiyle karşılaşmak mümkündür.³⁷⁰ Fakat özel olarak iki alanda çalışmaları kurucu nitelikte değerlendirilir. İlki Konrad Lorenz'in kendisinden etolojinin kurucusu olarak bahsi, ikincisi ise Thomas Sebeok'un *The Sign and Its Masters* kitabında biyosemiyolojiyi mümkün kılan isimlerden biri olarak yer vermesi ve biyosemiyolojinin en önemli modeli olarak *umwelt* öne çıkarmasıdır.

4.1.1. Biyoloji Dünyasında Temas Noktaları

Her şeyden önce bir biyolog olan Uexküll'ün temel dertlerinden biri biyolojinin, bununla bağlantılı şekilde zooloji ve botaniğin görece geç gelişmiş disiplinler olmasıdır. Belki de bu sebepten metodolojik olarak fizik ve kimyanın yöntemlerini,

³⁷⁰ Başlıca örnekler şu şekildedir; Heidegger (2018) Varlık ve Zaman, Gadamer (2009), Hakikat ve Yöntem, Maurice Merleau-Ponty, Canguilhem (1993), La Connaissance de la Vie, Agamben (2009) Açıklık, Deleuze ve Guattari (2005), Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, Lacan (2006) *The Mirror Stage as Formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience*, Ecrits: A selection içinde, Ernst Cassirer (1944), An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Arne Naess, Thomas Sebeok (2001) Signs: An Introduction to Semiotics.

doğrudan biyolojiye aktarma eğilimi söz konusudur. Fakat bu eğilim, yaşayan organizmaların fizyo-kimyasal mekanizmalar olarak ele alınmasına varmış haldedir. Biyolojinin bu bağlamda üstleneceği görevlerden biri fizyoloji aracılığıyla elde ettiği verileri anlamlar dünyasına dâhil etmek, canlıları kendi yaşam ortamlarıyla beraber ele alarak uyum sağlamak için işe koştukları eylem repertuarlarının dökümünü yapabilmektir. Canlıların bütünsel olanla ilişkisinde fizikten devralınan neden-sonuç ilişkisinin işlevsizliğine yönelik vurgusu Helmholtz'un etrafımızı saran nesnelere duyulan niteliklerine (*sinnequalität*) indirgemesine getirdiği eleştiride takip edilebilir: Duyulan nitelikleri sezgimizin bağımsız, sadece yoğunluk açısından değişebilen, nihai elementleridir.³⁷¹ Nitelikleri, harici fenomenlerin işaretleri olarak açıklayan Helmholtz, Uexküll'e göre dış dünyanın fenomenlerini tamamen bilinemez alana hapseder ve doğa yasalarının "biz"den tamamen ayrıştırılmasının göstergesidir. Helmholtz'un baştan çıkarıcı bu argümanındaki sorun ise öznenin işlevsizleştirilmesidir. Zira kendisi de bu durumun farkında olsa dahi, her nesnenin özne-nesne ilişkisi dâhilinde değişiklik gösterecek olması ve deneyimin kendisi ihmal edilebilir görülmüş ve görünüşün ardındaki gerçekliğe ulaşmak nihai hedefe dönüşmüştür. Uexküll için biyolojiye aktarılan fizik yaklaşımının örneği olan bu tutum, önceden görünüşlerin ardında yatan "*weltgeist*"ın yerine yine ilişkiselliği imkânsız hale getirecek evrenin fiziksel yasalarını yerleştirir.

Teorik Biyoloji adlı çalışmasının giriş bölümünde yer verdiği bu eleştiri Uexküll'ün biyoloji disiplinine dair kavrayışıyla ilgili önemli bir ipucu verir. Burada olduğu gibi saf nedensellik, mekanik yasalar dolayısıyla gerçekliği anlamaya çalışmak dönemin mevcut üç temel biyolojik yaklaşımından ve aynı zamanda gelişmekte olan biyolojinin sorunlarından biridir. (Bu gruba Darwinciler dâhildir.) Bir başka eleştirilecek yaklaşım organizmaların işleyişlerini saf tasarıma atfeden vitalistlerdir. Uexküll'ün pozisyonu bazı farklılıklar olsa da "makinalist"lere yakındır.³⁷²

³⁷¹ Uexküll (1928), *Theoretische Biologie*.

³⁷² Uexküll (1913), *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, *Gesammelte Aufsätze* içinde.

4.1.2. Nirgends Evolution, Immer Epigenes³⁷³

Uexküll'ün aktif üretiminin olduğu dönemde biyoloji alanında özellikle iki önemli figür dikkat çeker. Bunlardan ilki Darwin ekolünü takip eden, mekanik biyolojinin evrim odaklı yaklaşımıdır. Öğrenim gördüğü Dorpat Üniversitesi (şu anki ismiyle Tartu Üniversitesi) Darwin'in evrimsel teorisinin kıta Avrupası içinde önemli savunucularının yer aldığı bir kurum olsa dahi, Uexküll bu ekole her zaman temkinli ve mesafeli durmuştur. Fakat bu mesafesinin esas sebebi ilk akla geleceği gibi evrim düşüncesinin kendisine değil, daha ziyade Darwin'in evrimin işleyiş mekanizması olarak doğal seleksiyonu uygun görmesinedir.³⁷⁴ Doğal seleksiyon dolayısıyla ilerleyen evrim düşüncesinin açmazı Uexküll'e göre anlamın ve gerçekliğin mekân ve zamanın neden-sonuç ilişkisi içinde çözünmesine sebep olmasıdır.

Neden-sonuç ilişkisinin metodolojik olarak temel önem arz etmesi organizmanın birçok önemli unsurunun gözden kaçmasına sebep olacaktır. Yine Uexküll gibi Heidegger'in Darwin'in analizleriyle ilgili temel derdi bütünü organizmanın parçalarının bir araya getirilmesine indirgenmiş olmasıdır. Fakat bu yaklaşım organizmanın kendisinin, mesela bütün olarak bir hayvanın ne demek olduğunun önemini göz ardı eder. Yine de Uexküll anti-evrimci bir biyolog değildir.³⁷⁵ Fakat biyolojiyi anlamlar dünyasına dâhil etmeye çalışan, biyosemiyotik alanın kurulmasında dolaylı olsa da etkisi bulunan biri için evrimin mekanikleşmesinin neden kusurlu görüleceği de anlaşılabilir.

Döneminin görece daha az popülerleşen ama Darwin kadar önemli bir diğer figürü, doğrudan öğrencisi de olduğu Karl Ernst von Baer'dir. Baer, mekanizmin karşısında teleolojik yaklaşımın savunucularından olan bir embriyolog olarak Uexküll'ün Darwinizme karşı tutumunda dikkate değer bir paya sahiptir. Her şeyden önce embriyolog olması hasebiyle Darwin'in hesaba katmadığı, bir türün bireyinin bireysel yaşamı çalışma sahasını oluşturur. Özel olarak embriyonik formlar, gelişme süreçleri, hayvan organizmalarının gelişimleri üzerine yoğunlaşır. Baer'e göre tüm

³⁷³ “Evrime hiçbir yerde, epigenesis her yerde” Uexküll (1928), *Theoretische Biologie*, 99. Çeviri bana aittir.

³⁷⁴ *Evrime* terimi ona maledilmiş olsa da Darwin'den önce de üzerine tatrışılan, belirli çerçevede kullanılan bir kavramdır. Hatta bu sebeple yerleşik kabulleri çağrıştırmaktan ötürü bugün evrim teorisini olarak anılan biyologlar çalışmalarının ilk aşamalarında terimi kullanmaktan imtina etmişlerdir. Örneğin Darwin evrim yerine, *descent with modification*'ı, Lamarck *transfromisme* ifadesini, Haeckel ise *Transmutations-Theorie* veya *Descendenz-Theorie*'yi kullanmıştır (Gould (2003), *Darwin ve Sonrası – Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, 19-20).

³⁷⁵ Kull, Kalevi (1999), *Umwelt and evolution: From Uexküll to post-Darwinism*. Semiosis, Evolution, Energy: Towards a Reconceptualization of the Sign içinde, 53-70.

organizmaların embriyolarında, gelişim aşamasında tıpkı kıvrımların açılması gibi açığa çıkacak maksatlılık vardır (*Zielstrebigkeit*).³⁷⁶ Embriyonun tüm unsurları bu maksata, plana göre gelişimlerini tamamlar, bu süreçte izlenen hatta dair gözlemlerini *Baer Kanunları* olarak embriyolojide kabul ettirmiştir. Yani mekanizmin karşısında teleolojik yaklaşımıyla yer alır. Fakat Brett Buchanan'a göre, bu teleolojinin gelişimsel sürecinde bir Tanrı'nın veya rasyonel bir aklın varlığından bahsedemeyiz.³⁷⁷ Söz konusu olan daha ziyade "vital materyalizm" olarak adlandırılan doğadaki her varlığın tabii olduğu, unsurlarının spesifik düzenlenmesine uygun niteliklerinin bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle her canlının genel karakteristik özelliklerden spesifik bir varlığa dönüşmesinin bir plan dâhilinde gerçekleştiğini öne süren bir yaklaşımdır. Bu minvalde Uexküll'ün, Baer'in çalışmalarını embriyolojiden zoolojiye taşıdığı iddia edilebilir.

Uexküll'ün organizmaların *preformatif* (öncelikle) evrimine dayandıran yaklaşıma karşı çıkışı Baer'im embriyolojisini takip ediyor oluşunun bir işaretidir. Preformatif kabul uyarınca organizmaların henüz başlangıçtan itibaren gelişiminin tüm sürecinin tamamlanmış olduğu kabulü hâkimdir. Aslında bu noktada erken dönem evrim tartışmalarına bakmak Uexküll'ün neden anti-evrimci olmadığını veya evrim konusunda karşı çıktığı hususların neler olduğunu ortaya serilebilir.

Evrim kavramı ilk olarak Albrecht von Haller tarafından 1774'te yılında ortaya atılır. Haller'in çizmiş olduğu tabloda insan embriyonlarında daha önceden gelişmiş halde *homonculuslar* bulunur, hatta Havva'nın yumurtalıklarında tüm insanlığın *homonculus* olarak hazır beklediğini ifade eder ve buna uygun olarak söz konusu süreci "açılmak" anlamına gelen *evolvere* ile tanımlamayı uygun görür.³⁷⁸ Preformasyona getirilen en makul eleştirilerden biri deney ve gözleme dayandırıldığında geçerliliğini yitirmesi olmuştur, zira herhangi bir embriyolog bir yumurtayı açıp baktığında içinde tavuğun ufak bir versiyonunu görmeyeceğini bilir. Fakat bu eleştiriye getirilen karşı çıkış doğayı insan duyularına hapsedmemek gerektiği yönünde olmuştur.³⁷⁹ Bu kabulün temel dayanakların biri bütünüyle teknik, diğeri ise teolojik koşullarla alakalıdır.

³⁷⁶ Uexküll (1928), *Theoretische Biologie*, 218.

³⁷⁷ Buchanan (2008), *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, 10.

³⁷⁸ Gould (2003), *Darwin ve Sonrası – Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, 20.

³⁷⁹ A.g.e., 216.

İlk olarak bahsettiğimiz dönemde mikroskop icat edilmiş olsa da henüz çok küçük ölçekteki yapıları göstermek konusunda yeterli değildir. O halde aslında mikroskopta hâlâ pelte olarak görülen yumurtanın ötesinde bir yapının varlığı pekâlâ mümkün olabilir. Leeuwenhoek'un *hayvancıklar* olarak bahsettiği mikroskopik varlıklar gibi insanlar olabileceğini düşünmek zamanın zihinsel kabullerine uygun görünmektedir. Duyu algılarının menzilinin protezlerle arttırılması gibi teknik gelişmelerle birlikte, insanın duyu algılarına hapsedilmiş evren görüşüne karşı çıkış kabul edilebilir görünmektedir. Başka bir ifadeyle mikro ve makro seviyede muazzam ölçek değişikliği gösteren evreni anlayabilmek için kısıtlı kalmış duyu maharetlerimizin görünenin ötesini reddetmek için güvenilir bir temel hâlâ değildir.

Preformatif kabulün ikinci dayanağı ise yaratılışçılıkla doğrudan bağlantılıdır. İnsanın daha basit organizmadan değil fakat Tanrı tarafından Âdem ve Havva olarak birkaç bin yıl önce yaratıldığı kabul edilmektedir. Bugün jeolojik zaman çizelgesinin milyon yılları kapsadığı, insanın abiyotik varlıklardan biyotik bir oluşuma nasıl evrilebileceği ile ilgili sorunsallaştırmalar göz önünde bulundurulduğunda matruşka bebekleri gibi içiçe geçmiş preformatif varlıkları nerede aramak gerektiği bile muğlak haldedir.

Bu sebeple Uexküll "*Evrin hiçbir yerde, epigenesis her yerde*" ifadesini kullandığında aslında Darwinci veya Lamarckçı evrimden ziyade preformasyona bir gönderme yapmaktadır. Darwin'in bu teknik kullanımına rağmen ilerleyen dönemlerde tercih ettiği evrim kavramı yine de dönemin kavrama yüklediği normatif niteliklerle hesaplaşma içindedir. Hâkim anlayışın izi H. More'un bir şiirine sürülebilir: "Dış biçimlerin evrimi yayıldı dünyanın engin ruhuna".³⁸⁰ Yine kıvrımları açmak gibi bir anlamı bünyesinde taşısa da kavram basit organizmalardan gelişmiş varlıklara doğru bir açılmayı, peşi sıra gelen olaylar serisini ifade etmek için tercih edilmiştir. Önemli olan husus *ilerleme* fikrine temel arz etmesidir.

Bu haliyle aslında Uexküll'ün epigenesis kabulüne yani, bir bireyin üyesi olduğu türün özelliklerini basit tarifler olarak bünyesinde taşıdığı fakat aktüel hale gelebilmesi sürecinde içinde bulunduğu mekân dâhil bireysel deneyimin önemli olduğuna bir ölçüde uygulanabilir. Hatta Stephen J. Gould'un çizdiği Darwin portresiyle, Uexküll'ün çalışmaları iyice yakınlaşır. Zira ona göre Darwin'in evrim sözcüğü yerine *descent with modification*'da ısrar etmesi herhangi bir ilerleme fikrinin

³⁸⁰ Gould (2003), Darwin ve Sonrası – Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler, 21.

çağrışmasından uzak durma amacı taşır.³⁸¹ Organizmaların yapısına yönelik hiyerarşik olmayan bir kavrayış eksiktir; bir amip çevresine uyum sağlamışsa daha aşağı bir varlık olduğuna söylememizi ne sağlayabilir?

Darwin ve evrimle ilgili bugün hala devam eden birçok yanlış, eksik veya en iyi ihtimalle taraflı bakış açısının nedenlerinden biri Herbert Spencer ve Neo-Darwinistlerin onu takip eden çalışmalarıdır.³⁸² “En uyumlu olanın hayatta kalması” (*survival of the fittest*) şiarının yanında oldukça baskın şekilde *evrim* tabirinin Darwinizmle anılmasını sağlayan Spencer’ın çalışmaları olmuştur. Darwin’in tercihi olan *descent with modification* yerine evrimin geçmesini mümkün kılan *Principles of Biology* (1867) adlı çalışması döneminin ilerlemeci bakış açısına uygun şekilde terimin artan karmaşıklık dizisini ifade etmesidir. Fakat Gould’a göre evrimle ilerleme fikri arasında bağıntı kuran yaklaşımın bizzat Darwin tarafından eleştirildiği, yalnızca bir değişiklik olarak alınması gerektiği çoğunlukla göz ardı edilmiştir.

O halde Uexküll’ün evrimle ilgili esas derdi Darwin’in rastlantı ve hatayı öne çıkararak doğal seleksiyon ile evrimi bir arada kurgulamasıdır. Genetik aktarımın ve genetik bilginin ön plana çıkarılması, teknik anlamıyla preformatif olmasa da, türün bireysel yaşamını, deneyimini göz ardı ederek, doğal seleksiyonun aşkın bir pozisyona evrilmesine varabilir. Bu kaotik fiziksel dünya için Uexküll söyler der:

Darwin’den itibaren, sadece inorganik nesnelere değil, hemcinslerimizin algılanan dünyalarındaki yaşayan şeylerin parçalara bölündüğüne şahit oluyoruz. Algılanan dünyanın çoğunluğunda, hayvanlar ve bitkiler atomların plansızca bir araya gelmelerinden başka bir şey değil artık. Aynı süreç öznenin kendi bedeninin sadece maddenin montajı olmasında da geçerlidir. [Bedenin] tüm dışavurumları fiziksel atomik sürece indirgenmiştir.³⁸³

Darwin ile beraber objektif evren modeli fizik ve kimyadan biyolojiye taşınmış fakat aynı zamanda bir uçurum açığa çıkarmıştır. Mekanik biyolojik yaklaşım canlının evrimine yönelik aşamalara dair modern episteme ile tutarlı bir çerçeve sunuyor olsa da Haeckel’in dikkat çektiği üzere başlangıca yerleştirilmiş ilkel organizmanın

³⁸¹ A.g.e., 21.

³⁸² Margulis (2001), Ortakyaşam Gezegeni: Evrime Yeni Bir Bakış.

³⁸³ Uexküll (1926), *Theoretical Biology*, 335. Çeviri bana aittir.

kökenine dair aynı tutarlılığı göstermez ve cansız ile canlı arasında bir uçurum yaratır.³⁸⁴

Darwin özelinde eleştirilerinin bir kısmı bazı yanılgılar veya Darwin'in kendi ifadelerinden çok sosyal Darwincilik içinde yer alan belirli tarzda yorumlamalara dayansa da, doğanın rastlantılar üzerinden şekillendiği görüşüne karşı çıkışı Uexküll'de sıklıkla karşılaşılan bir örüntüdür. Aslında 20. yüzyılda teleolojinin bilimsel düzen içinde gittikçe daha az kabul görmesi sadece Uexküll veya biyoloji nezdinde değil fizik ve kimya disiplinlerinin de temel dayanaklarını paradoksal hale getirmiştir. Fakat Uexküll'ün doğrudan Aristotelesçi teleolojiyi sorgusuzca kabul ettiği de söylenemez. Ona göre teleolojik yaklaşımın doğa üzerine tasavvurlarda amaç (*zweckmassigkeit*) ifadesini tercih etmesi doğanın antropomorfikleştirilmesine yarar. Monod *Rastlantı ve Zorunluluk*'ta rahatsız edici bir sorun olarak doğanın objektifliğini ihlal eden işlev ve amacın nasıl mümkün olabildiğini sorar.³⁸⁵ Teleolojinin terk edilmesinden sonra oluşan boşlukla mücadele edebilmek, biyotik ve abiyotik var oluşları bir arada ele alabilmek belki de 20. yüzyılın bilimsel paradigmasının en önemli gayretidir. Uexküll'ün de biyolojiyi fizikselliğe indirgenmiş bilim dalı yerine anlamlar dünyasını ihtiva eden bir disiplin olarak ele almasının arkasındaki motivasyon aynıdır. Bu sebeple biyolojiden beklediği tutum bu tip ifadelerden sakınması olacaktır.³⁸⁶

4.2. *Umwelt* Araştırmaları (*Umweltforschung*)

Şimdiye kadar çizilen çerçeveden görülebileceği gibi Uexküll için en basit organizmalar da dâhil canlıların *anlamlı* dünyalarına nüfuz edebilmek asli uğraşlardan biridir. Bu bağlamda Uexküll'ün *umwelt* etrafında ördüğü en önemli kavram setine başvurmak, canlıların anlam dünyalarının, gerçeklik üretimlerinin nasıl mümkün olduğu konusunda yol gösterici olacaktır. İlk kez 1909 yılında *Innenwelt und Umwelt der Tiere*'de kullanılan kavramın Türkçe çevirileri konusunda henüz bir mutabakata varılmış değildir. “Çevreleyen-dünya”, “ortam” gibi çevirilerinin olmasının yanında *Umwelt* olarak bırakılan örnekler de vardır. Fakat doğrudan sadece dışsal bir çevre

³⁸⁴ Haeckel, E. (1862) Die Radiolarien (Rhizopoda Radiaria): Eine Monographies.

³⁸⁵ Monod (2012), *Rastlantı ve Zorunluluk*.

³⁸⁶ Uexküll (1926), *Theoretische Biologie*, 270-1.

anlamı taşımadığını vurgulamak önemlidir.³⁸⁷ Zira Uexküll'ün felsefe içinde yorumlarına çoğunlukla bu kavramda gerçekleştirdiği dönüşüm sayesinde rastlamaktayız.

Uexküll *Teorik Biyoloji* kitabının giriş kısmında Kant'ı takip ederek hayvanların öznel *umwelt* 'lerinin inşasının, insanlardaki transandantal yapıya benzer olduğunu ifade eder. "Tüm gerçeklik öznel belirıştır" dedikten sonra şöyle devam eder:

Biyolojinin görevi, Kant'ın soruşturmalarının neticesinde (1) vücudumuzu, özellikle de duygu organlarımız ve merkezi sinir sistemimizi göz önünde bulundurmak ve (2) diğer öznelere (hayvanların) nesnelereyle ilişkisini incelemek üzere iki hatta ilerler. [...] Kant'ın ölümsüz mirası, ilkelerini açığa kavuşturduğu bir organizasyonu zihnimizde [bununla tüm ruhsal (*seele*) ve tinsel (*geist*) güçler kast edilir] keşfetmesidir. Zihnimizde ancak eyleme geçtiğinde açığa çıkan içsel bir plana-uygunluk (*planmäßigkeit*) mevcuttur. Bu sebeple zihin iş başında izlenimler edinir ve işlenirken incelenmelidir. ³⁸⁸

Kant'ın ardından, gerçekliğin öznel olduğunu kabul ettikten sonra bu gerçekliğin nasıl tesis edildiğini iş başında anlayabilmek için *umwelt* kullanışlı bir teçhizatır. Artık dünyadan nesnel bir gerçeklik olarak değil, öznel bir belirış koşulu olarak bahsetmeye başladığımızda, bu belirışlerin tüm organizmalar için ne koşullarda sağlandığına bakmak Uexküll'ün çalışmasının temel dayanaklarından biridir. Nesnelere öznelere ilişkiselliği içinde değerlendirileceği bu yeni kavramsallaştırmada ise, özne kategorisi sadece insanlara has kalmayacak, paramesyumdan, meşe ağacına oldukça çeşitli türler kendi öznel varoluşlarıyla değerlendirilecektir. Tüm bunları kabul ederken insan

³⁸⁷ Aslında kavramın kendisine dair açmazlar sadece Türkçe çevirisiye sınırlı değildir. Bahsedildiği gibi Uexküll'ün düşünsel faaliyetlerinin belki de en önemli ürünlerinden biri olan kavramları dönüştürmesidir. Bu minvalde *umwelt* sözcüğü (Goethe'den beri) Almanca içinde "çevre"yle aşağı yukarı aynı anlamlarda kullanılmıştır. Uexküll'le beraber dış dünyayı ifade eden çevre anlamından uzaklaşıp, merkezinde bir canlının yer aldığı, bedensel özelliklerinin önem kazandığı bir anlam edinmeye başlar. Bu sebeple Almanca çağdaş biyoloji çalışmaları içinde *umwelt* ifadesi iki ayrı hatta gönderme yapar. Karışıklığı engellemek için Uexküll'ün *umwelt*'ini "eigenwelt" olarak adlandıran yazarlar vardır. Bu konuyla ilgili şuraya bkz. Mildenerger ve Hermann (2014), *Zur ersten Orientierung, Umwelt und Innenwelt der Tiere* içinde, 9.

Öte yandan kavramın Fransızca çevirisinin de benzer bir kader ortaklığı içinde olduğu söylenebilir. Lamarck tarafından takdim edilen *milieu* terimi Auguste Comte'la beraber her canlı organizmanın yaşaması için gerekli harici koşulların toplamı olarak değerlendirilmiştir. Kavram bu haliyle canlıları koşullayan, sosyal davranışların nedeni olan mekanistik bir sistemin bütününe gönderme yapar. Bu konuda şuraya bakılabilir: Spizter (1942), *Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics*, Philosophy and Phenomenological Research 3 içinde, 177. Fakat postyapısalcı Fransız düşüncesi içinde Uexküll'ün atfettiği anlamla karşılaşılmaya başlanmıştır.

³⁸⁸ Uexküll (1926), *Theoretical Biology*, 3-4. Çeviri bana aittir.

olmayan varlıkların dünyalarına dâhil olurken kendi gerçekliğimizin ön kabul ve varsayımları konusunda imtinalı davranmak dikkat edilecek ilk noktalardan biridir. Haraway'ın dikkat çektiği gibi hayvanlarla ilgili uydurulmuş varsayımlardan kurtulup, onlarla yabancılar olarak karşılaşmayı öğrenebilmek gereklidir.

4.2.1. Kenenin Peşinden

Uexküll'ün gezintilerinde yer verdiği belki de en popüler canlı nahoş bir misafir olan dişi bir kenedir. *Steifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*'ın başlangıcı çalılık ve ormanlık alanda karşımıza çıkan dişi bir keneye ayrılmıştır. Kör ve sağır olan bu hayvan kanından besleneceği memeliyi bir dalın ucuna yerleşmiş şekilde bekler. Peşinde olduğu avın ayırt ediciliği ise derilerindeki salgı bezlerinden yayılan bütirik asidin kokusudur. Bu kokuyu aldıktan sonra kene kendini dallardan aşağı bırakır ve şanslıysa bir memelinin üzerine düşer. Ayrım yapabilmesini sağlayan ikinci yetisi ısıya karşı duyarlılığıdır. Eğer beklentisinin aksine soğukkanlı bir canlıyla temas söz konusuysa beklediği yere geri dönerek bir sonraki hedefe odaklanır. Eğer avında başarılıysa kendine tüyler arasından bir yer bulup, yerleşir ve kanı içmeye başlar. Yeteri kadar şiştikten sonra kendini bırakır, etrafa yumurtalarını saçar ve ölür.

Uexküll bu kenenin *makine* olarak nasıl değerlendirilebileceğini sorar. Sadece reflekslere dayalı fizyolojik bir varsayım tüm refleks arklarının hareket aktarımıyla beraber çalıştığının kabul edilmesini, öznel bir faktöre ihtiyaç olmadığını dile getirir. Fakat buna karşılık söz konusu olan sadece hareket aktarımı değil, uyarım aktarımının beraber işlemesidir ve bu uyarım ancak özne tarafından *fark edildiğinde* gerçekleşir. Şöyle ki eğer kene vücut sıcaklığında bir sıvının içine bırakılırsa, bunu kan gibi algılayıp içecektir. Onun dünyasında tadın bir önemi yoktur. Kenenin üç uyarınlı oldukça sade dünyasıyla Uexküll'ün öznel dünyalardan kastını ifade edebilmesine yardımcı olur. Sıcakkanlı memelilerden gelen sıcaklık ve koku ile derisinin ışığa duyarlılığı dışında tüm dünya kene için ilgisiz hale gelmiştir. Dalda uygun sıcaklıkta bir memeli gelene kadar herhangi bir faaliyete dâhil olmayarak sanki hayatı askıya almış gibidir. Öyle ki askıya alınmış hayatıyla kene 18 yıl bekleyebilir. Kenenin bu becerisi Uexküll tarafından Kant'ın zamanın çevrimsel karakterinin yerine çizgisel

nitelik kazanmasıyla ele alınabilir. Söz konusu 18 yıl kenenin bir anına denktir, yani her anın (*moment*) süresi (*dauer*) canlıdan canlıya değişiklik gösterir.³⁸⁹

4.2.2. *Umwelt*'in Zamani

Deleuze göre Kant'ın zaman ve zamansallıkla ilgili getirdiği yeniliklerden ilki, zamanın antik gelenekteki gibi harekete, değişime olan bağımlılığına dairdir.³⁹⁰ Yunan felsefesindeki yaygın kabul uyarınca zaman hareketin sayısıdır. Bu sayede gezegenlerin hareketleri ve konumlarına göre belirli zamansal birimlerden bahsedilebilir, dünyanın güneş etrafında tamamladığı hareket bir yıla denktir. Belirli periyotları, evreleri, bu sayede takvimi mümkün kılar. Bir bakıma düzenin tesis edilmesini sağlayan zamansal tasvirin sunduğu imkânlardır. Yine, Aristoteles'in zaman ve cisimler (kütle) arasında kurduğu ilişki sayesinde zaman astrolojik bir nitelik kazanır. Aynı zamanda kozmik hareketin sürerliliği sayesinde zaman ebediyetin imgesi olarak çevrimsel bir karaktere sahip olabilir.

Oysa Kant ile beraber zaman çevrimsel biçiminden çizgisel bir hale evrilmeye başlar.³⁹¹ Kozmik döngülerle tanrı-insan ilişkisini güvence altına alan zamandan düz çizgi haline gelen zaman Deleuze'e göre bir ayırım yaratır. Bu ayırım hem insan ve tanrı arasında bir tür uyum halinde seyreden ilişkinin dinamiğinde, hem de insanın önce ve sonrada bir araya gelemeyen kendindedir.³⁹² Başka bir ifadeyle insan zamandaki bir kesiktir artık. Deleuze zamandaki bu değişimi daha iyi kavrayabilmek için Kant'ın birinci kritiğinin "Algı Beklentileri" bölümünde zamanın (mekânın da) genişleyebilir büyüklükler olarak değerlendirilmesini vurgular. Genişlemeden kasıt kolayca anlaşılabilir gibi parçaların toplanarak daha büyük bir çoğulluk haline gelmesidir: dakikaların toplamının bir saat etmesi örneğin. Ne var ki gerçeklikten bahsettiğimizde gerçekliğin sentezinin aynı zamanda yeğinsel niceliği de vardır.

Yeğinliğine bir nicelikte ise söz konusu olan bir andır. Toplama veya çıkarma işlemlerinin işlevsizleştiği bir aşamadır, değerlerin ardarda gelmesinin önemi

³⁸⁹Uexküll ve Kriszat (1934), Streifzüge durch die *Umwelten* von Tieren und Menschen, 9.

³⁹⁰Deleuze (2007a), Kant Üzerine Üzerine Dört Ders, 46.

³⁹¹Deleuze (2007a), Kant Üzerine Üzerine Dört Ders, 47.

³⁹²A.g.e., 53.

kalmamıştır. Bu haliyle zaman artık hesaplanabilecek bir şey olmaktan çıkıp *parametre* haline gelir.³⁹³

O halde kenenin 18 yılını bir an olarak düşünebilmemizin koşullarını görebiliriz. Zaman dışarıdaki, kozmik niteliklerinden uzaklaşıp, içsel bir sınıra, fenomenlerin ve düşüncenin mümkün olmasını sağlayacak bir zemine dönüştüğünde 18 yıl da yılların toplamı olmaktan çıkacaktır. Bir kene için bir belirlenimden diğer belirlenime geçişin ifadesinin süresidir. O halde hayvanlar hakkında hatalı varsayımların belki Agustinus gibi herkesin bildiği ama sorulduğunda cevap veremediği zamanı dâhil edecek ölçüde gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Uexküll zamanın çevreleyen bir zamandan içeriye taşındığını kenesiyle gösterdikten sonra, kendisine göre *umwelt* öğretisinin Kant felsefesiyle nihai bağlantısı olan mekân hakkında soruşturmasıyla devam eder.

4.2.3. *Umwelt* Mekânları

Umwelti mekânsal sahada değerlendirmek, belki de en çok karıştırılan bağlama, yani çevreye yönelik uygun bir fikir sunar. Uexküll için çevre (*umgebung*) ve *umwelt* aynı şeyler değildir. Bu farkı ifade edebilmek için Uexküll *işlevsel döngü* adını verdiği bir süreçten bahseder.

4.2.3.1. İşlevsel Döngü

Kenenin çevresinde sonsuz uyarılara varan tüm olup bitenlerden sadece üç uyarın tipini seçebilmesini, bu sayede olabildiğince sade bir ilişkiler ağına dâhil olabilmesinin yolu işlevsel döngü içinde algısal seçimleridir. Uexküll'e göre tüm canlılar algı ve etki olmak üzere iki taraflı bir harekete müdâhildir. Bir taraftan dış dünyadan gelen algısal işaret ile çevrenin birtakım belirli özelliklerini yorumlar, diğer tarafta seçici bir sürecin ardından gerek gördüğü edimsel işareti uygular.³⁹⁴

O halde Uexküll için her canlı dış dünyanın her daim süren akışı içinden kendi özgün nitelikleri aracılığıyla birtakım uyarımlar seçer. Burada özel olarak “seçmek” ifadesini

³⁹³ A.g.e., 60.

³⁹⁴ Uexküll ve Kriszat (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 6.

kullanması önemlidir, zira her canlı bahsi geçen özgün özellikleri neticesinde birer öznedir. Özne canlı dış dünyadan gelen uyarılara bir etkide bulunarak yeniden bir uyarı yaratır; böylece Uexküll'ün *işlevsel döngü* olarak adlandırdığı süre gerçekleşir. Canlıların ayırık bu döngüleri, mekân içinde ise oldukça değişik biçimlerde birbirleriyle bağlantılar kurar ve organizmaların *işlevsel-dünyaları* (funktion-welt) şekillenir.

İşlevsel-dünyanın analizini şu şekilde yapar: bir hayvanı etkileyen uyaranların toplamı kendinde bir dünya oluşturur. İşlevsel döngüyle bağlantı halindeki uyaranlar hayvanın hareketleri konusunda kerteriz almasını sağlayacak endikasyonlara dönüştür. Bu endikasyonların toplamı, *algısal/hissedilen dünyadır* (merkwelt / world as sensed). Buradan hareketle yönerge çıkaran hayvan *iç-dünya* (innenwelt) yaratır.³⁹⁵ Hayvan tarafından dış dünyaya yöneltilen eylemler bütünü ise *edimsel dünya* (wirkwelt / world of action) meydana getirir.³⁹⁶

Hissedilen dünya ve edimsel dünyanın kapsamlı şekilde bir araya gelmesiyle Uexküll'ün *umwelt* dediği bütün açığa çıkar. Tüm işlevsel döngüye iç dünya ve *umweltin* birlikteliğinden doğar; *umwelt* de edimsel ve duyusal dünyaya kendi içinde ayrışabilir. Bu döngüler, birliktelikler sürecinde hiçbir şey şansa bırakılmamış, her şey plana uygun şekilde hareket etmektedir.³⁹⁷ Uexküll'ün bir hayvanı anlayabilmek için her yönüyle ele alınması gerektiğini öne sürdüğü bu döngüye herhangi bir aşamada zarar geldiğinde, hayvanın hayatı da tehlikeye girer.

İşlevsel döngüyü bileşenlerine ayırdığımızda, biyolojik olarak birbirinden tamamen ayrı döngü ve döngü grupları karşımıza çıkar. Bunlardan biri *medyumdur*. Medyumun ilk özelliği bunun hayvanda doğrudan bir uyaran oluşturmamasıdır.³⁹⁸ Yani hayvan üzerinde herhangi bir belirti, iz gözlenmez. Örneğin suda yaşayan canlılar için, su, karada yaşayan canlılar için hava birer medyumdur. Fakat suda yaşayan canlı için hava bir uyarana dönüştür vice versa. Hayvanlar bir engelle karşılaştığındaysa lokomasyonu sağlayan organları sayesinde bu durumunun üstesinden gelirler. Birçok durumda

³⁹⁵ Uexküll (1926), Theoretical Biology, 126.

³⁹⁶ Uexküll, wirk-, merk- çiftlerinden türetilen oldukça zengin bir terminoloji oluşturmuştur, fakat Türkçe çevirileri henüz bulunmamaktadır. “Uyarıcı bir etkide, eylemde bulunmak” anlamına gelen *wirken* fiil kökü, *wirkraum* (edimsel mekân), *wirkpläne* (edimsel planlar), *wirkzeichen* (edimsel işaret) vb. kullanımlarıyla yer alırken, bunların karşısında “farkına varmak, hissetmek algılamak” manasıyla *merken* fiilinden *merkraum* (algısal mekan), *merkpläne* (algısal planlar), *merkzeichen* (algısal işaret) vb. kullanılmıştır.

³⁹⁷ A.g.e., 127.

³⁹⁸ A.g.e., 128.

hayvanları belirli bir *habitat*'a bağlayan mekânsal bir düzenleme söz konusudur. Medyum dışında ayrıca *yemek* ve *düşman* için de işlevsel döngüler vardır; her ikisinde de hayvan birtakım uyarılar alır. Yemek için aldığı uyarılara karşı tatsal veya kimyasal tepkiler düzenlenmesinin ardından uyarı ortadan kalkar. Keza düşmanla karşı karşıya kaldığında da kaçma veya savaşmak gibi eylem demetinden seçip uyguladığı faaliyetle neticesinde uyarı yeniden ortadan kalkar. Bir diğer işlevsel döngüyse *cinsellik* döngüsüdür. Yemek döngüsüne benzer şekilde işlese de, burada hayvanın kontrolündeki bir eylem setinden bahsedilebilir.

Tüm bu döngüler hissedilir dünyada ayrı tecrübe edilir. Hayvanın iç dünyasında kesiştikten sonra eylem dünyasında yeniden birbirlerinden ayrılırlar. Fakat her hayvanda tüm bu döngüler bulunmak zorunda değildir. Uexküll'ün bu hususta başvurduğu örnek sadece yemek döngüsü bulunan süngerdir.³⁹⁹

Şimdiye kadar bahsi geçen işlevsel döngülerde fark edileceği üzere *nesne* eksiktir. Oysa dış dünyanın uyarısı olarak öznedeki etki yaratacak sonrasında da bir eylem zincirinin kopmaz bir parçası haline gelecek olan nesnenin konumu döngü için ayrıcalıklıdır. Şeylerin ne ise o oldukları, başka türlü ilişki kurmalarının imkânsız gibi sunulduğu ontolojik önermelere karşılık Uexküll'ün formülü işlevsel döngü aracılığıyla bir nesnenin birçok veçhesi arasından canlının *umweltine* uygun, onun deneyimini yarattığı uyarılar dolayısıyla koşullayan bir nesne anlayışıdır. Bütün haldeki bir nesne, ilerleyen bölümlerde daha detaylı ele alınacağı üzere tıpkı özne gibi her ilişki içinde geçici bütünlüklerden müteşekkildir. Defalarca bütünleşecek, defalarca parçalarına ayrılacaktır. Uexküll şöyle der:

Bir böceğin üzerinde gezindiği taş, sadece bir böcek patikasıdır. Ağırlığı ve atomik ağırlığı veya kimyasal değerleri gibi materyal özellikleri bizim için ilgisizdir. Bunlar, sadece taşın formu ve sertliğinin öne çıkan nitelikleriyle ilgilendiğimiz için gözden kaçırabileceğimiz, eşlik eden özellikleridir.⁴⁰⁰

Böcek için, üzerinde gezindiği taşın bir patikaya dönüşmesini sağlayan *umwelt*idir. Uexküll *umwelten* bahsederken sık sık sabun köpüğü metaforuna başvurur. Tüm canlıların etrafı sanki bir sabun köpüğü ile sarılmış gibidir ve dışarıdan gelen uyarıları filtrelerken, içerideki varlığı da bir bütün olarak kuşatır. Bu noktada hayali

³⁹⁹ A.g.e., 132.

⁴⁰⁰ A.g.e., 130. Çeviri bana aittir.

sabun köpüğünün canlının *umwelt*inin asli parçalarından biri olduğu dikkat çeker. Algısal işaretlerin neler olacağı bu sayede çevrenin sonsuz unsurunun arasından seçimin nasıl yapılacağı sabun köpüğü metaforuyla ifade bulur.

Bu süreçte Uexküll'e göre genel değerlendirme *plana uygun* olmasıyla gerçekleştirilmelidir. Çünkü fizikten devralınmış nedensellik açıklamalarıyla bütün döngüyle eşzamanlı olarak işleyen biyolojik çerçeve göz ardı edilir. Hayvanlar doğanın, planın önemli bir parçasıdır. Doğa içinde plana uygunluk nedensellik ilkesinden çok daha temeldir. Bu aşamada Uexküll bir kez daha Darwin'in hayvanların dâhil oldukları mücadeleleri nedensellik serisi içinde ele alışını eleştirir.⁴⁰¹

Plana uygun bir doğa tasvirinde Uexküll'ün teleolojik yaklaşım konusunda da çok ikna olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, meselenin *sabun köpüğünün* dolayısıyla nasıl öznellikler kurulduğu görülebilir. Uexküll için bu ilişkinin dinamiği müzikal bir kompozisyonu andırır. Ancak bu analogi üzerinden düşünüldüğünde kompozisyonun ne tür bir kompozisyondan olduğundan ziyade önemli olan biraradalık için imkân sağlayıcı koşullardır. Başka bir ifadeyle bu kompozisyonu kimin yazdığı, kompozisyon dışında müzikal notaların kendi başlarına varlığına dair soruşturmadansa, Uexküll'ün bu tercihteki motivasyonu bir müzikten bahsedebilmek için en az iki farklı notanın mevcut olması zorunluluğudur. Bu sayede düşüncesinin temelini (kendisi sık sık kullanmayı tercih etse de) özne-nesne ilişkisinden ziyade öznelerarası bir veçhe edinmeye başlar.

Uexküll'ün elinden geldiğince sürdürmeye gayret ettiği Kant felsefesinden ayrılık noktalarından biri özne pozisyonunu insanla kısıtlı tutmamasıdır. Bunun tek hücrelilerden karmaşık canlılara dek salındığı düzlemde aslında bütünlüklü bir organizmanın içsel dinamiklerinin de etkin pozisyonlar elde etmeye başladığını söz konusu kompozisyon analogileriyle takip etmek mümkündür. Şöyle ki, *Bedetungslehre*'de yer verdiği üzere organizmanın hücresel seviyede aktivitelerinde, hücreler bir ritimle etkileşime geçerler. Şöyle der: “Sinir hücrelerinden oluşan canlı çanların ego-nitelikleri diğerleriyle ritim ve melodiler aracılığıyla iletişime geçerler. Bunlar *umweltte* yankılanmak üzere üretilen melodi ve ritimlerdir.”⁴⁰²

⁴⁰¹ A.g.e., 129.

⁴⁰² Uexküll (1982), *The Theory of Meaning Semiotica* içinde, 48. Çeviri bana aittir.

Baer'i takiben genel oluşumlardan spesifik oluşumlara doğru ilerleme aşamasında (aslında bu nokta Deleuze ve Guattari'nin bir canlı formu organizma haline getirenin ne olduğu sorusuyla benzerlik taşır) ritimler intizam içinde oldukları söylenebilecek organların melodisine doğru evrilirler. Mikro seviyede kakofoni olarak görülme ihtimali olan karşılıklı ilişkiler dahi bütünün içinde melodik niteliklere kavuşmaya başlar. Ve bu organik melodiler ile kakofonik olsa da hücrel ritimler bir organizmanın bütünsel yapısında senfonik şekilde işler.⁴⁰³ O halde Uexküll'ün *plana uygunluk* olarak bahsettiği bir ilişkiler ağıdır. Bir sonraki evrede organizmanın harmonik ilişkisi başka bir organizmayla karşı karşıya geldiğinde ölçek değişmiş olur. Başka bir ifadeyle aynı örüntü değişik ölçeklerde canlılar dünyasında vuku bulur. *Senfonik* organizmalar bir düete dâhil olurlar.⁴⁰⁴ Bu düet toplumsallığın zorunluluğu ile kendini çeşitli biçimlerde açığa serer, karınca kolonilerinden insan birlikteliklerine dek...

Uexküll'ün fiziki yasalara bağlılığı neticesinde ilişkiselliği belirli alanlara atfeden yaklaşımlara karşı önerdiği bu formülasyonda Deleuze, duygulanımları görmektedir. Kant felsefesine sadakati ve deneyimin koşullarının dökümünü yapma gayretinde fenomenolojik gelenekle ele alındığı çalışmalar mevcutsa da, bu çalışmaların *umwelt* araştırmalarının nihai amacını gölgelediğini iddia etmek abartı olmayacaktır. Bu sebeple Uexküll'ün Deleuze ve Guattari tarafından yorumlanma şekli bilhassa önemli hale gelir.

Ancak bu aşamada ufak bir şerh düşmek önemli olabilir. Bilhassa Deleuze'ün, Guattari ile iş birlikleri de dahil olmak üzere atıfta bulunduğu düşünürleri nasıl ele aldığına yer vermek gerekir. Aberto Toscana'nın değindiği üzere Deleuze'ün metinlerinde değindiği veya referans verdiği isimler doğrudan kanonik bir pozisyon edinmezler.⁴⁰⁵ Akademik konsensusun dışına itilmiş, "minör" düşünceleri kurtarmak gibi etik bir girişim olduğu aşikardır. Fakat çalışmalarını daha da ilginç kılan Deleuze'ün (keza Guattari'nin) bu isimleri kendi felsefi yaklaşımları için araçlar haline getirmeleri ve bu sayede oldukça enteresan yönlerini görünür kılmalarıdır. Bu bağlamda, Toscano'nun Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'daki notunu hatırlatışına kulak vermek mühimdir: "Mevcut anlatılar felsefe tarihi açısından tam anlamıyla yetersizdir, çünkü

⁴⁰³ A.g.e., 51.

⁴⁰⁴ Uexküll (2001), *The New Concept of Umwelt: A link between science and the humanities*, *Semiotica* 134, 1 içinde, 118.

⁴⁰⁵ Toscana (2012), *Gilbert Simondon, Deleuze'ün Felsefi Mirası* içinde, 435.

yalnızca araştırmalarımızın ihtiyaçlarına hizmet etmeye yönelik ele alınmışlardır.”⁴⁰⁶ Bu durumun sebebiyet vereceği açmazların üstesinden gelebilmek için, Toscano’nun sunduğu yaklaşımlardan biri Deleuze’n felsefi yol arkadaşlarıyla ortak sorularını döküp, problematik bir saha tesis etmekten geçer. O halde Uexküll ile Deleuze ve Guattari’nin ortaklığının bulunabileceği otonom bir alanı nerede bulabiliriz?

4.3. Duygulanımlara Doğru

Ritimlerden, melodilere, senfonilere böylece organizmalardan söz etmeye başladığımızda, Uexküll’den “Spinozacıdır” diye bahseden Deleuze ve Guattari’nin organizmayı ele alış şekli ontolojiye dair yeni sorular sorma imkânı sağlar. “Bir bedenden nasıl organizma yapılır” sorusu onlara göre ilişkilerin eklemelenmesine yönelik bir problemdir.⁴⁰⁷ Bedenler tabakalar oluşturan makinesel düzenlenmelere bağlı şekilde oluşur. Bu sebeple bedenler farklı seviyelerde işlemekte olan ilişkileri göz önünde bulunduracak şekilde ele alınmalıdır.

Deleuze ve Guattari’ye göre ilk katmanda gerçekleşen morfogenez ilişki, moleküler seviyede, şansa bağlı şekilde fenomenler yığını içinde gerçekleşir. Çifte eklemelenmeden müteşekkil olan bu katmanda moleküler haldeki ilişkiler organların, işlevlerin, düzenlenmelerin görünür hale geldiği molar mekanizmalar oluşmaya başlar. Bir sonraki katman çok sayıda molekülün kimyasal etkileşimle daha büyük düzenlemelere evrildiği aşamadır. Bu iki katmanın farklılaştıkları nokta işlevleri ve doğalarıdır; ilki kimyasal motifler çıkarırken, ikincisi bunları birbirine bağlar.⁴⁰⁸ Keza ilki daha anlık ve geçici karşılaşmalar içerirken, ikincisinde tekrar eden dinamik görünür olmaya başlamıştır. Uexküll’n diliyle ritimden melodiye bir geçiş söz konusudur ve bu haliyle birbirlerine bağlıdırlar. Son olarak üçüncü bir katmanda birbirinden bağımsız moleküller ikili ilişkiye dâhil olurlar.

Her bir katman kendinden öncekine dair mekanizmaları içermeye devam eder. Bu anlamda moleküler veya molar denmesi nicelik bakımından değil, niteliksel bir ayrımı işaret eder. Deleuze ve Guattari’nin çizmiş olduğu tabloda sistem mükemmelen bir uyum içinde değildir. Daha doğru bir ifadeyle sabitlenmiş bir bütünlükten ziyade her an

⁴⁰⁶ A.g.e., 436.

⁴⁰⁷ Deleuze ve Guattari (2005), Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, 41.

⁴⁰⁸ A.g.e., 42.

parçalarına ayrılıp, yeniden bağlanan bir ilişkiler bütünü karşımıza çıkar. Moleküler ilişkiler daha *yemel*, heterojen birlikteliği imlerken, molar birliktelikte sınırlar daha belirgin hale getirilmiş, homejenleştirilmiştir. Fakat bu birlikteliğin içinde ritimler aslında hala mevcuttur, sadece dayatılan bir birlik tarafından tam olarak duyulamaz hale gelmiştir. Bir kimliğe veya türe aidiyet oluşturulurken farklılıklar törpülenir ve molar bütünsellikten bahsedilir.

Deleuze ve Guattari'nin ontolojisinde organizma meselesi herhangi bir varlığın aktüelleşmesi hususunda asli temalardan biridir. Bu minvalde sorulan sorular ise organizmanın kendinden menkul, stabil molar varlığından ziyade yaşamın içinden gelir. Bedenin neler yapabildiği, bireyöncesi süreçlerin nasıl eklenerek bireye dönüştüğü gibi problematikler karşımıza çıkar. Deleuze ve Guattari'nin modern bilimi takip ettiği, düşüncelerini bu alanlara temas ederek serimledikleri göz önünde bulundurulduğunda içinde yaşadığımız dünyanın ontolojik temellerine bakarken Uexküll'e rastlamak çok şaşırtıcı değildir. Görece ender sıklıkta karşılaştığımız da düşüncelerinde Uexküll'ün etolojiyi mümkün kılan biri olarak resmetmeleri ilgi çekicidir.

Her şeyden önce Deleuze'ün Spinoza ve Pratik Felsefe'de etolojiyi duygulanımların incelenmesi olarak yorumlamasından başlamak işimizi kolaylaştırabilir.⁴⁰⁹ Ona göre etoloji şu an çoğunlukla hayvanların davranışlarının bilimi olarak geçse de aslında insan-hayvanını da dâhil edecek ölçüde genişler ve en basit haliyle bedenlerin tanımlanması, nelere muktedir oldukları, nelere nasıl tepkiler verdiklerinin bilimidir. Bu haliyle de etoloji ontolojik bir katman edinir.

Şimdiye dek en çok karşımıza çıkan canlılardan biri olduğu için bir kez daha Uexküll'ün kenesine yer vermektense, oldukça canlılık dolu dünyası içinden görme engelli birine eşlik eden bir rehber köpek üzerinden bedenlerin duygulanımsal değişkenliğine bakılabilir. Uexküll'ün aktarımıyla:

Görme engelli birinin *umwelti* epey kısıtlıdır; ayakları ve bastonuyla hissedebildiği ölçüde yolu tanıdık. Geçtiği sokak onun için karanlığa gömülüdür. Köpeği ise onu belirli bir yoldan eve götürmek zorundadır. Terbiye edilmesindeki zorluk, onu değil fakat görme engelliği ilgilendiren birtakım algısal işaretlerin köpeğin ortamına dâhil edilmesidir. Bu sebeple

⁴⁰⁹ Deleuze (2005), Spinoza ve Pratik Felsefe.

köpeğin götüreceği yol, kavis üzerinde kişinin hissedebileceği engeller üzerinden geçmelidir. Özellikle zor olan, mektup kutusu, açık bir pencere gibi köpeğin altından geçip gideceği şeyler için algısal işaret öğretmektir. Ancak özgürce koşan bir köpek tarafından normalde neredeyse fark edilmediği için, görme engelli birini tökezletecek sokaktaki kaldırım taşıma da köpeğin *umweltine* dâhil etmek zordur.⁴¹⁰

Aslında Uexküll bu pasaja canlıların mekânsal düzenlemelerinde aşına oldukları yerleri, hafızalarının yardımıyla kendilerine *tanıdık* hale getirmeleri hususunda yer verir. Fakat *umwelt* ve bedenin neler yapabildiği meselesini açabilmek için de fırsat sunar. Türe özgü becerilerden ziyade her bedenin kendine has etkilenme ve etkileme kapasitesinin öne çıkarılması duygulanımlardan bahsedebilmek için uygun bir zemindir. Işık ve sayesinde mümkün olan görme eylemi normatif sınırları içinde bir insan bedeni için ayrıcalıklı işaretler taşıyıcısıdır. Fakat bu işaretler görme engelli biri için elbette önemsizdir. O halde görme engelli birinin *umweltinden* bahsederken ışık ve görme eylemi işlevsel döngüleriyle tanımlanmayacak, buna karşın o işaretler belki yerdeki kabartılardan, yani dokunma duyusundan aktarılacaktır. Öte yandan köpeğin daha önceden bedeninde dikkat çekici bir uyarı oluşturmamış işaretleri öğrenebilmesi bu sayede kişiye yardım etmesi gerekir ki aslında bununla bedenlerin etkilenme kapasitelerinin değişkenliğine vurgu yapmış olur. Daha önceden ilgisiz olan, kendi özneliği için önem taşımayan nitelikler dikkat çekmeye başlar ve bu sayede köpeğin de işaretler dünyasında değişiklikler baş gösterir. Bu durum oldukça bilindikdir. Uexküll'ün analizinin katkısı ise bir hayvan ve bir insan *umweltinin*, diğer bir deyişle öznelliklerinin ihtiyaç ve ilişkiler esnasında dönüşebilme kapasitedir. Algılama ve etki etme döngülerinden müteşekkil bu öznelliklerde bahsettiği duygulanımlardır.

O halde duygulanımların incelenmesinden / sayılmasından müteşekkil bir etolojinin görevlerinden biri yeğinsel niceliklerin gerçeklik yaratımındaki rollerini açığa sermektir. Yeğinsel nicelikler basitçe toplama çıkarma işlemlerine tabi olmadığından duygulanımların miktarı da varlıklar arasında hiyerarşik bir değer taşımaz. Görme engelli birini ışığa karşı herhangi bir tepki geliştirmemesi hiyerarşik bir anlam üstlenemez. Duygulanımlar daha ziyade ordinal seriler içinde yer aldıklarından dizideki sayılar belirleyicilik rolü kazanır.

⁴¹⁰ Uexküll ve Kriszat (1934), Streifzüge durch die *Umwelten* von Tieren und Menschen, 65-6. Çeviri bana aittir.

Deleuze, yeğninliğin belirleyicilik rolünü nasıl üstlendiğini bireyleşme süreciyle ele alır. Uexküll'ü hatırlatacak şekilde şöyle der: “Bireyler sinyal-işaret sistemleridir. Her bireysellik yeğinseldir: dolayısıyla basamaklayıcı, bentleyici ve ileticidir; farkı onu oluşturan yeğniliklerde kendinde kapsar ve olumlar.”⁴¹¹ Bireyleşmenin yeğinsel olduğunu teslim etmek aynı zamanda bireyöncesi sürecin virtüel ve diferansiyel ilişkilerden müteşekkil olduğu anlamını taşır. Bu sebeple molar belirlenimlerin aksine her zaman kendi içinde tekillikleri barındırır. Yeğniliklerin hesaba katılmadığı bireyleşme analizlerinde farklılaşmayı mümkün kılan koşulları göz ardı eder. Hâlbuki farklılaşmayı önceleyen yeğnin bir bireyleşme alanıdır. Bu noktada Deleuze, bireyleşmeyi farklılaşmanın bir komplikasyonu olarak görme eğilimi konusunda ikazda bulunur.⁴¹² Nitelikler ve uzamlar, madde ve formlar bireyöncesinde gömülü halde bulunurlar.

Köpeğin eşlik edebilmesini mümkün kılabilmek için daha önceden onun çevresinde bulunsa da *umweltine* dâhil olmayan uyaranlarla duygulanımsal ilişkiye dâhil olması gerekir. Bu sayede köpeğin bireyleşme (bu örnek aynı zamanda evcilleştirmenin de bir örneğidir) sürecinde mekâna yönelik değişiklik sağlanmış olur. Artık kendi türünden farklılaşarak, başka bir köpeğin etkilenmeyeceği çevresel faktörlerin bedeninde yaratmaya başlayacağı duygulanımlarla, görme engelli birinin *umweltini* paylaşmaya başlar. Bu sebeple Deleuze ve Guattari “duygulanımlar oluşlardır (becomings) diyecektir”.⁴¹³

“Spinozacı” bir biyoloğu anlayabilmek için, Spinoza'nın beden ile neyi kastettiğine değinmek önemlidir. Onun için beden modern ontoloji içinde sorgusuzca kabul ettiğimiz gibi ruha karşıtlığıyla, ruhun sonsuzluğunu, kendi kısıtlılığı ile hapsedişiyle tarif edilemez. Bu ifadeler baştan uygunsuz fikirlerdir. Beden daha ziyade hareket ve durgunluk ilişkisinin sürerliğidir. Etika'nın 2. bölümünün ilk postulatında şöyle denir: “İnsanın teni (bedeni), her biri çok bileşik olan türlü tabiattan fertten birleşiktir.”⁴¹⁴ İçerilen fertler dışarıdan sürekli devam eden uyarımlara maruz kalırlar. Başka bir deyişle beden her daim süren bir etkilenmenin tesiri altındadır, kimi zaman buna karşı reaksiyon gösterir, kimi zamansa tesir eden dış dünya kayda değer bir hareketin sebebi olmaz, bir başkasında ise yıkıma dek süren bir etki kendini görünür kılar. Bedenin ayrı

⁴¹¹ Deleuze (2017), Fark ve Tekrar, 324.

⁴¹² A.g.e., 326.

⁴¹³ Deleuze ve Guattari (2005), Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, 256.

⁴¹⁴ Spinoza (2011), Etika, 95.

fertlerden oluşan bu birlikteliklerinin her biri kendine has duygulanımlar oluşturur. O halde beden ne olduğu sorusu, neye muktedir olduğu, nelerden etkilenebildiği ile beraber ele alınması gereken bir problemdir.

Bedeni bu şekilde kavradığımızda normatif olmayan etiğin alanına yavaş yavaş dâhil olmaya başlarız. Yetkinliğin artması ve azalması arasında salınan bedensel güç ile beraber değerlendirilecek olan etiğin esas meselesi ahlaki sorumluluk veya ödevlerle değil bizzat duygulanımların tertibatıyla alakalı olacaktır. Deleuze ve Guattari Bin Yayla'da şöyle der:

Nelere muktedir olduğunu, başka bir deyişle duygulanımlarının neler olduğunu, nasıl başka duygulanımlarla, başka bedenlerle onları yıkmak veya onlar tarafından yıkılmak, eylemlerin ve tutkularını deş tokuş etmek veya onlarla daha güçlü bir beden bestelemek için bileşime dâhil olup olmadığını bilmediğimiz sürece, bir beden hakkında hiçbir şey bilmiyoruzdur.⁴¹⁵

O halde sayısız parçacığın biraradılığından oluşan beden tanımlanabilmesi için, beden kendi parçacıklarının hızlanma ve yavaşlama hareketi gerçekleşirken, başka bedenlerle karşılaşmalarının neticeleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat bu parçacıkların önceden belirlenmiş, organize olmuş kendilikleri ve görevleri söz konusu değildir. Daha ziyade biçimsel gelişim bu hızlanma ve yavaşlama hareketlerine bağlı şekilde gerçekleşir. Deleuze, *Spinoza ve Biz* metninde bir kez daha Uexküll'ü hatırlatacak şekilde ivleme ve yavaşlamanın kompleks ilişkisini müzik üzerinden anlatır.⁴¹⁶ Bireyi oluşturan parçalar ses parçacıklarının hareketi gibi etki ederler, birbirlerinin içine girer, birbirlerini örter veya eklemlenirler. Fakat hiçbir zaman sıfırdan başlamayacağını ekler Deleuze. Bu ifadeyi Uexküll'ün sabun köpüğüne sarılmış nesnelereyle beraber düşünebiliriz. Köpüğün içinde birçok algısal ve edimsel faaliyetten müteşekkil işlevsel döngüler, sayısız parçacığı biçim veya tözden ziyade etkileme ve etkilenme gücüyle belirler. Karşı karşıya kaldığı, etkileşime geçtiği diğer bedenler de aynı süreçten geçen döngülerden oluşmuştur. Uexküll özne ifadesini kullanmaya devam etse dahi, bedenlerin etkilenme gücünden bahsediyor oluşuyla aslında Spinozacı kiplere gitgide yaklaşmaktadır. Bu sebeple Deleuze aynı metinde Spinoza'dan sonra duygulanma üzerinden hayvan tasviri yapan biyolog olarak ismini

⁴¹⁵ Deleuze ve Guattari (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 314. Çeviri bana aittir.

⁴¹⁶ Deleuze (2005), *Spinoza ve Biz*, Spinoza ve Pratik Felsefe içinde, 133.

anar.⁴¹⁷ Uexküll'ün puan-kontrpuan ilişkisi, melodik dizilerle birbirlerine eklemledikleri, bu süreçte de devamlı değişmelerine rağmen aynı bireyden bahsedebilmemizi tüm Etika projesini kat eden paralellik olarak vurgular.

Aynı metinde Deleuze'ün iki zıt plan kavramsallaştırması, Uexküll'ün “plana uygunluk” olarak adlandırdığı süreci anlamaya da olanak tanır. İlk plan tanımını gereği aşkın, yapısal bir örgütlenmeyi imler, özneler ve biçimlerin belirleniminde asli yönlendiricidir ve aşkın olmasıyla asla açık seçik gözlenemez, sadece izlerinden yaklaşık bir varsayım türetilebilir. Buna karşın “içkinlik planı” addettiği düzeyde, gelişimden ziyade bileşime gönderme yapar. Biçimlenmemiş maddenin duygulanımsal hareketinin planıdır. Aşkın değildir. Bu şekilde dinamik karşılaşmaların, hızlanma ve durağanlıkların imkânı olan içkinlik planı, Uexküll'ün devamlı olarak mücadele etmeyi sürdürdüğü mekanik yaklaşımın karşısına yerleştirdiği her bir varlığın duygulanma kapasitelerine yaklaşır.

4.4. Etik Bir Proje Olarak Etoloji

O halde bedeninin neliğine yönelik soruşturmada ilişkiselliği ikincil bir pozisyon yerine kurucu olarak kurgulamak, bedeninin duygulanışlarının da doğrudan etiğin meselesi olduğunu teslim etmek anlamına gelecektir. Bedenlerimize etki eden veya bizim etkide bulunduğumuz başka bedenlerle ilişkimiz, iki kapalı bütünü sadece optik sınırlarındaki sürtüşmeden değil, bu bütünlere oluşturan çok sayıda parçanın eklemlesinden meydana gelir. Bu sebeple her etkileşim anında bedeni oluşturan parçaların ilişkiselliği ile bütünü aynı kalmasına rağmen değiştiğini söylemek paradoksal değildir.

Bedeni bu şekilde kavramak, etiğin ilgi alanını da ödev veya haklardan kurtarıp karşılaşmaların sahasına taşır. Artık yerine getirilmesi gereken buyruklardan ziyade, bu buyrukların bir bütünü varsaydığının gözler önüne serilmesiyle, bedensel etkilenişlerde aktif bir rolü üstlenmek önem arz eder. Kötü bir karşılaşma, duygulanış bedensel gücü azaltırken, bunun aksine uygun bir karşılaşma bedeni neşeye sevk ederek muktedirliğini artırır. O halde bedeni uygunsuz karşılaşmalarla kedere

⁴¹⁷ A.g.e., 134.

yöneltecek şeyler yerine, iyi karşılaşmalar konusunda fikirler geliştirip varoluş gücünü arttırması Spinozacı etiğin önceliğidir.⁴¹⁸

Bedenlerin, kudreti nazarında değerlendirilmesi, yani duygulanımlarının öneminin teslim edilmesi etolojinin sunacağı imkândır. Burada kudretten kastın ne olduğunu vurgulamak mühimdir. Nietzsche’de de karşımıza çıkan kudret, bir şeyi tahakküm altına alma gücü değildir. Zira kudret, karşımızdakinin gücünü azaltmak pahasına niceliksel olarak arttırabileceğimiz bir değer değildir, dahası kudret istenen bir şeyden ziyade varlıkta mevcut olandır, onun sayesinde bir şeyler istenebilir hale gelir. Bu sebeple iktidarla kudretin birbirine karıştırılmaması gerekir. Bu noktada Deleuze’ün “şeyleri değerlendirmek için duygulanımı” öne çıkarması anlamlıdır.⁴¹⁹ Şeyler artık niteliksel olarak değil yeğinlikleriyle değerlendirilmeye başlanır. Şöyle ifade eder:

Kısacası: Eğer Spinozacıysak bir şeyi ne biçimiyle, ne organları ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak asla tanımlamayacağız. Onu, Ortaçağ’a ya da coğrafyaya ait terimleri ödünç alarak, *enlem ve boylamları* ile tanımlayacağız. Bir cisim herhangi bir şey olabilir, bir hayvan olabilir, sessel bir cisim olabilir, bir ruh ya da fikir olabilir, dilbilimsel bir gövde, toplumsal bir gövde, bir birliktelik olabilir. [...] Enlemlerin ve boylamların toplamı, hep değişen, bireyler ve topluluklar tarafından elden geçirilmeyi, birleştirilmeyi, yeniden birleştirilmeyi bir an olsun elden bırakmayan Doğayı, içkin ya da tutarlılık planını kurar.⁴²⁰

Bu pasaj uzamlı parçaların düzenlenişi olan kiplerin plastisitesi sayesinde mümkün olmuştur. Böylesine bir modifikasyon sadece duygulanımların değişiminde değil öze dair de yeni bir bakış açısı gerektirir. Ahlaki kabulün dayattığı öz fikrinde belirli bir varlık biçiminin öne çıkarılması ve buyruklar altında sunulması söz konusuysen Spinozacı özde böylesine statik bir bütünlük ortadan kalkacaktır. Artık insan da özü gereği akıl sahibi bir hayvan değil, neler yapabildiğine göre ele alınmaya başlanır.⁴²¹ Bu etik faaliyetin unsurları kudretleri bakımında değerlendirilirken artık öz varlığın bir kipi haline gelir. Bu haliyle etoloji de, etik de ontolojik bir meseleye evrilmiştir.

⁴¹⁸ Deleuze (2008), Spinoza Üzerine 11 Ders, 29.

⁴¹⁹ A.g.e., 100.

⁴²⁰ Deleuze (2005), Spinoza ve Pratik Felsefe, 137-8.

⁴²¹ Deleuze (2008), Spinoza Üzerine 11 Ders, 116.

4.5. Oluşların Ahengi

Şimdiye dek çerçevesi çizilmeye çalışılan etolojinin klasik anlamıyla davranışlarla ilgili olmadığı görülebilir. Söz konusu olan daha ziyade düzenlemelerdir. Birçok farklı katmanda, farklı canlı, cansız varlıklar arasında ilişkilerin oluşturduğu yeni bedenler, alışımlar ve hükümlerdir.⁴²² Düzenlemeler ile davranışın sınırları içinde sabitlenmiş karakteri yerine, heterojenliği her zaman bünyesinde ihtiva eden varlığın doğal veya kültürel unsurların dinamik ilişkisi karakterize edilebilir. Burayı daha detaylı açabilmek için Deleuze ve Guattari'nin *oluş* kavramına başvurmak yardımcı olur.

“Tüm oluşlar molekülerdir.”⁴²³ Bir taklit, temsiliyet veya yerine geçmeden bahsedilmediği özellikle vurgulanır. Formal ilişkilerin, homojenleşmiş bütünlerin, organize haldeki organların birbirleriyle işlevsellik dolayımı ilişkisi *oluş* değildir. Aksine, oluş sınırların bulanıklaştığı, birinin nerde başlayıp nerde bittiğinin kolayca teslim edilemeyeceği *yakınlık bölgesinde (zone of proximity)* gerçekleşir. Bu sebeple bu *ayırtedilemez* bölge kimseye ait değildir; birbirine yakın veya uzak puanların hiçbirine atfedilemez bölgesidir. Başka bir deyişle varlıkların molar kiplerinden uzaklaştıkları kaçış çizgisidir ve oluş bu sürecin kendisidir.

Çiçek arı-gibi (*bee-like/bienenhaft*) olmasaydı

Arı da çiçek-gibi (*flower-like/blumenhaft*) olmasaydı

Ahenk asla sağlanamazdı.⁴²⁴

Burada *like* ifadesini *gibi* olarak çevirmek mümkündür. Fakat “like”a benzer şekilde “gibi” sözcüğünü de metafor icrası gibi algılamak riski mevcuttur. Uexküll’ün *Bedeutungslehre*’de yer verdiği ve analogik bir benzerlikten ziyade senfonik bir birlikteliğe vurgu yaptığı bu bölüm, Deleuze ve Guattari’nin oluş kavramıyla paralellik sergiler. Bu sebeple *Bin Yayla*’da dikkat çektikleri üzere “like” ifadesini *haecceities* ile bağlantılı şekilde ele almak gösterilen bir durum ve gösteren ilişkilerden ziyade *oluşun* teslim edilmesidir.⁴²⁵ Don Scotus’un tekilik üzerine olan *haecceities*

⁴²² Alışım ve hüküm iki farklı toplumsal düzenlemeyi işaret eder. İlki pratik, tanınmış beden karışımlarını ifade ederken, ikincisi kolektif dönüşümleri, sözceleri içerir. Bkz. Deleuze (2009a), *8 yıl sonra, 80’ler Söyleşisi*, İki Delilik Rejimi içinde, 183-4.

⁴²³ Deleuze ve Guattari (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 272.

⁴²⁴ Uexküll’ün bu ifadesi, kaynağını hayran olduğu Goethe’den alır. Goethe’nin “Eğer göz güneş-gibi olmasaydı, güneşi göremezd” (*Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnnt es nie erblicken*) sözlerini şöyle tamamlar: “Eğer güneş göz gibi olmasaydı, gökyüzünde parlayamazdı. Uexküll (1982), *The Theory of Meaning Semiotica*, 42 içinde, 65. Çeviri bana aittir.

⁴²⁵ Deleuze ve Guattari (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 274.

kavramsallaştırması belli bir bedeni oluşturan yoğun bir süreci tarif etmesi gayesiyle kullanılır.

Deleuze ve Guattari, Uexküll'e doğrudan referansla olmasa da kaçınılmaz şekilde onu hatırlatan yaban arısı ve orkide çiftine yer verirler. Yaban arısı ve orkide arasındaki ayırtedilemezlik birbirlerine bağılıklarıdır. Bir yanda çiçek arıyı kendi üreme organı haline getirmiş, bu sayede üreme sistemini dışsallaştırmıştır. Diğer yandan arı çiçeği kendi zevk nesnesine dönüştürmüştür. Bu ikili ilişkide molar anlamıyla arı da çiçek de birbirine dönüşmez, ayırtedilemezlik bölgesinde birbirlerinin varlığı sayesinde ortaya çıkan yeni duygulanımlar edinerek olduklarından başka bir şeye dönüşürler.

Bu melodik kompozisyon Deleuze ve Guattari için yeni bir düzlemdir. Catherine Clément ile söyleşisinde Deleuze, katman katman açılan *Bin Yayla*'yı bir arada tutanın *düzenleme* kavramı olduğunu söyler.⁴²⁶ Değişik türden düzenlemeler, bileşenlerinin dâhil edildikleri analizleriyle aynı içkinlik düzleminde yer bulur. Melodik bir kompozisyon, hem kuşta hem de Schuman'ın nakaratlarında mevcuttur. Uexküll tarafından doğanın müzikal şekilde ele alınmasına hayranlıklarını ilan ederken, ileri sürdükleri motifte *milieu* ve *ritim* kaosu düzenlenmesinden başka bir şey değildir.⁴²⁷

Her canlı, harici maddenin ve dâhili bileşen unsurlarının *milieu*'süne sahiptir. Bir kodlama süreci olarak resmedilen *milieu* kod çözümlerinin ve uyum sağlamanın periyodik hareketiyle ritme dönüşür. Öte yandan kaosa karşı immün bir yapı söz konusu değildir; kaos tarafından yok edilme tehlikesi her zaman mevcuttur. Bu formülasyonda kaosu ve ritmi bir arada tutan ise *milieu*'dur ve her an birbirlerine dönüşebilirler. Söz konusu olan kaos ve kozmosun birlikteliği, yani *kaosmoz*'dur. Fakat kaos ve ritmin birbirlerinin zıddı olmadıklarını vurgulamak önem taşır; kaos daha ziyade tüm *milieu*'ların kapsayıcısyken, ritim bunlar arasındaki iletişim ve koordinasyondur. O halde farklı zaman-mekânların koordinasyonunda aktifleşen kod çözümleri ritmin tesisinde oldukça önemlidir. Arı ve çiçek örneğinde olduğu gibi kontrpantal biçimde bir aradalığı sağlayan, arıdaki çiçek kodu ve çiçekteki arı kodudur. Burada olduğu gibi simetrik kodlaşmalar olduğu gibi asimetric versiyonlar da söz konusu olabilir; göz yapısı gereği örümcek ağını algılayamayan böceklerin ağa

⁴²⁶ Deleuze (2009a), *8 yıl sonra, 80'ler Söyleşisi*, İki Delilik Rejimi içinde, 183.

⁴²⁷ Deleuze ve Guattari (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 313-4.

takılması durumunda olduğu gibi, bir tarafta (örümcekte böcek kodu) mevcutken, diğer taraf tamamen ilgisiz olabilir.

Milieu ve ritimlerin yerliyuurlulaşmasıyla beraber *bölgeden (territory)* bahsetmeye başlayabiliriz. Bölgeyi tanımlayan asli unsurlardan biri ritimlerin belirli işaretlerle dışarı vurulmasıdır. Bu *milieu*'nün nitelikleri ile ritmin ifadesidir. Dışarı vurma sürecinde işlevlerden ziyade bölgenin kendisinin üretimi öne çıkarken, işlevlerin yeniden düzenlenmesi için bir alan sağlar. Bu sebeple Deleuze ve Guattari, Konrad Lorenz'in bölgenin çevrelenmesinde agresyonu temel aldığı tezine karşı çıkarlar.⁴²⁸ Zira agresyonun belirleyici rol üstlenmesi, birçok farklı nedenin görünmez kılınmasının ötesinde tehlikeli politik sonuçlara yol açabilir.

Uexküll'ün *umwelt* ve şimdiye dek gösterilmeye çalışıldığı gibi Deleuze ve Guattari'nin duygulanımlar üzerinden tesis etmeye gayret ettikleri yeni bir sınıflandırma sistemi fırsatı sağlar. Bu minvalde Deleuze ve Guattari *nakarat* olarak bahsine yer verdikleri metodolojik yenilik ısrarla önemini vurguladıkları içkinlik düzlemindeki düzenlemeler arasında hareketin analizini mümkün kılan unsurdur.

4.6. Hayvanlarda *Umwelt*

Uexküll Kopernikçi yerinden etme geleneğine dâhil edilebilir. Nesnesiyle deneyiminin koşulları zamansallığını yanında taşıdığı için, öznenin zaman içinde çözünmesi kaçınılmazdır. Bir bakıma nesne özneyi kuşatırcasına konumlanır. Öznenin bu sonluluğu ise Uexküll'de birçok sonluluğun birbiriyle teması içinde değer kazanır. İnsan öznesi de karşısındaki varlık tarafından kuşatılır ve bizzat bu sayede öznellik edinir. *Puana* karşılık *kontrpuan* ilişkilerin temel dinamiğini oluşturur.

Canlılara böylesine öznellikler vaadeden, onları kendi ortamları içinde bedensel eylem repertuarlarıyla değerlendirmeyi öneren *umwelt* teorisi, Vincianne Despret için ise hayal kırıklığı yaratmıştır. Bunun sebebi teorinin kendi açmazları veya Uexküll'ün tartışmaya açık eleştirileri değildir. Daha ziyade Despret'ye göre, istisnalar olsa dahi “yabancı varoluş tarzları konusunda gösterilen incelik çabucak sınırına varmıştır.”⁴²⁹ İlk bakışta bu eleştirinin odağında zaman zaman birbiri yerine kullanılan

⁴²⁸Deleuze ve Guattari (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 315-6.

⁴²⁹ Despret (2019), *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?*, 189.

insanbiçimcilik ve insanmerkezcilik varmış gibi görünür. Fakat insanbiçimci olmaktan çıkmanın zorluğu (belki imkânsızlığı) ile insanmerkezciliğin gerçekliğin oluşum koşulu olarak kendi varlığını ortaya koyması arasında bir ayrımı göz önünde bulundurarak, bahsi geçen inceliğin hayvanların öznelliğinin yeniden peşine düşülerek mümkün olacağı iddia edilebilir.

Önde gelen primatologlardan biri olan Frans De Waal'a göre insanbiçimcilik etoloji alanında kaçınılmazdır.⁴³⁰ Çizdiği tabloda insanbiçimcilik bir tür tercüme işleminin teminatı gibidir. De Waal şunu sorar: Eğer iki primat birbirlerine karşı şiddet gösterdikleri bir karşılaşmanın ardından sarılıyorsa bunu "şiddet sonrası temas" gibi aktarmak boşunadır. Yapılan eylem insanlarda barışmaya denk geliyorsa bunu barışma olarak adlandırmak gerekir. Fakat belirli davranış örüntülerinin başka canlılarda aranması ve bunun üzerinden hiyerarşik bir ilişkinin tesis edilmesi başlı başına insanmerkezciliktir ve Despret'nin eleştirisi oku orayı gösterir.

Hayvanlar, insan olmayanlar arasında insana en yakın tür olarak görüldükleri için sanki insanın sınır-durumunu ifade etmek için kullanıma sunulmuş muamelesi görmekteler. Özellikle davranışçılık ekolünün çalışmaları hayvanların neler yapabildikleri değil, neler yapamadıkları üzerine inşa edilen, insana kıyasla var olan canlılar grubu olarak işe koşar. De Waal'ın insan ve ona yakın kuzeni şempanze arasında süreklilik tesis etmek için kurulan yapay deney ortamlarını eleştirisi bu konuda oldukça açıklayıcıdır.⁴³¹

Şempanzelerde sanki lütfeder şekilde insani zihinsel kapasitenin izini sürebilmek için tutsak hayvanların bulunduğu koşullar göz ardı edilebilir şekilde değerlendirilir. Ayrıca hayvanların eylem kapasitelerinin ayrıcalıklı koşulu açlık ve korku olarak tayin edilir. Günlerce aç ve stres altında bırakılan şempanzeler, beş yaşlarında bir insan yavrusuyla yaklaşık olarak denk bir zihinsel kapasitesi olduğu düşünülerek aynı ödevlerden benzer başarılar elde etmesi beklenir. Fakat deney ortamının asimetrisi bu süreçte tamamen önemsizleştirilmiştir; zira insan yavruları etik yükümlülükleri yerine

⁴³⁰ Ayrıca bkz: Massumi (2020), Hayvanların Politika Hakkında Bize Öğrettikleri. Bu çalışmasında Massumi, bir oluş politikası olarak betimlediği hayvansal politikanın insani bazı özelliklerin hayvanlara yansıtılması şeklinde gelen eleştirilere karşılık bunun bir yansıtma değil sürerlilik (süreklilik) olduğunu dile getirir. İnsanbiçimciliğe karşı getirilen eleştirilerin temelinde farklı olana saygı göstermek olsa da aslında karşılıklı dışlamanın gittikçe kemikleşmesi olarak yorumlar. s. 94. Özenle yaklaşılması koşuluyla insanbiçimciliğin insan olmayanların failliğini açığa çıkarabilme potansiyeline yönelik bkz. Bennett (2010), Vibrant Matter: A Political Ecology of Things.

⁴³¹ De Wall (2018), Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki miyiz?, İki Ekolün Hikayesi bölümü.

getirebilmek için anneyle (daha doğru ifadeyle bakımından kim sorumluyorsa) deneye dâhil edilir. Bu süreçte mümkün merteye çocuğun rahat etmesine, stresten uzak kalmasına, yani korkmamasına dikkat edilir. Halbuki deney düzeneğinin diğer unsuru için bu duygu asli motivasyon olarak belirlenmiştir. O halde söz konusu olan De Waal'ın vurguladığı gibi bir tercüme işleminin henüz başında imkânsız hale getirilmesiyle metodolojik olarak hatanın kaçınılmazlığıdır. Sonuç olarak müdahaleci deney ortamlarından iki tür arasında kaçınılmaz olarak hiyerarşik bir süreklilik tesis edilir.

Davranışçılık ekolünün kabulleri ve araştırma sahası bahsedildiği gibi insanın belirli becerileri yerine getirebildiğine ve hangi hayvanların bunları yerine getirip getiremeyeceğinin testlerine dayanır çoğunlukla. Fakat burada aradaki farkın nasıl oluşturulduğu hassas bir noktadır. Çünkü peşine düşünülen davranışlar insanların yapabildiği ve hayvanların yapamadıklarına yöneliktir. Tam aksinin araştırılmasına ise pek rastlanmaz. Deney ortamlarının simetrik hale getirilmesi durumunda dahi aslında böylesine bir başlangıç insan ve insan olmayanlara yönelik *nazik* veya öznelliklerinin gözetildiği ilişki biçimleri olmaları mümkün değildir. Aslında tüm bunların ötesinde ilk bölümde bahsedildiği gibi insanın kendinden menkul, bütünlüklü bir varlık oluşuna sarsılmaz şekilde inanma arzusu altta yatan sebeplerden biridir.

Bu anlamda De Waal'e göre davranışçılık ve etoloji birbirlerinin eksiklerini gözler önüne sererek ihtiyaç duyulan ihtimam konusunda bir nebze ferahlık sağlayarak hala umut vadetmektedir. İnsan-merkezci olmayan, insani niteliklerin diğer canlılarda analogileri peşine düşmek yerine hızlanma ve yavaşlama ile varlıkların heterojen birlikteliğinin görece başarılı olan bir örneğine yer vermek meseleyi daha iyi ifade etmeye fırsat sağlayabilir. Bu minvalde yer verilen tartışmalar çerçevesinde *My Octopus Teacher* belgesi ele alınacaktır.

4.7. Bir Ahtapot Neler Öğretebilir?

Off the Fence & The Sea Change Project iş birliği ile Pipa Ehrlich ve James Reed'in yönetmenliğinde hayata geçirilen belgeselin başrolünde insanlar tarafından çoğunlukla uzaylı olarak görülen yumuşakçalar sınıfının üyelerinden bir ahtapot ve Craig Foster yer alır.

Foster, uzun süredir belgesel yönetmeni olarak yoğun çalışmaktan bunalır ve zihinsel yorgunluğu, bedensel huzursuzluklara yol açacak raddeye geldiğinde Güney Afrika'da Fırtınalar Burnu olarak bilinen yere, çocukluğundan kalma evine gelir. Burası Atlantik Okyanusu'nun kenarında oldukça çetin hava şartlarının da eşlik ettiği kendine has doğa yapısıyla onun için sağaltıcı bir mekândır, çocukluğu bu bölgedeki kayalıklarda ve sığ sulardaki yosun ormanlarında geçen Foster'ın yuvasıdır.

Foster'ın yirmi yıl önce çekim yapmak üzere Kalahari'ye gittiği ve oradaki insanlardan çok etkilendiğini paylaşmasıyla belgesele konu olan deneyimin motivasyonlarının birinin ne olduğu kendini göstermeye başlar. Foster, uzun süreler boyunca belgesel çekimleri ve yönetmenliği yapan biri olmuş olsa da aslında kendini bu mekânların bir parçası değil, bir izleyici olarak görür. Günden güne, yıldan yıla artan molar ilişkiler silsilesi içinde bunalır, bu molar yapının gerekliliği olan vazifeleri dahi yerine getiremez halde (örneğin, çocuğu için iyi babalık yapamamaktan) işlevselliğini kaybetmekten üzüntü duyar. Fakat dönmüş olduğu yuvası, özellikle son iki yıldır hastalanmasına sebep olacak raddede hissettiği baskılara karşı son çaresi gibi durur.

Bölgenin vahşi yapısı, aslında kara canlısı olan bir insan için başlangıçta elverişli koşullar sunmaz. Suya girdiği ilk anda 8-9 dereceleri bulan soğukluk bedeninin alışkın olduğu rahatlığı elinden alır. Uexküll'cü anlamda *medyumu* hava olan Foster için, suya girmesi yeni bir işlevsel döngünün kurulması gerekliliğini peşinen yanında getirir. Soğuğun nefes kesici tehditkârlığına rağmen orada kalmaya devam etmesi, plastisitesinin de vesilesiyle yaklaşık 10-15 dakikalık güzel bir zaman aralığı sağlar. Foster'ın yeniden keşfetmeye başladığı bu mekân onun için bilindik bir mekân değildir. Kendi dünyasından aktardığı deneyim birikimiyle, bu yosunluk bölgeyi üç boyutlu orman olarak betimler; ağaçların tepelerinden, yere sabitlendiği bölgelere yüzerek temas edebiliyordur. Kara ortamında gerçekleştiremeyeceği eylemler, su ortamında yeni deneyimlerinin yavaş yavaş mekânsal bileşenlerini oluşturur.

Yosun ormanlarına dalarken dalış kıyafeti giymeyi tercih etmez. Aslında bu protezler su medyumunun bedeninde yarattığı zorlukları hafifletecek ve çok daha uzun süre suda kalmasını sağlayacaksa da, *amfibi gibi* bir canlı olmak istediğini ve ortamla bedeninin temasını azami ölçüde korumak istediğini dile getirir. Gitgide sıklaşan ziyaretlerinin ardından çetin dalgalardan korunan, bu sayede canlılar için yuva olma ihtimali daha yüksek olan 200 metrelik sığ bir yosun ormanı keşfeder. Bu keşfinde daha önceden

karşılaşmadığı, deniz kabuklarının kümelesinmesinden oluşan bir cisim fark eder. Bu belgeselin diğer kahramanı olan ahtapotla ilk karşılaşmamızdır.

Ahtapotun, deniz kabuklarını kendini korumak ve saklanmak için kullandığını henüz bilmeyen Foster, ahtapotun kabukları bırakıp kendini bir yosuna dolayışını ve buradan onu seyredişini hayranlıkla aktarır. Ahtapot mükemmel bir taklitçidir. Çoğunlukla yüzerek hareket etse de kimi zaman iki dokungacını tıpkı iki ayak gibi kullanıp yürüyerek de yer değiştirir. Renk, doku, desen, deri değiştirebilir. Bunu mümkün kılan ise duygulanımsal repertuarının oldukça geniş olmasıdır. Yumuşakçaların, özellikle ahtapotların ne denli *zeki* varlıklar olduğunu son dönemlerde yapılan araştırmalar göstermiş olsa da böylesine bir gösteri beklemediğini ve o andan itibaren her gün orayı ziyaret etmeye karar verdiğini aktarır.

Her geçen gün, bu ortama dair daha önceden fark etmediği şeyleri görmeye başlar. Canlılar arasındaki dinamikleri, ortamın gündelik değişimleri fark edebilir hale gelir. Kendi bedensel kapasitesinin izin verdiği ölçüde işlevsel döngülerinin değişikliğiyle *umwelt*'i, duygulanımları da değiştirmeye başlar. Müdahalesini azami ölçüde kontrol altına almaya çalışsa da ister istemez, etkileme ve etkilenme menziline genişlemesiyle döngünün içinde bir rol edinmeye başlaması kaçınılmazdır. Ahtapotun ona yaklaşımı temkinli ve *yuvasından* çok uzaklaşmadan, savunma araçlarını her an elinin altında tutacak şekilde olsa da zaman ilerledikçe güven duymaya başlar. Yuvasından çıktığı, gerek Foster'ın dalış sürecini kaydetmek için kullandığı kameralara, gerek bedensel varlığına ilgisi şüpheye yer bırakmayacak ölçüde duygulanım yüklüdür. Meraklı tavrı, Foster'ın da ihtimamlı yaklaşımıyla cesaretlendirilir. Fakat dikkatini bu ihtimamdan uzaklaştırdığı bir anda ahtapotun ürkmesi ve yuvasını terk etmesi, önemli dönüm noktalarından biri olacaktır. Her suya dalışında kolaylıkla karşılaştığı ahtapotu, kamufle olmak konusunda muazzam bir repertuara sahip olan bu canlıyı, yuvasını terk ettikten sonra bulmak hiç de kolay değildir. Bu aşamada Foster, yirmi yıl önce gözlediği Kalahari'deki San izcilerinin takip edebilme meziyetlerini yeniden hatırlamaya gayret eder. Cevabı oldukça zor olan, fakat bu çalışmanın odaklarından biri olan soruyla karşı karşıya kalır: Bir ahtapot nasıl düşünür? Ahtapot olmak ne demektir? Bir insan olarak ahtapotun deneyimler dünyasına girebilmek nasıl mümkün olabilir?

Foster bu noktada neredeyse imkânsız sayılabilecek bir işe kalkışır. Tek başına yaşayan, kısa ömrü sebebiyle oldukça kısa sürede birçok koşula adapte olup, doğrudan

stratejilerine dâhil eden bir canlıyı, tamamen kendi ortamının şartlarını ve işlevsel döngülerini dikkate alarak bulmak zorundadır. Uexküll'ün ahtapotunun dünyasına girmesi olarak yorumlayacağı, Deleuze ve Guattari'nin düzenlenmelerin açığa çıkarılması olarak addedeceği bu zorlu görevde, Foster detektifvari bir şekilde tüm işaretleri toparlamaya başlar. Sadece ona özgü olan edimsel işaretlerini bulabilmek için ortamdaki diğer varlıkların işaretlerini de öğrenmesi gerekecektir. Suyun altında onun içinde tamamen yabancı varlıkların önceden duygulanımsal olarak bir etkide bulunmayan işaretleri anlamlar dünyasına dâhil olmaya başlar. Bir denizkestanesiyle solucanın işaretlerinin sunduğu bilgi, denizkestanesi ve solucanla ilgili kabul gören ansiklopedik bilgilerden çok daha işlevseldir. Keza bilimsel adı *Octopus vulgaris*, yani bayağı ahtapot olan yaklaşık 200 tane vantuzu bulunan bu canlıya dair taksonomik bilgiler tekil bir üyenin izini sürebilmek konusunda yarı yolda bırakmıştır. Sonrasında “etrafi dağıtarak” beslenen ahtapotun beslendiği kabuklu canlıların, kabuklarında bıraktığı delikleri fark ederek arayışını sürdürür. Arayışının başarıya ulaşmış olması, ahtapota dair tasavvurunun yerinde olması ve ardından yeniden karşılaşmaları, Foster için bir kaçış çizgisi olarak yorumlanabilir. Bu kez eskisinden daha da nazik şekilde yaklaştığı ahtapot, savunma işaretlerini işe koşmak zorunda kalmamış ve Foster'a kelimenin doğrudan anlamıyla da temas etmiştir. Foster burada şu soruyu sorar: “Bir ahtapot bir insandan ne kazanabilir?” Aslında soruyu bu şekilde formüle etmektense, “bir ahtapot ve bir insan neye dönüşebilir?” şeklinde sormak neden kaçış çizgisi olarak yorumlanabileceğini de açıklayabilir. Zira ahtapotun onunla etkileşimini, “ahtapotça zevk alıyordu” sözleriyle ifade ederken, temas anlarını “bundan daha muhteşem bir duygu yok, sınırlarımız yok olmuş gibiydi” şeklinde tasvir eder. İki canlı da ne üreme, ne beslenme, ne de savunma döngülerinden biri olan bambaşka bir döngünün, belki de daha doğru bir ifadeyle bir oluşun eşlikçilerine dönüşür. Şimdiye dek çoğunlukla kabul edilen işlevsel ilişki biçimlerinin ötesinde ikisine de doğrudan bir *yarar* sağlamayan bir birliktelik hâsıl olur.

Belgeselin dönüm noktalarından biri, ahtapotun beslenme sürecindeki işlevsel döngüsünün unsurlarından biri olan pijamalı köpek balıklarıyla karşılaştığı andır. İnce ağızları ve oldukça gelişmiş koku sistemleri sayesinde ahtapot yakalamak konusunda uzmanlaşan köpekbalıklarından kaçabilmek ahtapotun savunma mekanizması için oldukça yaratıcı çözümler bulması gerekmiştir. Fakat Foster'ın ilk kez şahit olduğu kovalamacada ahtapot dokungaçlarından birini kaybeder. Bu sürece tanıklığını

oldukça hassas şekilde ifade etmeye gayret ederken, Foster'ın hayatındaki dönüşümler de görünür olmaya başlar.

Müdahale edip etmemek konusunda kararsızlığının ardından, döngüye istese de istemese de sadece varlığıyla dâhil olduğunu teslim eder. O orada bulunmasaydı belki de ahtapot dikkatini tamamen kendini korumak için kullanabilirdi. Bu iç hesaplaşma, ahtapotun kırılğanlığının aşıklaşması, Foster'ın ifadesiyle tüm canlılığın kırılğanlığını ona hatırlatır. Olabildiği ölçüde normatif değil, betimleyici şekilde aktarmaya çalıştığı⁴³² köpek balığı ve ahtapotun şiddetli ilişkisi yaşama dair bütünlüklü bir yaklaşım hissiyatı aktarır. Zira doğa belgeselciliğinin veya kendilerini hayvansever olarak tanımlayan kişilerin cevaplaması en zor sorulardan biri bu tip mücadele anlarında müdahale edilmesine yöneliktir. Çoğunlukla müdahale edilmeyen durumlar için, belgeselcilerin kendi varlıklarını hesaba katmamaları eleştirilirken burada Foster da nasıl bir pozisyon alacağını bilemez ve sadece izleyici olarak yer alır. Bu durum belgeselin birçok izleyicisi tarafından “ahtapota yapılan bir ihanet” şeklinde yorumlanır. Foster'ın dikkat dağıtma ihtimaline yönelik kendine sorduğu soru oldukça yerinde ve ihtimam göstergesiye, etik bir pozisyonun, ahlaki kodların sağladığı kolaylıktan da azade olduğunu açığa çıkarır. Bu durumu bir ihanet olarak değerlendirebilmek başlı başına ahlaki bir pozisyonudur. Köpek balıkları düşman, ahtapot bir dost ve insan da onun arkadaşı ve gerektiğinde kurtarıcısı olacaktır. Ne var ki etik söz konusu olduğunda, şimdiye dek bahsetmeye çalışıldığı gibi tüm etolojik, ontolojik tezahürler göz ardı edilerek bir pozisyona yerleşilemez. Oldukça çetrefilli bir durumla karşı karşıyadır. Elbette izleyici olarak kalması en mükemmel etik pozisyona yerleşebildiği anlamına gelmek zorunda değildir. Ancak ertesi gün ziyaretine gidip beslenmesine yardımcı olarak ilgilenmesiyle bu döngünün parçası olabilir.

Ahtapotun bedensel özellikleri akla Bacon'ın resimlerini getirebilir. Deleuze'ün Bacon'ın resimleri üzerine analizleri insan ve hayvan arasında *ayrte diledilemezlik* bölgesini kavrayabilmek için fırsat sunar. Bu analizlerde beden figürün maddesi olarak ele alınır, yapısal bir bütünlükten ziyade yüzü bulunmayan bir figürdür. Başlı vardır belki, fakat yüz gibi aşırı spesifikleşmiş bir parça değildir, mekânsal bir düzenlemedir.

⁴³² Yine de burada müzik seçimlerinin daha tehditkâr hisler uyandıracak şekilde olması, bu iddiayı bir ölçüde zayıflatır da Foster'ın olayı betimlemesinde *doğal bir döngü* vurgusu gizlidir.

“Bu, zihni olmadığı anlamına gelmez, ama bu, beden olan bir zihindir, bedensel ve yaşamsal bir nefestir, hayvan zihnidir [...]”⁴³³

Ayrıtedilemezlik bölgesi bedenün tümüdür. Daha doğru bir ifadeyle bedenün tensel bütünüdür. Deleuze’e göre kemikler de bedenün parçasıdır, fakat Bacon’da daha çok yapı olarak işe koşulurlar, keza yine kemik oldukları için dişler de... Yumuşakça olarak bir ahtapot ise sanki Bacon’ın resimlerinden taşan bir figür gibidir. Gerçi Bacon’ın çizimlerinde insan bedeni ten ve kemik gerilimiyle resmedilmiş, ten sanki kemikler üzerinde akrobasi becerileriyle sergilenir haldedir. Ahtapot içinse sanki sonradan eklemlenmiş bir omurga söz konusu değildir, en yoğun haliyle başından sonuna bedendir. Sinir hücrelerinin büyük çoğunluğu baş bölgesinde değil, uzuvlarında yer alır. Dokungaçlarıyla temas eder, yakalar, hisseder.

Et tenin ölmüş olanı değildir, tüm acıları taşımış ve yaşayan tenin tüm renklerini üzerine almıştır. Tüm o çırpınmalı acılar ve kırılmalık, ama aynı zamanda rengin ve cambazlığın çekici icadı. Bacon, “hayvanlara acıyın” demez, daha ziyade, acı çeken tüm insanlar birer et parçasıdır, der. Et, insan ile hayvanın ortak bölgesi, ayırt edilemezlik bölgesidir.⁴³⁴

Foster’ın, ahtapotun uğradığı bu saldırının ardından bedensel olarak kendini iyi hissetmediğini dile getirişi, onunla bir özdeşlik kurmasından kaynaklanmak zorunda değildir o halde. Kendi kırılmalığını keşfetmesi aslında kendi hayvansallığını fark etmesidir.

İlk günlerde oldukça bitkin durumdayken, bir süre sonra Foster için bir mucize gibi, ahtapotun köpekbalığı tarafından koparılan dokungaçı yeniden uzamaya başlar. Onunla beraber acı çekerken onunla beraber iyileşmeye, kudreti artmaya başlar. Tamamen yüz gün süren iyileşme süreciyle Foster artık oranın misafiri değil, bir parçası olduğunu, canlıların birbirleriyle etkileşimlerini, ölümü ve yaşamı, milyonlarca yıllık biraradalığı görmeye başladığını dile getirir. Bütün bu ağları deneyimleyebilmek için her sabah fiziksel olarak zorlayıcı olan ziyaretlerini sabırsızlıkla gerçekleştirir. Ahtapot savunma konusunda olduğu kadar avlanmada da oldukça yaratıcı taktikler geliştirip, ortamında yer alan unsurlarla yeni düzenlemeler oluşturabilme becerisiyle gittikçe hayranlık kazanır. Öyle ki, bir noktada Foster da kendisinin bu taktiklerin bir parçası olduğunu şaşkınlıkla keşfeder. Istakoz yakalama

⁴³³ Deleuze (2009b), Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı, 27.

⁴³⁴ A.g.e., 29.

gayretinde Foster'ın bulunduğu mevkiiden faydalanıp ıstakozu kısıtırıp avlar. Ahtapotun avlanırken, Foster'dan açıkça faydalandığını fark eder. Asosyal bu canlının diğer avlanma faaliyetlerinde de her yeniliği hatırlayıp, düzenlemeler yaptığını görür. Artık kendi öznelliğinin de dönüşmesi göz ardı edilemezdir. Zira daha önceden asla tahmin edemeyeceği düzenlemeler içinde kendisine atfedilen roller gittikçe açığa çıkmaya başlamıştır.

Foster'ın ahtapotun avlanma ve savunma taktiklerinde kullandığı teknikler tamamen canlının kendi ortamında gözlenebilmesiyle açığa çıkan becerileridir. Sudaki kabuklardan kendine adeta zırh yapmış şekilde köpekbalığına karşı koymasının detaylarına ancak daha sonra bu fenomenle yeniden karşılaşması ardından anlam verebilir. Tahmin edilebileceği gibi laboratuvar ortamı, hayvanat bahçesinde olduğu gibi tutsaklık altında bir ahtaptan çevresine bu denli müdahil olan bir varlık anlaşılabilir. En iyi ihtimalle ortamında yer alan bileşenlerle bir şeyler dönüştürebildiği, teknik becerilerinin olduğu açığa çıkabilir. Hayvanat bahçelerinin ne denli özenli versiyonları bulunsa ve burada yer alan ortamları ne ölçüde aslına uygun şekilde hayata geçirilmeye çalışılsa da bu mekânlar insan egemenliğinin sürdürüldüğü ortamlardır. Bir gösterinin parçası haline getirilen canlıların heterojen birliktelikleri, ilişkileri buralarda söz konusu değildir. Massumi bu süreci bir *çerçeveleme* olarak adlandırır.⁴³⁵ Hayvan “doğadan gelen” olarak insan ortamına taşınır ve yaşam ortamı sanki “kültür”den azadeymiş gibi düzenlenir. Ne var ki tercihlerin hepsi, kültür dolayımından geçmiş bir doğanın uzantılarıdır. Başka bir ifadeyle kendi ilişkileri içinde muhafaza edilen hayvanların imajları çerçeve içinde sunulur. Fakat bu durum insan ve hayvan arasındaki ayırtilmezlik bölgesinin, yani dinamik bir yakınlık menziline sağlanabilmesi açısından son derece kısırdır. O halde hayvanat bahçeleri insani bir düzenleme olmaları hasebiyle hayvanların paradoksal şekilde, içerilerek dışlandıkları mekânsal düzenlemelerdir.

Öte yandan örneğin ahtapotun bir köpek balığının kör noktasının sırtı olduğunu keşfedip vantuzlarıyla oraya yapışabilmesi ve yeni bir düzenleme yapabilmesi için kendi yaşam alanında bulunması, buranın kodlarını dönüştürebilmesi şarttır. Keza Foster'la olduğu gibi çitari sürüsüyle de zevk için oyun oynadığına rastlayabilmek

⁴³⁵ Massumi (2020), Hayvanların Politika Hakkında Bize Öğrettikleri, 117.

ancak, bütünüyle rahat ve huzurlu olabilmesine bağlıdır. Aksi halde duygusal stresten kaynaklı şekilde eylemlerinin savunma odaklı gerçekleşmesi şaşırtıcı olmayacaktır.

Foster ve ahtapotun birlikteliği de bir oyundur. Hayvanların faaliyetlerinin oyuna benzerliğine rağmen çoğunlukla hayatta kalma veya türün devamlılığı ile değerlendirilmesi ise oyunun insan ve insan olmayan arasındaki sürekliliği görme fırsatını ıskalar. Bu minvalde hayvanlarda oyunun kabul ve teslim edilmesi ve bu sahayı politik bir dönüşümün imkânı olarak tesis etme girişiminde olan Massumi'nin Bateson'ı takip ettiği hatta bakmak faydalı olacaktır.

“Şu anda içinde bulunduğumuz bu eylemler, yerine geçtikleri eylemlerin işaret edebileceklerini işaret etmiyorlar.”⁴³⁶ Oyunu tanımlamak için merkezi bir rolü olan bu önermenin sacayaklarını inceleyebilmek için, Bateson'ın oyuna dair dikkat çektiği ilk hususlardan biri bu jestin *soyutlama* biçimi olmasıdır.⁴³⁷ Bu soyutlama, içinde bulunduğu durumu ve buna yönelik eylemlerini ayırt etme faaliyetidir. Bu haliyle performatif ve meta-iletişimseldir. Taraflar oldukça benzer edimlerin, farklı koşullar altında farklı edimlere dönüşeceğini yorumlar. Ahtapot dokungaçlarındaki vantuzla sadece avını yakalamaz, aynı vantuzları Foster'ın bedenine veya fotoğraf makinesine yapıştırarak oyun arenasına geçer. Benzer edimler başka arenalarda başka edimlerin beyanına dönüşür. Isırma ve diş geçirme arasındaki fark üzerinden detaylandırılan meta-beyan, ahtapotun temasına da uygulanabilir. Tıpkı bir kedinin karşısındakine “bu bir ısırma değil” beyanı gibi ahtapot da “bu bir yakalama değil” der. Ve bu beyan jestin basitliğinde kendini gösterir.

Buradan hareketle Massumi, insan ve hayvan arasındaki karşılıklı içermeyi oyun sahasına taşır. Oyun esnasında hayvanın meta-iletişimsel kabiliyeti geliştikçe insan da oyunda kendi hayvansallığını açığa vurur. Daha detaylıca, meta-iletişim olarak tasvir edilen süreç, işaretsel iletişim ancak meta-dilsel kuralların ardından mümkündür.⁴³⁸ Başka bir ifadeyle insanın en insani özelliği olarak ortaya koyulan dilsel becerilerinin kökeni tamamen hayvansallığından geliyor olabilir. Burada, Deleuze ve Guattari'nin insanın en yeğin haline, “hayvan-oluş”una gönderme söz konusudur.⁴³⁹ Zira Deleuze

⁴³⁶ Bateson'dan akt. Massumi (2020), Hayvanların Politika Hakkında Bize Öğrettikleri, 18.

⁴³⁷ A.g.e., 18.

⁴³⁸ Massumi (2020), Hayvanların Politika Hakkında Bize Öğrettikleri, 22.

⁴³⁹ A.g.e., 23.

ve Guattari *Bin Yayla*'nın özellikle *Nakarat Hakkında* bölümünde yer verdikleri hayvan-oluşlar, daha da güçlü algılanamaz-oluşlara doğru seyreder.

Foster, ahtapotun yaklaşık bir yıllık ömrünün çoğuna elinden geldiğince eşlik eder. Ahtapot son günlerini yumurtalarını koruduğu bir kayalıkta geçirir ve sona yaklaştığı enerjisinin anbean azalmasından bellidir. Ve yavrular yumurtadan çıktığında o da kayalıktan çıkıp kendini ortamdaki canlılara bırakır. Foster, onun kaybını gözyaşlarıyla aktarırken, bu sürecin yorucu olduğunu da itiraf eder. “Bir ahtapot gibi düşünüyordum” der.

“Bir ahtapot gibi düşünüyordum” ifadesinde daha önceden değinildiği üzere *gibi* ifadesi özdeşleşme mekanizmasıyla işleyen metaforik veya mecazi bir anlam üstlenmez. Tarafların yerleşik bakış açıları ve statik sınırlarını sekteye uğratmasıyla duygulanımsal olarak daha önceden aktüelleşmemiş bileşenleri açığa çıkarır. Bu sebeple *gibinin* sunduğu yeni perspektif de sabitlenemez, değişime ve dönüşüme hazır haldedir. Bu sebeple Foster'ın ahtapotla ilişkisini Deleuze'ün kullandığı maksadıyla *sempati* üzerinden değerlendirmek mümkündür.⁴⁴⁰

Deleuze *Ampirizm ve Öznellik* metninde ahlaki belirlenimin koşullarını sempatiyle beraber Hume üzerinden değerlendirir. Olgusal ve yayılmacı niteliklere sahip olan sempati aynı zamanda dışlayıcı bir mekanizmadır. O halde doğal bir kaynağı olmasının yanı sıra sempatinin sınırlandırma faaliyeti de “duygulanımlarda bir eşitsizlik” olarak deneyimlenir.⁴⁴¹ Bu duygulanımların serbest bırakılması, daha doğru bir ifadeyle sempatinin yayılmasına izin verildiği koşullar erdemsizlik olarak değerlendirilir. Bu durumu özellikle herhangi bir olağanüstü durumda kimlerin kurtarılması gerektiği gibi pratik kararlarda açıkça görmek mümkündür. Bir insandansa bir hayvanın kurtarılması neredeyse herkes tarafından büyük bir tepkiye yol açacaktır. Bu durumu bencillik addetmek ise kolayca kaçmak demektir; söz konusu olan daha ziyade sempatinin taraflı niteliğinin görünürlük kazanmasıdır.⁴⁴²

Deleuze'ün vurguladığı gibi bencilliktense sempati temelli bir toplumsallığın kabul edilmesi toplumun kendi anlamını da dönüştürecektir. Hobbes'un çizdiği tabloda bencilliklerin ve çıkarların sınırlandırılması toplumsallığın asli unsuruyken, sempati

⁴⁴⁰ Deleuze (2008), *Ampirizm ve Öznellik*, II. Bölüm. Antik Yunanca'da “birlikte” manasındaki *sum* “etkilenme” manasındaki *patheia* sözcüklerinin birlikteliğinden türeyen sempati sözcüğü Deleuze tarafından duygudaşlık ve yakınlık anlamlarıyla kullanılır.

⁴⁴¹ A.g.e., 27.

⁴⁴² A.g.e., 27.

temelli bir kabulde sempatinin arttırılması önemli hale gelir. Böylece “toplum problemi sınırlama değil tümlenme problemidir”.⁴⁴³

Foster’ın ahtapotla ilişkisini türleri aşan bir sempati yayılımının izi olarak görmek mümkündür. Her hayvanı umursamaya başladığı, gittikçe derinleşen bir bağ kurduğunu dile getirmesinin yanında, bu ortamın dilini öğrendiğini ifade eder.

Bu bölümde Uexküll ve Deleuze & Guattari’nin çalışmalarına yer verilmesinin öncelikli amaçlarından biri insanın hayvan oluşuna, başka bir ifadeyle hiyerarşik olmayan bir taksonomi içinde yer verilmesine fırsat yaratmalarıdır. Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’da kavramsallaştırdıkları üç farklı hayvan tipi meseleyi biraz daha açmaya yardımcı olabilir. Bunlardan ilki Ödipal hayvanlardır. Psikanalizin rüya analizlerinden, fobilere dek birçok açıklama girişiminde başvuru hayvanların insani temsillere indirgenme faaliyeti, ödipal hayvanlar söz konusu olduğunda ailenin bireyi haline getirilen hayvanlardır. İkincisi Leviathan gibi kurucu sembolik yaratıklar, mitlerde karşılaştığımız belirli nitelikleri üstelenen amorf varlıklardır. Sonuncusu oluş içinde değerlendirilecek sabitlenmemiş, homojenlikten uzak hayvanlardır.⁴⁴⁴ Fakat burada hayvanlar üzerinden uzun uzadıya anlatılmak istenen bir hayvan olarak insanın sabitlenmemiş, yeni düzenlemelere ve oluşlara, farklı ilişki imkânlarına açılacak bir kapıdır. Başka bir ifadeyle yapmaya gayret ettikleri insan ve hayvanı aynı düzlemde ele almaktır. Bunu insani öznelliklerin hayvana yansıtılması üzerinden değil, Uexküll’ün paralel şekilde gerçekleştirmeye gayret ettiği gibi tüm canlılığı birbirine dolanıklığını ifşa ederek gerçekleştirirler. Bu minvalde aslında insan ve insan olmayanla arasındaki ilişki hayvan ve hayvan arasındaki bir ilişki şeklinde ele alınmaya çalışılmıştır.

⁴⁴³ Ag.e., 29.

⁴⁴⁴ Deleuze ve Guattari (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, 265.

5. SONUÇ

Bu çalışmada ilk olarak iklim krizi ele alınmış ve uluslararası düzlemde ağırlıklı olarak nasıl tartışmalar yürütüldüğüne yer verilmiştir. Yer verilen uluslararası raporlar ve projeksiyonların iklimbiliminin oldukça karmaşık ilişkilerinden aktarıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Boyle ile beraber modern bilimin esas metotlarından biri olan laboratuvar süreçleri iklimbilimi özelinde kolayca tatbik edilebilir değildir. Zira tüm gezegeni saran atmosferin her yanından her an bir veri akışı sağlanmakta ve yalıtımın imkânsız olmasından her an dönüşmeye devam etmektedir. Bu konuda Paul Edward'ın *sürtünme* olarak ifade ettiği süreci aktaran McKenzie Wark'e yer verebiliriz.

Sürtünmeden kasıt iklime yönelik veri derlemesinin karşılaştığı bir dirençtir.⁴⁴⁵ Bu direnç ölçümlerin hassasiyetinden, bilinenlerin sınırlı olmasına ya da doğrudan politik süreçlerin bilgi üretme süreçlerindeki baskın karakterine dek birçok unsurun dâhil olduğu iklime dair geçmiş veya geleceğe yönelik projeksiyonlarda mevcuttur. Fakat tüm bu karmaşık süreçlerin ortaya serdiği değişikliklere rağmen, iklim modelleme çalışmalarında karbon düzeyinin yükselişine dair fikir birliği vardır. İklimbilimi veri analizlerinde ölçek olarak diğer bilimlerden ayrılrsa ve yedi denklemlilik modellemeler yapılsa da bu hesaplamalarda veri toplamaya karşı dirençle nasıl başa çıkıldığı önemlidir. Söz konusu direncin izinin verilerin eleştirel analizlerinde sürülebileceğini Wark şöyle ifade eder:

Veriler gözleme, kaydetme, toplama, aktarma, doğrulama, uyumlulaştırma, depolama, sınıflandırma, hatayı geri alma için harcanan bir dizi emeğin ürünüdür. Bu süreçlerin her birinde insan emeği ve aygıt türlü çeşitli yollardan birbirlerine eylem-içi etki uygular.⁴⁴⁶

İklimbiliminin savaş teknolojilerinden karbon döngüsü hesaplamaya doğru giden seyrinde söz konusu hesaplamaların mümkün olmasını sağlayan süper-hesaplama altyapısıdır. Teknoloji alanında kaydedilen ilerlemelerle ihtiyaç duyulan altyapı kapasitesi dünyanın her yerinden aktarılmaktadır. Fakat henüz başında modellemeyle ilgili sıkıntılar mevcudiyetini korur.⁴⁴⁷ Toplanan veri miktarının artması yine de bu modelleme sorununu ortadan kaldırmayacaktır, zira sayısal verilerin

⁴⁴⁵ Wark (2020) Moleküler Kızıl, 234-5.

⁴⁴⁶ A.g.e., 239.

⁴⁴⁷ A.g.e., 242.

yuvarlanmasından, verilerin toplandığı ortamdaki insan-olmayanların failliğine dek birçok unsur arzu edilen kesinliği sağlamaz. Kullanılan araçların maddi özelliklerinin veriler üzerindeki en ufak etkisi gözlemlerden gittikçe farklılaşan sonuçlara varır. Bu sebeple iklimbiliminin indirgemeci değil, *yeniden üretici* bir bilim olduğu söylenebilir.⁴⁴⁸ Yeniden üreticilikten kasıt aranan fenomeni hangi ölçekte olursa olsun simüle etmeye yarayacak araçların işe koşulmasıdır. Artık model verilerle karşılaştırılmaz, başka modellerle kıyası ve uyumlu hale getirilmesiyle temellendirme sağlanır. Wark bu duruma getirilen *romantik* teknoloji eleştirisinin, karbon ekonomisine bağlı döngünün çıkar sahiplerinin lehine olduğunu vurgular ve tekno-moderniteyi reddedişin metabolik yarılmaya ilişkin bir şeyler öğrenme ihtimalimizin de önünde engel olduğunu dile getirir.⁴⁴⁹

Wark'un haklı olduğu nokta, bahsetmiş olduğu gibi iklimbiliminin kesinliğine yönelik getirilen eleştirilerin, iklim değişikliğini reddedenlerin sıklık başvurdukları kaynaklardan biri olmasıdır. Fakat teknobilimi tamamen dışarıda bırakmadan da, eleştirel pozisyonu sürdürebilmenin yollarını kurgulamak öncelikli ihtiyaçlardan biridir. Zira modellemelerin olgularla örtüşmemesinin oldukça pratik ciddi sonuçlarıyla da karşılaşmaktayız. FACE ile gösterilmeye çalışıldığı gibi karbon salımı azaltımının öncelikli olmasına rağmen, söz konusu modellemeler ve olguların örtüşmesinin imkânsızlığı neticesinde planlananın tam aksi sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple ekolojik krizle ilgili müdahalelerde doğanın yalıtılmış olduğunu akılda tutmak önemlidir. Burada metodolojik olarak henüz ilk adımda, şeylerin nicelleştirilmesi kısmında Tarde'in vurgusu anlamlıdır.

Öte yandan iklim krizi ile görünürlük kazanan *doğanın* kurtarılması gerektiği, aksi halde tüm canlı ekosistemi için felaketlerin ve yok oluşun eşiğinde beklediğimize yapılan vurgu dikkat çeken bir başka noktadır. İçinde bulunduğumuz döneme isim veren bir canlı türü olarak insan, sembolik birikimiyle diğer varlıklardan yalıtılmış ve felaketin icracısıyken, kurtarıcı rolünü derhal üstlenmesine yönelik çağrılar yapılmaktadır. Bu sebeple özellikle endüstriyel gelişmelerin ve hızlanmanın neticelerinin bir toplamı olarak sunulan veriler, mütemadiyen acililiyetin altını çizmek için kullanılmaktadır. Ne var ki aciliyet gerektirmesi tartışmasız görünse de, çözüm olarak sunulan piyasaya entegre esnek mekanizmalar gibi, mevcut koşulların

⁴⁴⁸ A.g.e., 245.

⁴⁴⁹ A.g.e., 248.

kendisinin devamlılığını sağlayacak unsurlar nadiren tartışmaya dahil edilir. Fakat belki de tartışma ve önerilerin böyle bir çerçeve içinde yürütülmesi ihtiyaç duyulan dönüşümün önündeki engellerden biridir. Öte yandan insanı yıldızlarası bir seviyeye taşıma umudu pazarlayan projelere bakıldığında, insanın evini yavaş yavaş kaybedeceği vurgusu tekrar eder. Bir şekilde “ilk günah” işlenmiş ve insanın burayı terk etmesi gerekecek gibidir. Bu sebeple bu günahın ne olduğu, ne zaman işlendiği, tövbenin mümkün olup olmadığı bu kez teolojik görünüşünü kaybetmiş bilimsel mühendislik ile hesaplanır haldedir. Halbuki böyle bir ilk günah mitosuna başlangıç ve bitiş arasında salınan zihinsel süreçlerde kurucu kategoriler imkânı sunsa da gerçekliğin kendisi, olağanca değişim ve dönüşümle bu tip sınırlandırmalara tamah eder değildir.

Sözcük ne kadar doğru tartışılabilir; fakat insanın doğadan ayrıştırılmasına karşılık bir alternatif olarak belki *uyumsuzluğuna* dikkat çekilebilir. Kabul edildiği üzere insan, maladaptif bir canlıdır ve çevresel faktörler karşısındaki muazzam kırılabilirliğiyle mücadele içinde, iki ayağının üzerine kalktığı andan itibaren çevresini her daim dönüştürmüş, müdahale etmiştir. Türsel özellik olarak nitelendirilen prematüre doğum da dâhil, karşılaştığı zorluklarla mücadele edebilmesini teknik becerileriyle müdahalesi sayesinde gerçekleştirmektedir. Bu müdahalenin, herhangi başka bir canlının faaliyetlerinden hangi aşamada ayrıldığı aslında öncelikli meselelerden biridir. Bu bağlamda, bu tezin önerisi, Moore’u takiben erken dönem kapitalizmin sömürgecilik faaliyetleriyle, çevresini dönüştürmek konusunda sadece niceliksel değil, niteliksel bir dönüşüm yarattığı dönemselleştirme olmuştur. İnsanın teknik ve teknolojiyle ilişkisinin de değiştiği bu dönem, aslında ilk günah gibi resmedilen fakat sonuçlardan biri olan endüstriyelleşme, büyük hızlanma veya nükleer atıkların biyosferde birikmesi gibi unsurların ihtiyaç duyduğu zemini görünür kılmaya yardımcı olur. Buradan hareketle artık dünyanın sonunu düşünmenin bile kapitalizmin sonunu düşünmekten daha kolay hale gelişi ve kapitalizmin kendi dışındaki her şeye bir hayalet gibi dadanıp, kod çözümlerini *ad hoc* prensiplerde tekrar bir araya getirişi iklim krizi çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.⁴⁵⁰

İkinci bölümde kapitalizmi mümkün dünyalardan biri olarak görebilmek için, daha geniş ölçekte diğer dünyalar arasında, ontolojik pozisyonuyla yer verilmiştir. Fakat

⁴⁵⁰ Fisher (2009), *It's easier to imagine the end of the world than the end of capitalism*, Capitalist Realism: Is There No Alternative içinde.

elbette bahsedilen kod çözümleri ve yeniden düzenlemelere karşı ihtiyatlı davranıp, romantize edilmiş ihtimallerden sakınmak konusunda ihtimam gösterilmelidir. İkinci bölümde yer verildiği gibi ontolojik şemalar arasında mutlak ayrılıklar pratik anlamda imkânsız olsa da şematizasyon içinde belirli kurumsal örgütlenmeler ölçüt alınmıştır. Ne var ki burada dikkat edilmesi gereken diğer bir noktayla karşı karşıyayız. Başka dünyaları, kozmolojileri düşünebilmek, bugün içinde başka imkânlar için mekân yaratabilmeye fırsat sağlasa da, bu kozmolojilerinin bazı parçalarının, ilişki ağları içinden koparılıp yeni kombinasyonlarla yeni düzenlemeler oluşturulması aslında oldukça sık başvurulan metotlardan biridir. Fakat bu durum şemaların biraradalığına bir örnek olmaktan ziyade, kapitalizmin işleyiş mekanizmalarından biridir. Örneğin bugün *new age spritualism* şemsiyesi altında toparlanan ruhsal pratiklere artan ilgiyi bu şemaların marjlarında gerçekleşen bulanıklıklar gibi değerlendirmek mümkün değildir. *New age spritualism*’den kasıt, bilimsel terminolojiden, Doğu Asya dinlerine, şamanizme dek oldukça geniş bir sahadan beslenen eklektik bir pratikler bütünüdür. Kendi yayınları, tüketim ürünleriyle kapitalizm içinde bir piyasa değeri elde etmiş ve oldukça geniş bir kitleye yayılmış haldedir. Bu durum bir yandan başka bir dünya arayışının görünür kılınmasına hizmet ederken, bir yandan da söz konusu olan kapitalizmin sonunu düşünmenin imkânsızlığını da pekiştirme riski taşır. Zira kendine has üslubuyla önemli bir alternatif oluşturmak şöyle dursun, kapitalizmin temas ettiği her şeyi, nasıl kendi sınır-durumuna dönüştürerek kendini sürdürdüğünün göstergelerinden biri haline gelir.

Bu minvalde ikinci bölümde yer verilen antropolojik bakış, kurumların kendi ortamlarından koparıldığı ve hâkim dünya-ekolojisine eklemlendiği bir teklifte asla bulunmaz. Keza endüstriyel kapitalizm öncesi toplulukların daha “masum” veya “üst düzey”⁴⁵¹ olarak resmedilmesi veya derin ekolojistlerin mizantropisi⁴⁵² tercih edilen yaklaşımlar arasında yer almaz. Arzulanan daha ziyade bir gerçeklik düzenleme biçimi olarak kapitalizmi mümkün kılan ontolojik arkaplanı, diğer ontolojilerle normatif olmayan bir biçimde kıyaslamaktır. Descola’nın yönelttiği “Neden totemik krallık yoktur?” sorusu yeniden modifiye edilerek bu topluluklarda kapitalist ilişki şemasının neden ortaya çıkmadığı şeklinde sorulabilir. Cevabı oldukça teferruatlı ve zor olacaksa da yaşadıkları dünyayı dönüştürme süreçlerinde canlı-cansız insan olmayanlarla

⁴⁵¹ Bkz. Zerzan (1999), *Agriculture*, Elements of Refusal içinde.

⁴⁵² Bu konuda Bookchin’in, Derin Ekolojinin açmazları üzerine olan şu çalışmasına bakılabilir. Bookchin (1987), *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, no. 4-5.

kurdukları ilişkilerin belirleyici etmenlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple başta doğa ile kurulan ilişkinin iklim krizine evrilmesi, bu krizin insan yapımı addedilmesi ile iklim krizini bir semptom olarak değerlendirip kapitalizmi ekolojik bir dünya görüşü olarak değerlendirmek ve bunun koşullarını aramak oldukça farklı yönergeler sunar. Brian Morris'e göre ekolojik krizin kapitalist dünya-ekolojisiyle ilişkisi, başarılı kapitalizm eleştirilerinde bile çoğunlukla göz ardı edilmiştir.⁴⁵³

Descola'nın sunduğu çerçeve içinde ilişki şemaları ve tanıma biçimi üzerinden tesis edilen kombinasyonlarla farklı öznellik ve toplumsallık imkanlarına yer verilmiştir. Fakat bu bölümde yer verilen kombinasyonların tüm ihtimaller olmadığını vurgulamak önemlidir. Zira hem bahsedilen bazı kombinasyonların Descola'nın şematik yaklaşımını açık biçimde göstermediği, hem tezin kapsamını çokça aşacağı için dâhil edilmemiştir. Örneğin, Budizm, Hinduizm gibi kurumsal dini yapılar bilhassa insan ve insan olmayanlar arasındaki ilişkiler odağında ele alınabilirdi. Bu minvalde önemli alternatifler sunmak konusunda da oldukça zenginlerdir. Ne var ki bahsedildiği gibi bu şemalara yer verilmesinin esas sebebi mevcut dünya-ekolojisinin olumsuzluğunu göstermek olduğu için, yer verilecek her detay yeni bir kıvrım açacaksa da, kapsamı aşmamak adına tanıma ve ilişki biçimleri arasındaki farkları daha görünür kılan kombinasyonlara yer verilmeye gayret edilmiştir.

Buradan hareketle Descola'nın bugünün tanıma biçimi olarak sunduğu natüralizm genel hatlarıyla ele alınmıştır. Diğerlerine kıyasla üzerine oldukça fazla çalışmanın yer aldığı natüralizmin diğer şemaları hem ele alışı hem de kuşatışı sömürgecilik ile beraber ele alınabilirdi. Bu konuda özellikle animizmin sanki natüralizmin "gölgesi" veya totemizmin *medeniyetin* çocukluk evresi gibi değerlendirilmesine kısaca olsa da değinilmiştir. Fakat daha detaylı şekilde sosyal Darwinizmin terk edilmeye başlanmasıyla açığa çıkmaya başlayan, son yıllarda gerçekleşen yaklaşım farklılığıyla bu kozmolojiler arasında hiyerarşik olmayan değerlendirmelere yer verilmiştir. Özellikle ilk bölümle beraber düşündüğümüzde, erken dönem sömürgeciliğin yeni keşfedilen bölgelerde buradaki *yaşama* her türlü müdahalesinde karşılığının verilmesine gerek duymaması, aslında tam olarak ele alınmayan hiyerarşik kabulle

⁴⁵³ Bkz. Morris (2018), *Kapitalizm: Doğanın Düşmanı*, Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm içinde, 133-139. Morris'e göre Marksist kuram ekoloji söz konusu olduğunda çoğunlukla ketum davranmıştır. Joel Kovel üzerine yazdığı incelemesinde ekolojik krizin etkin sebebinin kapitalizm olarak belirlenmesini Marksist kuramı "yeşillendirme faaliyeti" olarak görür. Keza Morton da Marx'ın insanmerkezci olduğuna yönelik getirilen eleştirileri belirli başlıklar altında toparlayarak ekolojik tartışmalara eklemlendirmeye gayret eder. Bkz. Morton (2020), *İnsan Türü*.

alakalıdır. Ancak bu çalışma içinde bu hiyerarşiye etnik toplulukların karşılaşması üzerinden değil, daha genel bir perspektiften kimlerin ne ölçüde *kişi* sayılabildiği, bu çerçevede müdahalenin nasıl mümkün olabildiğine yer verilmesiyle dikkat çekilmiştir.

Gould'un, dünyanın karmaşıklığını kavrayabilmek için işlevsiz araçlar olarak ifade ettiği karşıtlıkları insan zekâsını kavramak için işe koşan yaklaşık üç yüz yıllık biyolojik belirlenimciliği tarihsel arkaplanıyla ele aldığı çalışması bu konuda fikir verebilir.⁴⁵⁴ Oldukça aşına olduğumuz “zekânın yüzde 55 genetik, yüzde 45'i çevresel”dir gibi bugün hala baskın söylemlerin *genetik* kısmının nelerin üzerini örttüğünü kranyometri ve zekâ testi gibi seviye belirleme araçlarının kullanıldığı alanlarla yer verir. Bu çerçevede Lovejoy'un Büyük Varlık Zinciri hakkındaki denemesi de dâhil Batı düşüncesi içinde tedricilik ve ilerlemecilik metaforlarını eleştirir. Etnik, cinsiyet veya sınıf kaynaklı dezavantajın sebebi olarak benliğin en önemli unsuru sayılan zekânın eşitsiz dağılımının öne sürülmesi, niceliklendirme sayesinde mümkün olmuştur. Kranyometrinin ölçümlerini devralan zekâ testleri, testlerin sunduğu rakamların insanın değer zinciri içinde değerlendirilmesinde, ne niceliklendirmenin kendi açmazları, ne de *normalin* kültürel kodları hesaba katılır. Nihayetinde bugün belki Amerikan yerlileri veya siyahların haklar elde etmesi uzun erimli mücadele sonucunda mümkün olduğuydu da, söz konusu yaklaşımın hala aktif olduğunu söylemeye gerek yoktur. Türsel olarak her insan Homo Sapiens ise de herkesin aynı haklara sahip olmadığı açıktır. Bir adım ileriye gittiğimizde ise insan olmayan varlıkların değerlendirilmesinde hala aynı araçların kullanıldığı görülebilir. Başka bir deyişle bu iki bölüm arasındaki süreklilik iklim krizine varan kapitalist dünya-ekolojisinin bu sonuca götüren faaliyetlerinde insandışı varlıkları nasıl değerlendirdiği, ne ölçüde tanındığı olmuştur. Burada insan ifadesi türden ziyade normatif bir anlam yüklenmektedir. Daha açık ifadeyle insan ile kasıt Avrupamerkezci belirli zihinsel ve kültürel birikimiyle her şeyin ölçüsü sayılabilecek erkek-insandır. Hümanist idealin merkezinde yer alan bir şablon gibi, her karşılaşmaya tatbik edilmesiyle evrensellik iddiası taşır. Fakat bu paradigma insan tanımı içinde yer almayan farklı öznelliklerin daha aşağı düzeylerde yer almasına varmıştır. Kendinden farklı olanı olumsuz, en iyi ihtimalle başarısız taklidi olarak ele alır.

Descola'nın yapısalcı antropolojinin temel kabulleriyle hesaplaşarak ele aldığı diğer kozmolojilerde, insan kategorisinin bu denli kristalize olmadığı dikkat çeker.

⁴⁵⁴ Gould (1984), İnsanın Yanlış Ölçümü.

Descola'nın ifade ettiği üzere Batı toplulukları dışında doğa-kültür ayrımı görülmemiştir, fakat yine de *ben ve ben olmayanın* yapısal antropolojinin bir kurgusu olmadığını iddia etmek mümkündür. Descola'nın *benden* farklı olanın her toplumda mevcut olduğunu dile getirmesi ise mutlak anlamda bir ayrılık olma gerekliliği taşımaz. *Ben-olmayanın* görüdüğü muamele her daim benden aşağı şekilde değildir.

Bir Auar ya da bir Cree, çevrenin bir artefaktının ya da inorganik bir unsurunun bir "ruhu" olduğunu söylediğinde şunu anlatmak isterler: Bu bağımsız birimlerin insanınkilerle aynı olan özel bir yönelimsellikleri vardır ve dolayısıyla bu yönelimsellik içinde yer aldıkları moleküler tipte bir öze ve sonunda yaşama geçirdikleri bir sürecin cinsine bağımlı değillerdir.⁴⁵⁵

Görüldüğü gibi insan olmayanlarla ilişkiler sadece hayvanları veya bitkileri değil, tüm varlıkları kapsayacak şekilde yayılmıştır. Natüralizmin diğer varlıklara öznellikler atfetmek konusundaki tutuculuğunu bu durumla kıyasladığımızda, çevreye yönelik eylemlerin sonuçlarının nasıl gözardı edilebildiği veya en iyi ihtimalle eylemlerinde neleri hesaba katmadığı görülebilir.

Son dönemlerde insan olmayanların faillikleri üzerine gerek teorik, gerek hukuki alanda oldukça önemli girişimler mevcuttur. Bunlardan biri de *Nonhuman Rights Projects* (NhRP) kolektifinin *habeas corpus*⁴⁵⁶ davaları sayesinde kuyruksuz maymunlar, filler, yunuslar ve balinaların temel haklar elde etmek konusundaki faaliyetleridir.⁴⁵⁷ Steven M. Wise tarafından kurulan NhRP, insani çıkarlar karşısında yetersiz kalan hayvan hakları yasasına karşı korumaya çalıştıkları müvekkillerini başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere birçok ülkede temsil etmektedirler. Şimdiye dek yürütölen davalarda hayvan çalışmalarına nörobilimden felsefeye, psikolojiye dek çeşitli alanlarda çalışmalar yürüten katılımcılar destek vermiştir. Girişimlerde hayvanların bilişsel kapasitelerine yapılan vurgu, alanında uzman kişilerin çalışmalarıyla desteklenmektedir. *Happy* isimli, legal kişi statüsü kazanan fil hakkında iki *Habea Corpus* uzmanı ve on iki felsefecinin 22 Temmuz 2020 tarihli ortak açıklamasında şu ifadelere rastlanır:

⁴⁵⁵ Descola (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, 169.

⁴⁵⁶ *Habeas corpus*, bireyin özgürlüğünü kısıtlayan, hukuka aykırı alikoymalarda, kişinin serbest bırakılmasını veya varsa geçerli sebebin ortaya konmasının hukuki karşılığıdır.

⁴⁵⁷ NonHuman Rights Projects, *Confronting the core issue of nonhuman animals' legal thinghood* <https://www.nonhumanrights.org/litigation/> Erişim Tarihi: 11.11.2020

Adalet sistemimizdeki en büyük kusurlardan biri, kişilerin haksız yere tutuklanmasıdır. *Habeas Corpus* emri bir kişinin kendisini esir alan kişilere mahkeme önünde hapsedilmesini gerekçelendirmesini isteyerek adaletsizlikleri düzeltmek için mevcut araçlardan biridir. Bu açıklama, emir (habeas corpus) binlerce insanın hukuka aykırı bir şekilde tutuklanmama hakkını savunmak için usule ilişkin bir araç sağlamış olsa da, emrin haksız bir şekilde gözaltına alınan bilişsel olarak karmaşık varlıklara da uyarlanması zamanının geldiğini savunuyor. Söz konusu insan olmayanlar şüphesiz masumdur. Özellikle bazı durumlarda, hapsedilmeleri benzersiz seviyede ahlaksızdır. Duyarlılıkları, bilişsel işlevleri ve bu tutsaklıktan kaynaklanan bilişsel zarar insaninkine benzerdir.⁴⁵⁸

Hayvanların canlı eşya statüsünden kişi statüsüne geçmeleri üzerine yürütülen gayretler elbette oldukça değerlidir. Fakat bu süreçlerde dikkat çeken husus, hakları savunulan canlıların insana benzer bilişsel kapasitelere sahip oldukları, bu sebeple de özgürlüklerine karşı herhangi bir müdahalenin kabul edilemeyeceğidir. Başka bir ifadeyle söz konusu olan aslında ciddi bir dönüşümden ziyade insan statüsünün belirli ayrıcalıklara sahip hayvanlara doğru genişlemesidir. Ancak canlılar arasındaki ilişkilerin hiyerarşik kabullerine yönelik detaylı ve etkili bir değişimden hala uzak olduğumuz görülebilir. Bir kez daha hümanist özne korunmuş ve buna en yakın varlıklar primatlar, fil ve balinalarının farklılıkları göz ardı edilerek, bir özdeşlik ilişkisine tabi tutulmuştur.

İkinci bölümde yer verildiği gibi insanın insan olmayanla kurduğu ilişkide kendine denk, benzer pozisyonlar atfetmesi, ciddi sorumlulukları da beraberinde getirir. Descola'nın natüralizmin açmazlarından bahsederken gündelik hayatı oldukça kolaylaştırdığını dile getirmesi bu sebeple önemlidir. Animist bir toplulukta *ortakyaşamın* zorunlu kıldığı tüm yıkıcı faaliyetlerin hesabının verilmesi her zaman bir yükümlülüktür. Ancak natüralizmin kişi olarak oldukça kısıtlı bir zümreyi ayırması bu sorumluluğun da gerekliliğini ortadan kaldırmaya hizmet eder. Bu minvalde Haraway'ın sorumluluk üzerine yaptığı vurgu, ihtiyaç duyulan ekolojik kavrayışın serimlenmesinde oldukça yerindedir.

⁴⁵⁸ NonHuman Right Project, First elephant to pass mirror self-recognition test; held alone at the Bronx Zoo <https://www.nonhumanrights.org/client-happy/> Erişim tarihi: 11.11.2020

Öte yandan hümanist, bütünlüklü öznenin simbiyotik yaşam içinde parçalı halinin daha da görünür hale gelmesi sorumluluğun karşımızdakine bir lütuf değil, kendi insani varlık koşullarımızı idrak edebilmek için de zaruri bir unsur olduğunu açığa çıkarır. Bu sebeple üçüncü bölümde birlikte yaşamının etolojik veçhesini daha görünür kılabilmek adına Uexküll ile Deleuze ve Guattari'nin paralellik taşıyan yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bölümün geneli hayvanlara yönelik şekilde ele alınmış olsa da bahsi geçen düşünürlerin yaklaşımları sadece hayvanlarla sınırlı kalmak bir yana cansız varlıklara dek genişletilebilecek bir zenginlik içerir. Bu düşünürleri farklı kılan, ilişkilerin kendisine yönelik soruşturmalarıdır. Her iki tarafta da ilişkiler doğrudan kurucu nitelikler üstlenir. Bu sebeple insan ve insan olmayan arasındaki ayrım, farklılıklar söz konusu olsa da bir ayırmadan ziyade tarafların karşılıklı şekilde kurulduğu bir ilişkidir. Başka varlıklarla *müzikal* birlikteliğimizi niteliksel şekilde ele almak birbirimizi ne denli etkilediğimizi de açıklamaya yarayabilir. Tamamlanmış bir varlık olarak insana yönelik kavrayış insanın da neler yapabildiğini, eylem repertuarlarının yeni düzenlemeler içinde nasıl değişkenlik gösterebileceğini gözlerden sakınır. Bu sebeple insanmerkezci yaklaşımın başka varlıkların eylemlerini anlamlandırmak konusundaki sıkıntıları aslında doğrudan insanın özneliğiyle de alakadardır.

Buradan hareketle merkezine *farkı* yerleştiren *Yeni Materyalizmin* öznelik kuramları takip edilebilir. 1990'lardan itibaren farklı alanlardan akademisyenlerin bir araya gelmesiyle şekillenmeye başlayan Yeni Materyalizm düşünceyi maddi bileşenleriyle beraber alarak mümkün merteye her yere temas edecek şekilde yeniden tesis etmeye gayret eder. Kavram ilk kez 1990'larda Manuel De Landa ve Braidotti tarafından kullanılmıştır ve doğa-kültür, madde zihin gibi ikiliklerin eylem sürecinde nasıl oluştuğunu ortaya koyabilmek için teçhizat sunar.⁴⁵⁹ Yeni materyalizm, özneliği süreç ontolojisi içinde tanımlar ve bu süreci cismani dünyadan azade, ayırık bir biçimde değil, bizzat materyal dünyanın unsurlarıyla ele almanın gerekliliğini vurgular. Niteliksel olarak dönüşüme uğramış yeni bir öznelik tasavvuru düşünceyi de zihnin alanında hapsedilmiş kısıtlı kapsamından çıkararak doğa-kültürel birlikteliğe imkân vermeye çalışır. Öznelik hâkim normatif değerlerle mütemadiyen süren

⁴⁵⁹ Dolphjin ve Van der Tuin (2019), *Karen Barad, Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler* içinde, 64.

müzakarelerin, kendiliğın biçimlenmesindeki etkisinin dökümünü de içerir.⁴⁶⁰ Sürecin öne çıkarılması yeni materyalizmin beşerî ve doğa bilimlerinin her ikisi tarafından da kullanılabilir metodolojisinin unsurlarından biridir. Başka bir ifadeyle içkinlik planının aşkın hümanist düşüncelerden arındırılmış halini ortaya koymaya gayret ederler. Bu çerçevede sınıflandırmadan ziyade kartografler sunarak, yüzeysel karşıtlıkları bertaraf ederler. Kartografler ile dilin kendisi de kavramsallaştırmaya dâhil edilmiş, yaşayan bir güç olarak ele alınmıştır. Bu sebeple klasik anlamıyla sınıflandırma statik sınırları mesele edinmeyişiyle, yerli yurdlu olanı korumaya devam eder.⁴⁶¹ Buna karşılık Yeni Materyalizm, maddeyi yeniden kavramsallaştırarak, başlangıç noktası olarak aklın yerine tercih eder. Maddi ortaklık etrafında fark ve farklılaşma da ayrımlardan ziyade asla tükenmeyecek bağıntılar ve ilişkilerden müteşekkildir.

Yeni materyalizm başlı başına bu çalışmanın kapsamını aşar. Fakat son bölümde, *umwelt, oluş, müzikalite* gibi kavram setlerinin dolayısıyla aktarılmaya çalışılan ilişkiler ağı yeni materyalizmin sunduğu öznelliği ve sürece verdiği önemi göz önünde bulundurarak ele alınmıştır. İçkin, gerçekçi ve insanmerkezciikten uzak bir ontolojinin gerekliliği asli motivasyonlardan biridir. Tüm perspektifler içinden insanınkinin mutlaklaştığı bir ifadedense, insan olmayanların da dahil olduğu perspektiflerin derlenmesi öncelikli meselelerdendir. Bu minvalde Çetin Balanuye'nin merkezine gerçeklik ve gücün ifade edilmesini yerleştirdiği *güç ontolojisinin* önerdiği gibi var olmak ve güç ifade etmekten bağımsız değildir.⁴⁶² Spinoza'yı takip ederek bir güç ifadesi olan her etkinin, bir "şey" olarak kavranması, gerçeklik unsurlarını artiküle eden, bir insan perspektifi olsa dahi tüm "modus"ları tözün modifikasyonları olarak tanımlamaya olanak sağladığı için töz mutlak bir bütünlükten ziyade "birlik" ve "çokluk"un eşzamanlı seyrettiği kozmik bir güce dönüşür. "Modus"lardan hiçbiri merkezi değildir, hepsi sayısız virtüel ve aktüel etki kapasiteleriyle tözü oluştururlar. Bu, tözün ilk neden gibi kavranışının bertaraf edilmesini mümkün kılarak *süreci* öne çıkarır.⁴⁶³ Bütünüyle dinamik bu ontolojiye göre bir kipin ne olduğu ne sadece uzamsal ne de sadece zihinseldir. Daha ziyade her şey, etkileşime geçtiği diğer kiplerin maddi

⁴⁶⁰ Dolphjin ve Van der Tuin (2019), *Braidotti*, Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografler içinde, 39.

⁴⁶¹ Dolphjin ve Van der Tuin (2019), *Yeni Materyalizmin Yatay Geçişliliği*, Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografler içinde, 153.

⁴⁶² Balanuye (2020), *Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*, 54.

⁴⁶³ A.g.e., 69.

bileşenlerinin izin verdiği ölçüde geçici bir bütünlük kazanır ve gücünü ortaya koyar. Fakat varlığın ifadesi olarak güç kıyas kabul etmez, ne de ölçülebilir.

Spinozacı anlamıyla güç bir şeyi yok etmek veya onun üzerinde tahakküm kurmakla ilgisizdir; şeyin varlığına denk, kendi doğasını ifade etme biçimidir. Ariel Suhamy, varoluş ve güç arasındaki ilişkiyi kavrayışına dair Spinoza'nın örümcek örneğine bakmayı önerir.⁴⁶⁴ Descartes'ın zor ve kolay olanı bir nevi niceliksel şekilde ele alışını eleştirirken, Spinoza, bir örümceğin ağ örmesinin onun için ne denli kolay bir faaliyet olduğunu, fakat aynı eylemin insan için muazzam meşakkatli bir sürece dönüşeceğini hatırlatır. O halde hiçbir şey, yalıtık bir şekilde kolay veya zor değildir, daha ziyade maddi unsurlar doğrudan belirleyicidir. Suhamy şöyle der:

Ağ örmekten kaçınmak ya da daha beceriksizce örmek, örümcek için tam anlamıyla imkansızdır. İşini kötü yapması onun için en meşakkatlisi, başka bir deyişle en zoru olurdu. Çünkü bu onun doğasıyla uyumsuz. Hiçbir varlık yapabileceğinden daha azı değildir: varlık daima ve her an yapabileceği kadardır. Daha felsefi terimlerle söyleyecek olursak varlık “potansiyel” halde, yani daha üstün bir güç tarafından alıkonulmuş ve edimselleşmeyi bekleyen bir halde değildir. Bütün gücümüz daima edim halindedir, yani etkindir.⁴⁶⁵

Bu pasaj, Uexküll'ün *Umwelt* kavramsallaştırmasıyla oldukça paraleldir. Bir varlığın gücü ölçüsünde var olması, *umweltinin* etkilenme ve etkileme kapasitesinin belirleyici olmasına gittikçe yaklaşır. Sadece insan veya hayvan değil, tüm varlıkların bedensel mevcudiyetini kapsayacak şekilde genişletilmiş bu yaklaşım sayesinde varlıklar arasında hiyerarşik olmayan ilişkiler tesis edilebilir.

Simbiyotik bir yaşam modelinin birçok alanda kabul görmesinde etkili olan Lynn Margulis'e göre modern düşünce içine yerleşmiş, katı ve bütünlüklü benlik modeline dayanan ve kendiliği de bu perspektiften şekillendiren görüşler artık oldukça hantaldır.⁴⁶⁶ Figüratif gerçekçi resmin gözden düşmesi gibi, kendinden menkul bir benlik algısı da sorgulanır haldedir. Bunda bir yandan insan kaynaklı tarihsel felaketlerin izlerini bulmak mümkünken, protez ve protestetik gibi biyoteknolojik eklemlenmeler ile bedenin dönüştürülebilir oluşunun keşfedilmesi de etkilidir. Ayrıca sadece fizikle sınırlı kalmadan diğer disiplinlerde de, kuantumla beraber gerçekliğe

⁴⁶⁴ Suhamy ve Daval (2018), Spinoza ve Yaratıklar, 9.

⁴⁶⁵ A.g.e., 12.

⁴⁶⁶ Margulis ve Sagan (2007), *Budanmamış Benlik*, Doğanın Doğası içinde, 41.

yönelik dünya görüşünün temsili mütekabiliyet ilişkilerinin uğradığı müdahaleler de pay sahibidir. Zira artık böylesine bir yaklaşım modern disiplinlerin gerçekliği anlamak ve açıklamak konusunda işlevselliğini engeller haldedir.⁴⁶⁷ Nihayetinde insanın bütünlüklü bir varlık olarak kavranışının getirdiği etik sonuçlarının ötesinde, bizzat kendisine yönelik soruşturmasında yarattığı kısıtlılık o halde daha açık şekilde görülebilir.

⁴⁶⁷ A.g.e., 43.

KAYNAKÇA

A'dan Z'ye İklim Değişikliği Başucu Rehberi (2015), Bölgesel Çevre Merkezi, REC Türkiye.

AGAMBEN, Giorgio (2009), Açıklık: İnsan ve Hayvan, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: YKY.

AKAY, Ali (2016), Armağan, Ankara: Doğu-Batı.

ARHEM, Kaj (2016), *Southeast Asian Animism in Context*, Animism in Southeast Asia içinde, (der.) Kaj Arhem ve Guido Sprenger, New York: Routledge, 3-30.

ARHEM, Kaj (2016), *Southeast Asian Animism in Context*, Animism in Southeast Asia içinde, (der.) Kaj Arhem ve Guido Sprenger, New York: Routledge, 279-301.

AUSTIN, Alfredo L. (1988), *The Human Body and Ideology, Concepts of Ancient Nahuas*, Salt Lake City: University of Utah.

AWG (Aralık 2009), Anthropocene Working Group of the Subcommittee on Quaternary Stratigraphy (International Commission on Stratigraphy <http://quaternary.stratigraphy.org/wp-content/uploads/2018/08/Anthropocene-Working-Group-Newsletter-No1-2009.pdf> Erişim tarihi: 11.11.2020.

BAARSCHER, William H. (1996), *Eco-facts and Eco-fiction: Understanding the Environmental Debate*, Londra: Routledge.

BACHELARD, Gaston (2002), *The Formation of the Scientific Mind*, çev. Mary McAllester Jones, Londra: Clinamen.

BALANUYE, Çetin (2020), *Naturans: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*, İstanbul: Ayıntı.

BENNETT, Jane (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC: Duke University.

BERGER, John (2017), *Hayvanlara Niçin Bakarız?*, çev. Cevat Çapan, İstanbul: Tudem.

Birleşmiş Milletler, İklim Değişikliği, <https://www.un.org/en/sections/issues-depth/climate-change/> Erişim tarihi: 11.11.2020

BOOKCHIN, Murray (1987), *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, no. 4-5.

BOOKCHIN, Murray (1994), *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, çev. Rahmi Öğdül, İstanbul: Kabalcı.

BRAIDOTTI, Rossi (2014), *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif.

BRAIDOTTI, Rosi; DESCOLA, Philippe (2018), *Dictionary of Now #12 – ANIMAL moderasyon*. Bernd Schrer <https://www.hkw.de/en/app/mediathek/video/63380> Erişim tarihi: 11.11.2020

BUCHANAN, Brett (2008), *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, New York: State University.

BRAUDEL, F. (1972), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, birinci cilt, çev. Sian Reynolds, California: University of California.

BROBERG, Gunnar (1994), *Homo Sapiens, Linneaus' Classification of Man*, Linnaeus – The Man and His Work, der. Tore Frangsmyr içinde USA: Science History, 156-193.

CANGUILHEM, Georges (1993) *La Connaissance de la Vie*, Paris: Vrin.

CANGUILHEM, Georges (2018), *Normal ve Patolojik*, çev. Perge Akgün, İstanbul: Monokl.

CASSIRER, Ernst (1944), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Londra: Yale University.

CERTINI, G. ve SCALENGHE, R., (2011). *Anthropogenic soils are the golden spikes for the Anthropocene*. *The Holocene*, 21 içinde, 1269-1274.

CHARLIER, PHILIPPE vd. (2012), *Shrunken head (tsantsa): A complete forensic analysis procedure*, *Forensic Science International*, Volume 222, Issues 1–3 içinde, 399.e1-399.e5

CHAMUEIL, Bonnie ve CHAMUEIL, Jean-Pierre (1992), *L'oncle et le Neveu. La parenté du vivant chez les Yagua*, *Journal de la Société des Américanistes* no. 78(2), 25-37.

CLASTRES, Pierre (1991), *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı.

COBB, Gwendolin B. (1949), *Supply and Transportation for the Potosi Mines, 1545-1640*. *The Hispanic American Historical Review*, 29 (1) içinde, Durham NC: Duke University, 25-45.

CRAWFORD, Dorothy H. (2020), *Ölümcül Yakınlıklar: Mikroplar Tarihimizi Nasıl Şekillendirdi?*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis.

CRUTZEN, Paul (2002), *Geology of mankind*, *Nature* içinde, 415, 23. <https://doi.org/10.1038/415023a>

CRUTZEN, Paul ve STOERMER, Eugene (2000), *The Anthropocene*, *Global Change Newsletter*, 41, *The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP): A Study of Global Change* içinde, 17-18.

DELEUZE, Gilles (2005), *Spinoza ve Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk.

DELEUZE, Gilles (2007a), *Kant Üzerine Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı.

- DELEUZE, Gilles (2007b), *Kritik ve Klinik*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles (2008), *Ampirizm ve Öznellik*, çev. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles (2009a), *8 yıl sonra, 80'ler Söyleşisi*, İki Delilik Rejimi içinde, der. David Lapoujade, çev. Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam.
- DELEUZE, Gilles (2009b), *Francis Bacon Duyumsamanın Mantığı*, çev. Can Batukan, Ece Erbay Nahum, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles (2013), *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles (2014), *Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles (2015), *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles (2017), *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles ve GUATTARI, Félix (2005), *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, Gilles ve GUATTARI, Felix (2012), *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.
- DESCARTES, René (1998) *Discourse on Method*, çev. Donald A. Cress, Indianapolis /Cambridge: Hackett.
- DESCOLA, Philippe (1986), *La Nature domestique, Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*, Paris: Editions de la Maison des sciences del'homme.
- DESCOLA, Philippe (1993), *Les Affinites selectives: Alliance, guerre et predations dans l'ensemble Jivaro*, L'Homme içinde, 171-90.
- DESCOLA, Philippe (2010), *Cognition, Perception and Worlding*, *Interdisciplinary Science Reviews*, 35:3-4 içinde, 334-340.
- DESCOLA, Philippe (2013), *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- DESCOLA, Philippe (2014), *All too human (still): A comment on Eduardo Kohn's How Forest Think*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* içinde, 4 (2): 267-273.
- DESCOLA, Philippe (2014b) *The difficult art of composing worlds (and of replying to objections)*, çev. Janet Lloyd, Chicago: University of Chicago.
- DESPRET, Vinciane (2019), *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?*, çev. A. Nüvit Bingöl, İstanbul: Tellekt.
- De WALL, Frans (2018), *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki miyiz?*, çev. Ahmet Burak Kaya, İstanbul: Metis.

DINZELBACHER, Peter (2012), *Animal Trials: A Multidisciplinary Approach*, Journal of Interdisciplinary History 32.3 içinde, 405-21.

DOLPHIJN, R. ve VAN der TUIN, I. (2019), *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografler*, çev. Esra Erdoğan, Eskişehir: Yort Kitap.

DURKHEIM, Emile (2012), *Hobbes Üzerine*, çev. Melike Odabaş, İstanbul: Alfa.

EVANS, Edward Payson (1906), *The criminal prosecution and capital punishment of animal*, Londra: Faber and Faber.

FISHER, Mark (2020) *İşe Yaramaz*, çev. Öznur Karakaş <https://terrabayt.com/dusunce/ise-yaramaz>. Erişim tarihi: 11.11.2020

FISHER, Mark (2009), *It's easier to imagine the end of the world than the end of capitalism*, Capitalist Realism: Is There No Alternative içinde. Zero Books, 1-11.

FOUCAULT, Michel (2001), *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge.

FOUCAULT, Michel (2015), *Toplumunu Savunmak Gerekir*, çev. Ş. Aktaş, İstanbul: YKY.

FREUD, Sigmund (1913), *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leibzig und Wien: Hugo Heller.

GADAMER, Hans- Georg (2009), *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma

GALILEO (2009), *Dante'nin Cehennemi Üzerine Dersler*, çev. Murat Sirkecioğlu, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

GARRARD, Greg (2016), *Ekoeleştiri ve Çevre Üzerine Tartışmalar*, çev. Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif.

GAVRILOV, L. Ve N. Gavrilova (2017), *Is Aging a Disease? Biodemographers' Point of View*, Adv Gerontol; 30(6) içinde, 841-2 <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6057778/> Erişim tarihi: 11.11.2020

GEFFEN, Anthony ve STOTT, Kylie (Yapımcı) & DAVIS, Michael, STOTT, Kylie, SOMMERFELD, Anne, MCGOWN, Edward (Yönetmen) (2015-2016), *David ATTENBOROUGH'S Great Barrier Reef*, https://attenboroughsreef.com/experience_intro.php, Erişim tarihi: 11.11.2020

GERSTE, Ronald D. (2017), *Hava Nasıl Tarih Yazar: Antikçağdan Günümüze İklim Değişiklikleri ve Felaketler*, çev. Meltem Karaismailoğlu, İstanbul: Kolektif.

GILLEN, Francis James ve SPENCER, Baldwin (1899), *Native Tribes of Central Australia*, Londra: Macmillan.

GOULD, Stephen Jay (2003), *Darwin ve Sonrası – Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, çev. Ceyhan Temürcü, Ankara: Tübitak.

- GRANDA, Patricia (2005), Carbon Sink Plantation in the Ecuadorian Andes, Accion Ecologica, World Rainforest Movement, Entre Pueblos ve Municipality of Alicante.
- HAECKEL, Ernst (1862), Die Radiolarien (Rhizopoda Radiaria): Eine Monographies, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer.
- HAECKEL, Ernst (2015), İnsanın Menşei, çev. Ahmet Nebil, Konya: Çizgi Kitapevi.
- HALLOWELL, A. Irving (1960), *Ojibva ontology, behavior and World view*, Culture and History: Essays in Honor of Paul Radin, (der.) S. Diamond, New York: Columbia University, 20-52.
- HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noboru; GILBERT, Scott F.; OLWIG, Kenneth; TSING, Anna L.; BUBANDT, Nils (2016), *Anthropologists are talking—about the Anthropocene*, Ethnos 81 içinde, 535–564.
- HARAWAY, Donna (2016), *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*, Durham NC: Duke University.
- HARAWAY, Donna (2018), *Modest_Witness @Second_Millennium FemaleMan Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*, New York: Routledge
- HARNER, Michael (1972), *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.
- HARNER, Michael (2005), *Shrunken Heads: Tsantsa Trophies and Huan Exotica by James L Castner Review*, American Anthropologist içinde, New Series, 144-145.
- HARRIS, Marvin (1978), *Cannibals and Kings: The Origins of Culture*, UK: Fontana
- HEIDEGGER, Martin (2018), *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa
- HOBSBAWN, E. ve RUDE, George (1968), *Captain Swing*, New York: Pantheon.
- HOCKNULL, S.A., LEWIS, R., ARNOLD, L.J. vd (2020), Extinction of eastern Sahul megafauna coincides with sustained environmental deterioration. Nat Commun 11, 2250 <https://doi.org/10.1038/s41467-020-15785-w>.
- HOLLAND, Eugene (2012), *Karl Marx*, Deleuze'ün Felsefi Mirası içinde, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Otonom.
- HOOD, Laura (2015), Ancient Aboriginal stories preserve history of a rise in sea level, <https://theconversation.com/ancient-aboriginal-stories-preserve-history-of-a-rise-in-sea-level-36010>, Erişim tarihi: 11.11.2020
- HORNBORG, Alf (2015), *The political ecology of the Technocene: Uncovering ecologically unequal exchange in the world-system*, The Anthropocene and the global environmental crisis: Rethinking modernity in a new epoch içinde, Londra: Routledge, 57-69.

HOULTON, Tobias M. R. ve WILKINSON, C. M. (2018), *Facial preservation following extreme mummification: Shrunken head*, Forensic Science International, 286 içinde, 31-41. ISSN 0379-0738

HOWELL, Singe (1989), *Society and Cosmos, Chewong of Peninsular Malaysia*, Chicago: University of Chicago.

HOWELL, Singe (1994). *Singing to the Spirits and Praying to the Ancestors: A Comparative Study of Chewong and Lio Invocations*, L'Homme, 34(132) içinde, 15-34.

HOWELL, Singe (1996), *Nature in Culture or Culture in Nature, Chewong ideas of Humans and other Species*, Nature and Society Anthropological Perspectives içinde, der. Philippe Descola ve Gisli Pallson, Londra: Routledge, 127-144.

HUGHES, John (2014), *Deleuze'den Sonra Felsefe*, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.

JEVONS, Frank Byron (1896), *An Introduction to History of Religion*, Londra: Methuen & Company.

INGOLD, Tim (1994), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Human Culture and Social*, New York: Routledge.

INGOLD, Tim (2000), *Totemism, Animism and the Depiction of Animals*, The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill içinde, Londra: Routledge, 181-207.

INGOLD, Tim (2016), *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture*, Anthropological Forum içinde, 301-320. DOI:10.1080/00664677.2015.1136591

İnsan Genom Projesi, <https://www.genome.gov/human-genome-project>, Erişim tarihi: 11.11.2020

KULL, Kalevi (1999), *Umwelt and evolution: From Uexküll to post-Darwinism. Semiosis, Evolution, Energy: Towards a Reconceptualization of the Sign* içinde, EdwinaTaborsky, Aachen: Shaker Verlag. 53-70.

KULL, Kalevi (2001), *Jakob von Uexküll: An Introduction*, Semiotica 134-1/4 içinde, 1-59.

KURZWEIL, Ray (2005), *The Singularity is Near*, New York: Viking.

Kyoto Protokolü, <https://unfccc.int/resource/docs/convkp/kpeng.pdf> Erişim tarihi: 11.11.2020

LAACK, Isabel (2019), *Aztec Religion and Art of Writing: Investigating embodied meaning, Indigenous Semiotics and the Nahua Sense of Reality*, Leiden: Koninklijke Brill.

LACAN, Jacques (2006) *The Mirror Stage as Formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience*, *Ecrits: A selection* içinde, New York: W. W. Norton & Company.

LANG, Andrew & BURNE, Charlotte S (1902), *The Origin of Totem Names and Beliefs*, *Folklore*, vol.13, no.4, 347-393.

LATOURE, Bruno (2008), *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk.

LATOURE, Bruno (2009), *Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?*, *Anthropology Today* – vol 25 – no 2 içinde, 1-3.

LATOURE, Bruno ve LEPINAY, Vincent Antonin (2018), *Tutkulu Çıkarların Bilimi - Gabriel Tarde'in İktisat Antropolojisine Bir Giriş*, çev. Ekin Değirmenci, Ankara: Heretik.

LAUNEY, Michel ve MACKAY, Christopher (2011), *An Introduction to Classical Nahuatl*, Cambridge: Cambridge University.

LEWIS, Simon ve MASLIN, Mark (2015), *Defining the Anthropocene*, *Nature* 519 içinde, 171-180. <https://doi.org/10.1038/nature14258>

LEWONTIN, Richard (2015), *İdeoloji Olarak Biyoloji: DNA Doktrini*, çev. Cengiz Adanur, İstanbul: Kolektif Kitap.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1985), *La potiere jalouse*, Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1987), *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, çev. Felicity Baker, Londra: Routledge & Kegan Paul.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1994), *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY.

LOHMANN, Larry (2009), *Neoliberalism and the calculable world: the rise of carbon trading*, *Upsetting the offset : the political economy of carbon markets*, (der.) Steffen Böhm ve Siddhartha Dabhi içinde, 25-37.

LONG, John (1904), *Early Western Travels 1748-1846*, Ohio: The Arthur H. Clark Company.

LOVEJOY, Arthur (1961), *The Great Chain of Being, The William James Lectures*, Cambridge: Harvard University.

LOVELOCK, James (2015), *Gaia: Dünyadaki Yaşama Yeni Bir Bakış*, çev. Ozan Karakaş, İstanbul: Alfa.

LOWENTHAL, David (2000) *George Perkins Marsh, Prophet of Conservation*. Seattle, WA: University of Washington.

LOWENTHAL, David (2015), *Origins of Anthropocene awareness*, *The Anthropocene Review* Vol.3, 52-63. <https://doi.org/10.1177/2053019615609953>

MANN, Charles C. (2011), 1493: Uncovering the New World Columbus Created, New York: Knopf Doubleday

MARGULIS, Lynn (2001), Ortakyaşam Gezegeni: Evrime Yeni Bir Bakış, çev. Ela Uluhan, İstanbul: Varlık.

MARGULIS, Lynn ve SAGAN, Dorian (2007), Doğanın Doğası: Göz Kamaştırıcı Gerçekler, çev. Avni Uysal ve Gizem Uysal, İstanbul: Ginko Bilim.

MARSH, George P. (1867), Man and Nature or Physical Geography as Modified by Human Action, New York: Charles Cribner & CO.

MARX, Karl (1979), Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı, Ankara: Sol.

MASSUMI, Brian (2013), Kapitalizm ve Şizofreni için Kullanıcı Rehberi, çev. Fahrettin Ege, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.

MASSUMI, Brian (2020), Hayvanların Politika Hakkında Bize Öğrettikleri, çev. Emre Sünter, İstanbul: Norgunk.

MAUSS, Marcel (2016), Armağan Üzerine Bir Deneme: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni, çev. Nisan Özyıldırım, İstanbul: Alfa.

McBRIEN, Justin (2016), *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene, Anthropocene or Capitalocene?* Nature, History, and the Crisis of Capitalism içinde, 116-137.

MELVILLE, Herman (2006), Moby Dick, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Mina Urgan, İstanbul: YKY.

MILDENBERGER, Florian ve BERND, Hermann (2014), *Zur ersten Orientierung, Umwelt und Innenwelt der Tiere* içinde, Berlin: Springer Verlag.

MITCHELL, Timothy (2013), Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil, Londra: Verso Books.

MONOD, Jacques (2012), Rastlantı ve Zorunluluk, çev. Elodie Moreau, İstanbul: Alfa.

MOORE, Jason W. (2010), *Amsterdam is Standing on Norway, Part II: The Global North Atlantic in the Ecological Revolution of the Long Seventeenth Century*, Journal of Agrarian Change, c.10, içinde no.2, 188-227.

MOORE, Jason W. (2015), Hayatın Dokusundaki Kapitalizm: Sermaye Birikimi ve Ekoloji, çev. Alaz Munzur, Ankara: Epos.

MOORE, Jason W. (2016), *Antropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, California Kairos Books.

MOORE, Jason W. ve Raj Patel (2019), Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi, çev. Sekan Gündüz, İstanbul: Kolektif.

MORELL, V. ve LANTING, F. (1999, Şubat), *The Sixth Extinction*, National Geographic, 42-59.

MORRIS, Brian (2018), *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm*, çev. Baran Karsak, İstanbul: Kolektif.

MORTON, Timothy (2020), *İnsan Türü*, çev. Duygu Dölek, İstanbul: Profil.

NEESON, Eoin (1997), *Woodland in History and Culture*, Nature in Ireland: A scientific and cultural history içinde, J.W. Foster ve H.C.G. Chesney (Der.), Dublin: Lilliput, 133-156.

NONHUMAN RIGHT PROJECT (tarih yok) Confronting the core issue of nonhuman animals' legal thinghood, <https://www.nonhumanrights.org/litigation/> Erişim tarihi: 11.11.2020

NONHUMAN RIGHT PROJECT, First elephant to pass mirror self-recognition test; held alone at the Bronx Zoo <https://www.nonhumanrights.org/client-happy/> Erişim tarihi: 11.11.2020

PARIKKA, Jussi (2014), *The Anthroscene*, Minneapolis: University of Minnesota.

PEERS, Laura & BROWN, Jennifer, S. H. (1999), *There is no End to Relationship among the Indians*, The History of The Family, Vol.4 no.4 içinde, 529-555. DOI: 10.1016/S1081-602X(99)00023-8

PLATON (2019), *Kritias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say.

POVINELLI, Elizabeth (1993), *Labor's Lot, The Power, History and Culture of Aboriginal Action*, Chicago: University of Chicago.

PROSS, Andy (2016), *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, çev. Raşit Gürdilek, İstanbul: Metis.

PUIU, Tibi (2020), The gruesome practice of shrinking human heads. Erişim Tarihi: <https://www.zmescience.com/science/head-shrinking-tsantsa-05244/>

RADKAU, Joachim (2017), *Doğa ve İktidar*, çev. Nafiz Güder, İstanbul: İş Bankası Kültür.

REGALADO, Antonio (2015) A Tale of Do-It-Yourself Gene Therapy, MIT Technology Review <https://www.technologyreview.com/2015/10/14/165802/a-tale-of-do-it-yourself-gene-therapy/> Erişim tarihi: 11.11.2020

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1976), *Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest Man*, New Series, Vol. 11, No. 3 içinde, 307-318.

REICHEL-DOLMATOFF, G. (1982), *Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia*, Annals of the New York Academy of Science Issue 385 içinde, 165-182.

REUTERS, Global Carbon Trading, <https://www.reuters.com/article/us-carbontrading-turnover/global-carbon-trading-turnover-at-record-214-billion-last-year-research-idUSKBN1ZN1RN>, Erişim tarihi: 11.11.2020

ROLLER, D.W. (2010), *Eratóthenes' Geography Fragments collected and translated, with commentary and additional material*, New Jersey: Princeton University.

RUDDIMAN, W. F. (2003), The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago, *Climatic Change*, 61(3) içinde, 261-293.

RYAN, Derek (2019), *Hayvan Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, çev. Ayten Alkan, İstanbul: Metis.

SCHMITT, Carl (2018), *Kara ve Deniz*, çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Vakıfbank Kültür.

SCOTT, James C. (2017), *Tahıla Karşı-İlk Devletlerin Derin Tarihi*, çev. Akın Emre Pilgir, İstanbul: Koç Üniversitesi.

SCRANTON, Roy (2019), *Ölmeyi Öğrenmek: Uygarlığın Sonu Üzerine Düşünceler*, çev. Deniz Tortum, İstanbul: Edebi Şeyler.

SEBEOK, Thomas (2001), *Signs: An Introduction to Semiotics* Toronto: University of Toronto.

SEZEN, Işık ve PATAN, Emine (2015), *Hidroelektrik Santrallerin Çevresel Etkileri: Doğakent (Giresun) İlçesi Aslancık Barajı Örneği*, Uluslararası Karadeniz Havzası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi, no.2 içinde, 41-52.

SIMONDON, Gilbert (2011), *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, çev. Emre Sünter, İstanbul: Norgunk.

SLOTERDIJK, Peter (2001), *İnsanat Bahçesi için Kurallar*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Everest.

SLOTERDIJK, Peter (2015), *The Anthropocene: A Process-State at the Edge of Geohistory?*, *Art in the Anthropocene: Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies* içinde, edi. Davis, H. ve Turpin, E., Londra: Open Humanities Press, 327-340.

SPINOZA, Benedictus (2011), *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost.

SPIZTER, Leo (1942), *Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics, Philosophy and Phenomenological Research* 3 içinde, 1-42.

STARODUBTSEVA, Iraidia A. (2006) *Aleksei Petrovich Pavlov (1854-1929) – The propagator of Sueß' ideas*, *Russia. Berichte der Geologischen Bundesanstalt* 69 içinde, 65.

STEEL, Daniel (1999), *Trade Goods and Jivaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978*, *Ethnohistory* içinde, 46(4), 745-776.

STIEGLER, Bernard (2018), *The Neganthropocene*, çev. Daniel Ross, Londra: Open Humanities Press.

SUHAMY, Ariel ve DAVAL, Alia (2018), *Spinoza ve Yaratıklar*, çev. Mustafa Çağlar Atmaca, İstanbul: Otonom.

TAYLOR, Anne C. (1993), *The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan Societies*, *Social Science*, no.22 (3) içinde, 331-353.

TAYLOR, Timothy (2012), *Yapay Maymun: Teknoloji İnsan Evrimini Nasıl Değiştirir?*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, İstanbul: Alfa.

Tehlike Altında Türler, <https://www.iucnredlist.org/resources/summary-statistics#Summary%20Tables>, Erişim tarihi: 11.11.2020

TESTART, Alain (2007), *Critique du don. Etudes sur la Circulation non marchande*, Paris: Syllepse.

TIMOFEEVA, Oxana (2018), *Hayvanların Tarihi: Felsefi Bir Deneme*, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Kolektif.

TOPALOĞLU, Hakan (2013), *Kitleli Yok Oluşlar: Dinozorlar Nasıl Yok Oldu? Canlılar, Tarihte 5 Defa Yok Olmanın Eşiğine Nasıl Geldi?* <https://evrimagaci.org/kitleli-yok-oluslar-dinozorlar-nasil-yok-oldu-canlilar-tarihte-5-defa-yok-olmanin-esigine-nasil-geldi-69>, Erişim tarihi: 11.11.2020

TOSCANO, Alberto (2012), *Gilbert Simondon, Deleuze'ün Felsefi Mirası* içinde, çev. Öznur Karakaş, 435-456, İstanbul: Otonom.

Türkiye'de Gönüllü Karbon Piyasaları, <https://iklim.csb.gov.tr/gonullu-karbon-piyasalari-i-4391>, Erişim tarihi: 11.11.2020

UEXKÜLL, Jakob von (1913), *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, *Gesammelte Aufsätze* içinde, Münih: F Bruckmann

UEXKÜLL, Jakob von (1928), *Theoretische Biologie*, Berlin: J Springer

UEXKÜLL, Jakob von (1926), *Theoretical Biology*, çev. D. L. Mackinnon, New York: Harcourt.

UEXKÜLL, Jakob von ve KRISZAT, Georg (1934), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Geibungsyoin Verlag

UEXKÜLL, Jakob von (2001), *The New Concept of Umwelt: A link between science and the humanities*, *Semiotica* 134, 1/ içinde, 111-123.

UPTON, John (2015), *Ancient Sea Rise Tale Told Accurately for 10,000 Years*, <https://www.scientificamerican.com/article/ancient-sea-rise-tale-told-accurately-for-10-000-years/>, Erişim tarihi: 11.11.2020

VAN DAM, Petra (2001), *Sinking Peat Bogs: Environmental Change in Holland, 1350-1550*, *Environmental History* 6, no. 1:32, 44-60.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (1991), *Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre*, *Reviews in Anthropology* içinde, 16:1-4, 77-92.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (1992), *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, çev. Catherine V. Howard, Chicago: University of Chicago.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (1996), *Images of Nature and Society in Amazonian*, *Ethnology Annual Review of Anthropology*, Vol. 25 içinde, 179-200.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (1998), *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3 içinde, 469-488.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (2010), *In Some Sense*, *Interdisciplinary Science Reviews* Vol. 35 No. 3-4 içinde, 318-333.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (2007), *The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits*, *Inner Asia* içinde, 153-172.

VIVEIROS De CASTRO, Eduardo (2019), *On Models and Examples, Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene*, *Current Anthropology*, volume 60 içinde, 296-308.

WILLIAMS, H. (1895), *James Dwight Dana and His Work as a Geologist*, *The Journal of Geology*, 3(6), 601-621.

WOLF, A.P (2013), *Stratigraphic expressions of the Holocene-Anthropocene transition revealed in sediments from remote lakes*, *Earth Science Reviews*, 116 içinde, 17-34.

WOLF, Eric R. (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California.

WARK, McKenzie (2020), *Moleküler Kızıl: Antroposen Çağının Teorisi*, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis.

WEBER, Florence (2016), *Pazarsız Yükümlülükler Etnografyasına Doğru*, Armağan Üzerine Bir Deneme: Arkaik Toplumlar da Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni için Sunuş, çev. Nisan Özyıldırım, İstanbul: Alfa.

WEHI, Pricilla vd. (2018), *Human Perceptipn of Megafaunal Extinction Events Revealed by Linguistic Analysis of Indigenous Oral Tradition*, *Human Ecology* içinde, 461-470.

WILSON, Edward O. (2015), *The meaning of human existence*, New York-Londra: Liveright.

ZALASIEWICZ, Jan, vd (2015), *When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal*. *Quaternary International* 383 içinde, 204-207. DOI: 10.1016/j.quaint.2014.11.045

ÖZGEÇMİŞ

İstanbul (Erkek) Lisesi'nin ardından, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji bölümünden lisans derecesini aldı. Lisans öğrenimi sürecinde Universität zu Köln'de bulundu. Yüksek Lisans öğrenimini İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Programı'nda tamamladı. Yarı zamanlı olarak Kültürel Antropoloji'ye Giriş dersleri verdi. Aynı zamanda çeviri yapmaktadır.