

# İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Entretien | Interview

 Open Access

## «Une parenthèse sur Terre: L'Entretien avec Philippe Descola»



Şeyda Sevde Tunçbilek<sup>1</sup>  

<sup>1</sup> Université d'Istanbul, Faculté de Lettres, Département de Sociologie, Istanbul, Turquie

### Résumé

Philippe Descola, né en 1949, est l'un des anthropologues français les plus renommés aujourd'hui. Professeur émérite au Collège de France, médaille d'or du CNRS, il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *Nature domestique* (1986), *Les Lances du crépuscule* (1993) et *Les Formes du visible* (2021). Son livre *Par-delà nature et culture*, publié en 2005, dans lequel il propose un modèle quadripartite basé sur des schèmes ontologiques, est considéré comme un classique de l'histoire de la discipline.

Réalisé le 5 mai 2025 au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, à Paris, cet entretien survole la trajectoire de cet illustre savant. La première partie porte sur la relation personnelle et intellectuelle de Descola avec Claude Lévi-Strauss (1908-2009) à partir de la période de la préparation de sa thèse de doctorat, bien que sur la manière dont il a été influencé par l'anthropologie structurale et sur les critiques qu'il a formulées à son égard. La deuxième partie est consacrée à la discussion de l'hybridation et de l'historicité des schèmes ontologiques, ainsi qu'à la capacité explicative de son modèle théorique dans différents domaines tels que les sociétés turques d'Asie centrale et d'Asie de l'Est, *L'Épopée de Gilgamesh* ou le site archéologique Göbeklitepe en Turquie. L'anthropologue célèbre nous offre, tout au long de l'entretien, des pistes de réflexion essentielles pour repenser les continuités et les discontinuités entre les humains et les non-humains dans cette *parenthèse intéressante* sur Terre, où les humains encore existent.



“ Citation: Tunçbilek, Ş. S. (2025). «Une parenthèse sur Terre: L'Entretien avec Philippe Descola». *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 41-75. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.S1>

© This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Tunçbilek, Ş. S.

✉ Corresponding author: Şeyda Sevde Tunçbilek [sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr](mailto:sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr)



## **Partie I : « Monsieur Lévi-Strauss »**

**Vous avez préparé votre thèse de doctorat sous la direction de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), puis vous êtes devenus collègues, vous avez été son successeur au *Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS)* et vous avez été élu au *Collège de France*. Je voudrais savoir quels rapports aviez-vous avec lui et comment a évolué votre relation au fil des ans.**

C'est la lecture de *Tristes Tropiques*<sup>1</sup> de Claude Lévi-Strauss qui m'a incité à faire de l'anthropologie, ce qui est une expérience assez commune parmi les gens de ma génération et même dans d'autres. Mais ce n'est pas tellement parce que l'anthropologie est présente d'une façon épisodique dans *Tristes Tropiques* qui est surtout une biographie intellectuelle. Ce qui m'avait fasciné dans le livre, c'était la personnalité de Claude Lévi-Strauss. J'avais ressenti une grande admiration pour ce personnage, à la fois pour son immense culture et sa capacité à entrer dans la cervelle des autres, si je puis dire, avec l'anthropologie. Et je me suis dit que si une personnalité aussi exceptionnelle que lui était anthropologue, c'est qu'être anthropologue, ça devait être quelque chose d'intéressant. C'est la première graine, en quelque sorte, qui m'a fait contempler la possibilité de devenir anthropologue. J'ai fait des études de philosophie d'abord, comme c'est le cas pour beaucoup de praticiens des sciences sociales en France, puis j'ai fini par sauter le pas. C'est Maurice Godelier qui m'a incité à faire de l'anthropologie de terrain, il m'a dit, « Oui c'est possible pour un philosophe de devenir anthropologue, il y a de nombreux cas », dont lui d'ailleurs, et « pour cela il faut faire du terrain. »

J'ai hésité un moment quant au terrain. J'ai fait un premier terrain dans les basses terres du sud du Mexique, dans la forêt lacandone, qui était un échec. Parce que les Indiens Tzeltal avec qui j'étais se trouvaient dans une situation de précarité qui les rendait malheureux. Et cela a influé sur mon humeur. Ils n'étaient pas heureux d'être dans la forêt. C'était des habitants des hauts plateaux qui étaient descendus dans la forêt lacandone expulsés par les latifundiaires, les grands propriétaires terriens. Ils essayaient tant bien que mal de s'adapter à ce nouveau milieu et ça les rendait assez tristes. Je me suis dit tant

---

<sup>1</sup>Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

qu'à faire, autant aller chez des gens qui aiment bien la forêt. C'est pour cette raison que je suis parti en Amazonie.

À l'époque, il y avait très peu de gens qui avaient des compétences sur l'Amazonie en France. J'ai donc été « voir plutôt Dieu que ses saints », comme on dit en français. J'ai été voir Dieu. Et en même temps, j'étais terrorisé parce que j'étais un jeune philosophe brillant, mais en même temps pour moi, Lévi-Strauss était le summum, le plus grand théoricien des sciences sociales du XX<sup>e</sup> siècle. J'ai été le voir et je décris la scène quelque part, je crois que c'est dans *Les Lances du crépuscule*.<sup>2</sup> Il m'a reçu fort aimablement, mais moi, j'avais l'impression de le déranger. J'étais vraiment comme un petit garçon vis-à-vis d'un grand professeur et il a accepté de diriger ma thèse.

Il a été avec moi pendant toute la période de préparation de la thèse, faisant preuve d'une très grande générosité. Je lui écrivais régulièrement sur le terrain pour lui rendre compte de ce que je faisais et il me répondait toujours fort aimablement. Il m'a toujours appuyé sur le plan financier en trouvant des moyens pour partir et rester sur le terrain. Et lorsque j'ai fini d'écrire ma thèse, je la lui ai amenée et je lui ai dit, « Voilà ma thèse, j'attends votre avis pour la déposer. » Et il m'a dit, « Non, non, mon cher ami, je vous fais parfaitement confiance. » Je suis arrivé à la soutenance de thèse sans savoir ce qu'il pensait de la thèse, ce qui était un peu dérangent. Mais tout s'est bien passé.

Il a été toujours très disponible. C'était quelqu'un qui maintenait toujours une certaine distance vis-à-vis du monde, sauf, j'imagine, pour des amis très intimes, mais je n'en faisais pas partie. Tout le monde l'appelait « Monsieur Lévi-Strauss » au *Laboratoire d'anthropologie sociale*. Tout le monde avait un grand respect pour lui. Lorsque j'avais besoin de le voir, de le consulter, je prenais rendez-vous avec lui et on parlait de ce qui m'occupait. Mais il fallait avoir toujours des questions très précises. On ne pouvait pas envisager une conversation au fil de l'eau. Les conversations dans lesquelles il manifestait le plus de chaleur, c'était celles qui concernaient le Brésil. Son séjour au Brésil avait à l'évidence été quelque chose de très important pour lui, à la fois sur le plan intellectuel et

---

<sup>2</sup>Descola, P., *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993.

sur le plan affectif. Il en parlait toujours avec plaisir que ce soit du Brésil en général ou de ses séjours parmi les Amérindiens du Brésil. Voilà, dans notre rapport, moi je continuais à avoir pour lui une admiration filiale, et lui, de générosité intellectuelle. Il m'a toujours aidé, il a toujours fait tout ce qu'il pouvait pour m'aider dans ma carrière. Mais je n'ai jamais eu d'intimité avec lui et je pense que personne au LAS ne peut dire qu'il avait une intimité avec lui, d'ailleurs, même ses collaborateurs les plus proches comme Isac Chiva ou Jean Pouillon.

**Comme nous le voyons dans vos livres et articles, votre admiration pour Lévi-Strauss ne manquait pas toujours d'un regard critique, surtout sur la dichotomie nature/culture et sur le concept du totémisme, même si vous l'exprimiez avec beaucoup de finesse. Dans le *Cahier Philippe Descola*,<sup>3</sup> nous avons vu pour la première fois, moi personnellement, les correspondances entre vous. Il vous a écrit avec un peu d'humeur : « Plus jeune, je reprendrais au fond ce problème qui nous divise du rapport entre nature et culture. Mais j'ai perdu le goût et probablement le talent des grands débats ! »<sup>4</sup> Je crois qu'il faisait référence à votre article « Les Deux natures de Lévi-Strauss »<sup>5</sup>. Mais je voulais demander, d'une manière plus générale, quelle a été son attitude face à vos remarques ?**

C'est un peu la réaction que vous mentionnez, c'est-à-dire, il l'a dit dans cette lettre. Il me l'a dit aussi lors de conversations, que s'il était plus jeune, il reprendrait toute cette question à partir de zéro, justement. Je pense que c'était un homme de sa génération... La mienne a commencé à discuter de la pertinence ou de l'universalité de cette opposition entre nature et culture. Je ne suis pas le seul à avoir fait cela : Bruno Latour et Tim Ingold, au Royaume-Uni... Alors que pour des gens de la génération de Lévi-Strauss, c'était quelque chose d'établi en quelque sorte. Et je comprends qu'au fil du temps, face à ce que notre génération commençait à écrire là-dessus, il a eu des doutes et qu'il a eu envie éventuellement de reprendre, mais c'était trop tard d'une certaine façon. C'était trop tard parce que, au fond, je le dis dans « Les Deux natures de Lévi-Strauss », justement,

<sup>3</sup>Delaplace, Grégory; D'Onofrio, Salvatore (dir.), *Philippe Descola*, Paris, Éditions de L'Herne, 2024.

<sup>4</sup>Ibid, p. 119.

<sup>5</sup>Descola, P., « Les Deux natures de Lévi-Strauss ». *Les cahiers de l'Herne: Claude Lévi-Strauss* (dir. M. Izard), Paris, Flammarion, 2014, pp. 261-286.

l'article que j'ai publié dans les *Cahiers de l'Herne*, Lévi-Strauss a employé ce terme de nature et l'opposition nature-culture dans des contextes extrêmement différents. D'abord, c'est un outil méthodologique et non une opposition ontologique, il le dit clairement ; c'est un outil permettant de classer certains types de phénomènes dans des matrices contrastives qui font ressortir les systèmes d'opposition d'un point de vue structural. Et donc, il s'agissait d'étiquettes assez générales sous lesquelles on pouvait classer certains types de phénomènes. C'était une façon économique, en quelque sorte, de répartir des phénomènes.

Mais ça l'a quelquefois amené à buter sur des problèmes de fond. Je me souviens qu'il y a des années, j'avais fait un séminaire sur « Le triangle culinaire ».<sup>6</sup> Je l'ai écrit mais je ne l'ai jamais publié. « Le triangle culinaire », vous vous en souvenez sans doute, est un article qui s'intéresse à l'opposition entre le cru et le cuit, avec les formules intermédiaires telles que le bouilli, le grillé, etc. Et en fait, Lévi-Strauss est embarrassé dans son analyse parce qu'il utilise l'opposition entre nature et culture pour insérer l'ensemble du traitement des nourritures dans une matrice contrastive. Or, ça ne marche pas. Parce qu'il y a un très grand nombre de dispositifs de traitement de la nourriture, selon qu'il y a un liquide ou pas, selon que la nourriture est plongée dans le liquide ou qu'elle est aspergée par le liquide, et puis il y a la fermentation, la cuisson au four, etc. J'avais fait un séminaire pour essayer de reprendre l'affaire du cru et du cuit en multipliant les modalités de traitement de la nourriture et en faisant complètement abstraction de l'opposition entre nature et culture. Au fond, cela donnait un tableau contrastif très complexe mais beaucoup plus inclusif et pertinent que celui qu'il avait mis en évidence.

Je crois que Lévi-Strauss s'est à un certain moment lié les mains en utilisant l'opposition entre nature et culture d'un point de vue purement méthodologique. C'est peut-être là l'explication de son commentaire lorsqu'il disait qu'il aimerait reprendre tout ça s'il avait le temps et s'il était plus jeune. Donc ces choses-là, on en a discuté un peu informellement. Je me souviens d'une conversation, il me dit « Dans les mythes de fondation de l'humanité

---

<sup>6</sup>Lévi-Strauss, C., « Le Triangle culinaire », *L'Arc*. n. 26, 1965, pp. 19-29.

il y a presque toujours une opposition entre un âge d'or, un état naturel où les gens sont heureux et vivent sans travailler des fruits que la nature leur dispense. Et puis, tout à coup, apparaît un état culturel avec des normes et des limitations et des contraintes. C'est un passage du continu au discontinu. » Je lui rétorque qu'à mon sens c'était une façon de simplifier la situation, parce qu'en Amazonie par exemple les mythes racontent des histoires qui se passent dans un état qui est entièrement culturel, dans lequel des êtres qui portent des noms de plantes et d'animaux, mais qui ont un comportement humain entretiennent entre eux des rapports de type humain. Ils font la cuisine, de la musique, ils cultivent des plantes, et toutes sortes de choses analogues. C'est donc un état culturel. Et qu'est-ce que le mythe introduit ? C'est tout d'un coup un basculement, une catastrophe qui fait que ces êtres intégralement culturels vont devenir des êtres naturels, avec l'apparence actuelle des plantes et des animaux dont ils portaient le nom. Les mythes sont donc des récits de spéciation. Il y a bien passage du continu au discontinu, mais d'un continu culturel au discontinu de la diversité des espèces. Voilà, on avait des débats de ce type-là. Mais j'avais sur la pointe des pieds. Parce que, encore une fois, j'étais paralysé, même très tard, par l'admiration que j'avais pour lui. Il m'intimidait beaucoup.

Pour ce qui est du totémisme on n'en a jamais vraiment parlé, à vrai dire. Je pense que Lévi-Strauss avait à la fois raison et tort. Il avait raison de chercher un invariant du totémisme, et celui qu'il a proposé me paraissait assez juste, c'est-à-dire la transposition des écarts différentiels observables dans la nature pour penser les écarts différentiels entre les groupes sociaux. Mais ça ne correspondait pas à la situation australienne, ce qui est un peu paradoxal, puisque c'est la source des premières informations sur le totémisme. Le paradoxe, c'est que, en voulant sortir le totémisme d'un univers culturel particulier, celui de l'Australie, il a perdu ce faisant, me semble-t-il, ce qui faisait l'originalité de ce continent en diluant en quelque sorte le totémisme dans un dispositif classificatoire plus général.

**L'opérateur totémique, tout comme la prohibition de l'inceste, semble correspondre à la fonction de lier deux groupes distincts de phénomènes chez Lévi-Strauss...**

Oui, d'une certaine façon, c'est ça aussi. C'est un opérateur de socialisation. Tandis que la prohibition de l'inceste, c'est le contrôle infiniment diversifié selon les cultures d'un phénomène naturel. Le totémisme, c'est la maîtrise conceptuelle de phénomènes sociaux par la pensée classificatoire inspirée de l'observation de phénomènes naturels. Et d'ailleurs, c'est ainsi que j'avais initialement pris le totémisme, lorsque je le comparais à l'animisme. J'avais suivi la définition de Lévi-Strauss. Je m'en explique dans *Par-delà nature et culture*<sup>7</sup> : c'est Tim Ingold qui m'a fait une remarque à ce propos, et celle-ci était très juste. Cela m'a rappelé un article que j'avais lu il y a longtemps d'un collègue canadien sur le totémisme, et qui mettait déjà ça en avant.<sup>8</sup> Mais personne n'avait fait attention à cet article, et moi non plus. Et en le relisant, je me suis aperçu qu'il avait raison.

**Mais ensuite, vous avez mis en contraste l'animisme et le naturalisme...**

L'animisme et le naturalisme, oui, bien sûr, mais c'était aussi au fond l'expérience ethnographique. Ce que j'observais sur le terrain, c'était le symétrique inverse de ce que j'amenais dans ma boîte à outils mentale. Et donc, c'était le premier contraste, mais ce n'était pas suffisant. Il fallait enrichir les contrastes avec d'autres manifestations de formes de continuité et de discontinuité entre les humains et les non-humains.

**Vous affirmez dans quelques reprises que votre approche constitue, d'une certaine manière, le renouvellement du structuralisme.<sup>9</sup> Et aujourd'hui, vous avez certainement déjà entendu parler du « structuralisme ontologique » pour qualifier votre approche. Que pensez-vous de cette appellation ?**

Oui, je pense que c'est une définition juste. Au fond, ce qui m'intéresse quand je parle d'ontologie, c'est d'essayer de mettre en évidence que les phénomènes auxquels je m'intéresse se structurent à un étage plus élémentaire que celui de la vie sociale ordinaire telle que les classifications sociales nous offrent un témoignage de leur fonctionnement. Et donc ontologique au sens de « Qu'est-ce qu'il y a dans le monde ? », « Comment est-

<sup>7</sup>Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, 2005.

<sup>8</sup>Racine, L., « Du modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses », *L'Homme*, vol. 29, n. 109, 1989, pp. 5-25.

<sup>9</sup>Descola, P., *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 114.

ce que ces choses qui sont dans le monde vont ensemble ou diffèrent entre elles ? », « Pourquoi est-ce qu'on a telle chose à tel endroit et pas telle chose, et pas tel autre ? », etc. C'est véritablement une visée qui est plus élémentaire du fonctionnement de la vie collective des humains et de leur rapport aux non-humains, que celle que le structuralisme de Lévi-Strauss traite. Puisqu'il s'occupe essentiellement des institutions. Et, bien sûr, je m'intéresse aussi aux institutions, notamment lorsque j'étudie les modes de relations, mais quelquefois, au fond, ce sur quoi je travaille, c'est beaucoup moins fermement définissable qu'une institution. Ce sont des éléments de la vie intellectuelle et rituelle que l'on glane et que l'on reconstitue pour essayer de comprendre quel est le mobilier du monde, d'un collectif particulier.

**Vous avez déclaré à plusieurs reprises que « le XX<sup>e</sup> siècle, en anthropologie, demeurera comme le siècle de Lévi-Strauss ». Que pensez-vous du XXI<sup>e</sup> siècle ? En quoi Lévi-Strauss est-il contemporain aujourd'hui selon vous ?**

Vous l'avez dit tout à l'heure, on parle de post-structuralisme. Alors que beaucoup de gens ne savent pas ce que c'est que le structuralisme. On ne peut pas dépasser ce que l'on ne connaît pas. Alors ce qu'on entend souvent par post-structuralisme, c'est dépasser quelque chose qu'on ne connaît pas, c'est-à-dire au fond, en commettant des erreurs d'appréciation fondamentales sur ce que peut être le structuralisme, vu comme un idéalisme, comme une façon de plaquer des catégories sur les phénomènes, ce que n'est pas le structuralisme.

Au XXI<sup>e</sup> siècle, je ne vois pas d'autre façon de mener à bien l'entreprise anthropologique, qui est une entreprise de comparaison, qu'en procédant à la manière structuraliste, c'est-à-dire en essayant de comprendre le système des différences à l'intérieur de ce que Lévi-Strauss appelait des « groupes de transformation ». À savoir un groupe de phénomènes dont les caractéristiques vont offrir des contrastes les uns par rapport aux autres. Lévi-Strauss a fait cela de façon virtuose avec les mythes, avec les systèmes de parenté, moi je l'ai fait avec les ontologies. Je pense qu'il n'y a pas d'autre moyen de comparer que de procéder ainsi. Ou alors on dit que l'anthropologie n'est pas une entreprise comparative,

alors à ce moment-là, je ne sais pas à quoi elle sert. Elle ne peut être purement descriptive, car à ce moment-là c'est de l'ethnographie, et plus de l'anthropologie. Mais si l'on prend au sérieux le projet intellectuel de l'anthropologie, qui est d'essayer de comprendre les principes formels organisant la vie collective des humains, il me semble que la seule façon de comparer les phénomènes est de les comparer à la manière structurale, c'est-à-dire de façon hypothético-déductive, en faisant des hypothèses quant à certaines caractéristiques de la vie sociale et en voyant ensuite à l'intérieur de groupes de transformation de phénomènes, comment ces hypothèses sont vérifiées ou ne le sont pas. Ce qui est complètement différent de la façon typologique dont on pratique la comparaison ordinairement. L'école anglaise fonctionnaliste est une parfaite caractéristique de ce dernier type de comparaison, c'est ce que Leach appelait la « collection de papillons ». Je pense que, à moins de faire des découvertes intellectuelles, épistémologiques ou scientifiques qui vont tout bouleverser, je vois mal comment on peut faire autrement que cela. D'ailleurs, je suis heureux de voir qu'il y a encore beaucoup de jeunes chercheurs, pas simplement en France, qui ont une approche structurale de la comparaison...

**Si vous me le permettez, j'aimerais aborder une autre source d'inspiration. Un sujet retient mon attention en tant que sociologue. Lors d'un entretien que vous avez réalisé, vous avez déclaré : « Dans les influences que j'ai subies, je suis autant un enfant de Foucault et de Bourdieu que de Lévi-Strauss. »<sup>10</sup> Je crois que vous êtes l'un des rares anthropologues français à reconnaître l'influence de Pierre Bourdieu sur vous.**

Il y en a en France, sauf qu'ils ne sont pas structuralistes.

**Pouvez-vous nous expliquer en quoi consiste cette influence et en quoi les schémes ontologiques diffèrent-ils de la notion d'habitus, telle qu'il Bourdieu la développe ?**

Alors, l'influence, c'est la théorie de la pratique de Bourdieu, son livre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*.<sup>11</sup> Je l'ai lu quand il est sorti, je ne me souviens plus exactement, ça devait être en 1972, et il m'a absolument ébloui. Et je me suis dit : « C'est ce qu'il faut

---

<sup>10</sup>Descola, P., *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 112.

<sup>11</sup>Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Éditions de Seuil, 1972.

faire. » Mais il n'a pas poursuivi dans cette direction, c'est ça un peu le paradoxe. Il a poursuivi dans une autre direction, qui est celle de la théorie des champs, qui m'a paru moins intéressante parce qu'elle était plus caractéristiquement, disons, socio-centrée, classiquement néo-marxiste. Il y avait moins d'originalité dans la théorie des champs. Alors que dans la théorie de la pratique, Bourdieu s'interroge sur les schèmes implicites qui structurent notre comportement : qu'est-ce qui fait qu'au fond, on fait des choses sans avoir nécessairement la conscience qu'on les accomplit ? Qu'est-ce qui nous agit, qu'est-ce qui nous incite à réaliser des actions selon tel ou tel modèle, à penser de telle ou telle façon ? Le livre me paraissait très important parce que c'était une réponse à quelque chose que le marxisme a toujours eu du mal à traiter : la théorie des idéologies. Et c'était un pas de côté, en quelque sorte, notamment par rapport à la réponse d'Althusser sur la théorie des idéologies. C'est ce que je trouvais très intéressant.

L'habitus, pour Bourdieu, c'est la systématisation de pratiques et de formes de pensée selon des schèmes dont on n'a pas conscience, mais qui sont historicisés, c'est-à-dire qui sont le produit d'un contexte social et historique particulier. Ce qui m'intéressait dans les ontologies, c'était de remonter en amont des moteurs productifs qui permettaient d'engendrer des habitus. Pour moi, l'habitus, c'est le produit d'une ontologie, c'est le produit historicisé localement d'une ontologie. Si on prend ce que j'appelle l'ontologie analogiste, par exemple, elle a des formes extrêmement variées entre la Chine et la Grèce antique. On a l'impression que ce sont des mondes qui sont complètement hétérogènes. Mais le principe général de l'analogisme, qui est celui de la mise en correspondance de multiplicités, est présent dans les deux cas, mais va aboutir à des ontologies particulières qui sont distinctes et évidemment à des habitus qui sont distincts.

## **Partie II : Hybridation des ontologies et la sortie du naturalisme**

**Depuis la publication de *Par-delà nature et culture* en 2005, la possibilité des hybridations selon lesquelles deux ontologies peuvent se trouver combinées a fait l'objet de discussions. Concernant le sujet, j'aimerais poser une question sur les peuples turciques qui ont une longue histoire en Asie centrale et en Asie de l'Est. Nous pouvons constater**

**qu'ils ont une temporalité cyclique, que vous décrivez comme caractéristique des collectifs analogiques. Par ailleurs, la division en clans totémiques portant le nom d'oiseaux de proie et l'identification à des animaux particuliers comme le loup gris sont également très répandus chez ces peuples. Comment pensez-vous qu'il faut interpréter la coexistence de ces différents éléments ?**

La seule réponse possible à ce genre de question est empirique, ethnographique, c'est-à-dire il faut voir comment ça marche dans chaque cas. Je l'ai fait dans un cas dans mon livre *Les formes du visible*<sup>12</sup> à propos de la combinaison entre le totémisme et l'animisme chez les Tsimshian de la côte nord-ouest du Canada. Je pense qu'on peut le faire aussi dans des cas comme celui que vous mentionnez.

L'Asie en général est très intéressante parce qu'elle recèle de nombreuses formes d'hybridation, en particulier des hybridations entre analogisme et animisme. Et je pense en particulier à un espace qui va de la Mongolie jusqu'à l'Asie du Sud-Est, et des combinaisons entre analogisme et totémisme dans le cas d'une partie de la Sibérie jusqu'au monde turcique, comme vous dites. Mais la seule façon de montrer comment ça marche, c'est de prendre cas par cas.

Je l'ai fait dans des cours pour des régions que je connais bien, pour l'Amérique du Sud. Je me suis occupé des Wayuu, par exemple, qui sont une population de pasteurs, une grande exception parmi les peuples des basses terres en Amérique du Sud ; ils vivent dans la Guajira, une région aride à la frontière de la Colombie et du Venezuela. Je me suis efforcé de montrer qu'ils étaient à la fois animistes et totémiques. Et j'ai essayé de le faire la même chose pour les Bororos du Brésil, là aussi dans des cours restés inédits. Pour examiner les hybridations il faut rentrer dans le détail. Par exemple, pour le totémisme, est-ce que les membres des groupes totémiques associés à des espèces animales possèdent des qualités spécifiques ? Ces qualités sont-elles transmissibles, à qui et comment ? Est-ce que ce n'est pas uniquement classificatoire ? Parce qu'il peut y avoir aussi un totémisme de type lévi-straussien qui fonctionne exclusivement comme dispositif de classement, et

---

<sup>12</sup>Descola, P. *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Éditions du Seuil, 2021.

non comme un régime ontologique. Donc c'est vraiment des détails ethnographiques qui permettent de répondre à ces questions-là.

**Maintenant je voudrais poser une question sur le plan méthodologique. Je pense, par exemple, au récit le plus ancien qui nous soit parvenu à ce jour : l'Épopée de Gilgamesh, dans lequel le roi d'Ourouk coupe les cèdres et tue le protecteur de la forêt (Houmbaba) pour laisser une trace éternelle dans ce monde. De nombreux éléments de l'épopée nous rappellent l'ontologie naturaliste. Cependant, on voit aussi Enkidu, le compagnon de Gilgamesh, qui partage d'abord la même intériorité avec les animaux sauvages et en s'habillant et en ayant des rapports sexuels avec les femmes, devient alors un humain et perd toute communication avec les non-humains comme ça se passe dans les mythes animistes. Par où commencer pour déterminer quelle est la cosmologie dominante, au vu du nombre de facteurs à prendre en compte ?**

Je ne suis pas un spécialiste de la Mésopotamie, donc je ne peux pas vous répondre. Mais il faudrait pouvoir étudier le détail du système. J'ai des amis qui sont des spécialistes éminents de la Mésopotamie, notamment l'un d'entre eux avec qui je parle beaucoup, Jean-Jacques Glassner. J'essaie précisément de comprendre de quel type d'ontologie il s'agit en le lisant. Je pense qu'il y a dans cette région et à cette époque un schème dominant, qui est analogiste. Je crois d'ailleurs me souvenir qu'Enkidu participe avec Gilgamesh à la destruction de la forêt de cèdres. Plutôt que d'une attitude naturaliste, il faudrait peut-être voir là un leitmotiv transhistorique de la littérature épique caractérisant le triomphe sur un adversaire : pour que la victoire soit complète, il faut détruire son milieu de vie, détruire ses récoltes, brûler ses greniers, répandre du sel sur ses terres de culture, etc.

Ce qui m'intéresse au premier chef, c'est de discuter mes hypothèses avec des spécialistes, discuter avec des médiévistes, par exemple, ou bien des historiens de la Grèce antique, ou bien des sinologues, qui, avec leur maîtrise des données et à partir des catégories que j'ai proposées, essaient de voir si ça marche ou si ça ne marche pas. Ça marche pas mal assez souvent. Mais au fond, mon livre *Par-delà nature et culture* est paru

il y a 20 ans maintenant. Je pense que c'est très peu de temps par rapport aux effets qu'il peut produire. Il est paru plus tard en anglais. Et donc, on commence simplement maintenant à en mesurer les échos chez des chercheurs spécialisés dans des aires culturelles différentes sur la pertinence ou pas des catégories que je propose. C'est parce qu'au fond, les grands modèles théoriques du type de celui que j'ai proposé, ce sont des modèles heuristiques. Ils permettent de prendre en considération des ressemblances et des différences qu'on n'aurait pas nécessairement perçues auparavant, parce qu'elles sont fondées sur des critères qui n'étaient pas pris en compte auparavant, à savoir ceux de la discontinuité et de la continuité entre humains et non-humains. Mais ce n'est pas une clé pour ouvrir toutes les portes. Ce ne sont pas des archétypes. C'est en cela que c'est structural. Encore une fois, c'est un groupe de transformation.

**Comme vous le savez, il existe en Turquie un site archéologique appelé « Göbeklitepe » datant de la seconde moitié du X<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. Il s'agit d'un site néolithique atypique dans la mesure où il n'y a aucune trace d'agriculture ou d'élevage. Ce site est donc interprété comme un sanctuaire sacré qui servait de lieu de rituel et de festival pour les groupes de chasseurs-cueilleurs. L'une des caractéristiques les plus intéressantes de Göbeklitepe, à part des piliers anthropomorphes en forme de T, est la représentation de figures animales (serpents, renards et sangliers avant tout, mais aussi des aurochs, gazelles, mouflons, onagres, grues, canards et vautours), toujours masculins et avec une posture agressive. Les significations de ces figures sont aujourd'hui controversées. Mais les scènes totales où se rencontrent les espèces animales vivant dans la géographie de cette région montrent que les animaux eux-mêmes suivent le rituel qui se déroule dans le centre ou ont une mission dans la fiction créée...Pensez-vous qu'il soit possible de découvrir l'existence d'autres ontologies grâce aux avancées dans le domaine de l'archéologie ? Admettons l'historicité des ontologies comme le cas du passage de l'analogisme au naturalisme au XVII<sup>e</sup> siècle en Occident, est-il possible d'imaginer d'autres ontologies prédécédés les quatre principales ?**

Si l'on devait spéculativement envisager les quatre modes de faire monde d'un point de vue évolutif, je dirais qu'il y a très probablement deux ontologies élémentaires, originelles, qui sont le totémisme et l'animisme, éventuellement combinables, le totémisme ayant par ailleurs une stabilité beaucoup plus grande dans le temps. Quant à l'analogisme, c'est une transformation de l'animisme. C'est une question que j'ai abordée à propos des peintures rupestres dans le paléolithique européen. Il me semble qu'elles sont indicatrices d'une ontologie totémiste. Mais c'est très difficile à avérer. Et c'est pour cette raison que des sites comme Göbeklitepe sont particulièrement fascinants, parce qu'ils sont beaucoup plus complexes que des images sur une paroi. Puisque, à l'évidence, c'était un centre rituel qui réunissait des masses importantes de population, mais où les gens ne vivaient pas. Même si je crois que l'on sait maintenant qu'il n'y avait peut-être pas trop loin des sites d'habitat.

L'Australie constitue justement une bonne base ethnographique pour réfléchir par analogie à cette question, puisqu'au fond, les « rites de multiplication » australiens correspondaient à des activations de totems qui permettaient l'amplification des ressources, notamment le gibier, que les totems contrôlaient. C'est donc parfaitement compréhensible qu'il ait pu y avoir des dispositifs rituels de ce type ayant laissé des traces dans des sociétés préagricoles comme à Göbeklitepe. Malheureusement, cela ne pourra jamais rester que spéculatif. C'est pour cette raison que je préfère être anthropologue que préhistorien, car faire parler des vestiges matériels plutôt que des gens est terriblement frustrant. J'ai beaucoup d'amis préhistoriens, nous discutons beaucoup entre nous, mais c'est frustrant parce qu'on n'aura jamais la possibilité de vérifier les hypothèses.

**Si nous revenons à votre modèle théorique, vous avez formulé quatre ontologies différentes (naturalisme, animisme, totémisme, analogisme), quatre manières différentes de composer le monde à partir des continuités et des discontinuités entre les humains et les non-humains. D'une part, vous avez dit que vous n'avez pas analysé ce qui est le plus correct ou le plus juste.**

Non, cela irait à l'encontre du principe structural, justement, du groupe de transformation, parce que les quatre ontologies constituent un groupe de transformation.

**Mais d'autre part, vous n'avez pas cessé de montrer le lien organique entre la destruction de la planète et l'expansion naturaliste. Dans ce cas, le naturalisme n'est-il pas le plus méchant, voire le plus coupable de tous ?**

Il est certainement le plus destructeur. D'ailleurs, au cours des dernières années, je me suis engagé plus directement sur le plan politique, notamment dans une critique du naturalisme. Parce qu'il me semble que le naturalisme est l'une des conditions, et peut-être la principale, mais en tout cas l'une des conditions importantes du développement du capitalisme. Le fait de considérer les non-humains comme des choses et comme des ressources qui peuvent être source de profit et non pas occasion d'attachement, est une façon de rendre possible l'exploitation effrénée des ressources, justement, sans se sentir obligé de prendre soin de la planète. Ce qui est quelque chose de complètement nouveau dans l'histoire de l'humanité. Il y a donc une responsabilité du naturalisme dans cette dévastation de la planète.

En même temps, je suis conscient que le naturalisme a rendu possible le développement des sciences positives. Ça n'en a pas l'air, mais je suis quasiment un scientifique. Je suis très admiratif de l'astrophysique, de la physique des particules, de la biochimie, c'est-à-dire de la capacité de comprendre le fonctionnement physique du monde. C'est quelque chose qui est à mettre au crédit du naturalisme. C'est cette complexité et cette ambiguïté du naturalisme qui me conduisent à dire qu'en tant que scientifique, il est difficile de décréter qu'une ontologie est supérieure à une autre sur le plan moral. Néanmoins, on ne peut pas faire autrement que de constater que les effets politiques, économiques et surtout écologiques du naturalisme sont catastrophiques. Par conséquent, la responsabilité d'un intellectuel et d'un spécialiste des sciences sociales, en l'occurrence, est d'essayer de montrer en quoi elles sont catastrophiques et comment on peut essayer de les dépasser.

**Vous venez de signaler la responsabilité du naturalisme, l'ontologie singulière de l'Occident depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, dans les crises écologiques actuelles et l'urgence de le dépasser. Pierre Charbonnier, lui, tout en étant d'accord avec vous sur des raisons de crises écologiques, propose de ne pas mettre de côté les coordonnées ontologiques et**

**épistémiques du naturalisme, au contraire les « pousser à leur maximum pour sortir de l'impasse ».<sup>13</sup> Il serait intéressant de savoir votre opinion à ce sujet. Pensez-vous qu'il est possible de recomposer le monde sans le décomposer complètement ?**

Oui, on est en désaccord là-dessus. Moi, je pense que pour sortir du naturalisme, il faut prendre en considération ce qu'a été la révolution naturaliste. Ça a consisté en deux choses. D'une part, la désubjectivation des non-humains, et d'autre part, l'hypersubjectivation des humains avec l'individualisme. Et une façon de sortir du naturalisme, ça serait donc de resubjectiver les non-humains et d'essayer de désubjectiver les humains. C'est une opération particulièrement difficile dans les deux cas, mais il est possible d'imaginer des moyens d'y parvenir. Pour resubjectiver les non-humains, il me semble qu'il y a une voie très intéressante : donner une personnalité juridique aux milieux de vie. Je sais qu'une personnalité juridique n'est pas une personne au sens d'un sujet à qui l'on va prêter des intentions, des désirs ou des projets. Néanmoins, cela transforme le rapport entre des personnes humaines et les milieux de vie, qui sont des personnalités morales. C'est une façon parmi d'autres de parvenir à cette resubjectivation des non-humains.

Quant à la désubjectivation des humains, il me semble qu'elle est difficile. Mais les sociétés prémodernes avaient développé toutes sortes de dispositifs pour permettre à des humains de s'accomplir sans en tirer un motif d'exaltation glorieuse. Je pense par exemple à la polyvalence, au fait que dans beaucoup de sociétés prémodernes, les gens étaient capables de faire toute sorte des tâches. Il n'y avait pas de spécialistes. C'est-à-dire que toutes les tâches nécessaires à la vie matérielle pouvaient être accomplies par les hommes et par les femmes, parce qu'il y avait une division sexuelle du travail, mais pas une division technique. Ce qui faisait que chacun était en mesure, en quelque sorte, de participer à la vie collective à la mesure de ses moyens, sans cette possibilité de tout ramener à un individu tout puissant, capable en quelque sorte de s'approprier le monde, la nature et de la transformer. Et alors pourquoi est-ce que c'est intéressant ? C'est

---

<sup>13</sup>Charbonnier, Pierre. « Le naturalisme a-t-il un avenir ? », *Philippe Descola* (dir. par Grégory Delaplace et Salvatore d'Onofrio), Paris, Les Cahiers de l'Herne, pp. 132-135.

parce qu'il y a à la fois dans les communautés autochtones actuelles, mais aussi dans les territoires alternatifs dans les pays industrialisés, je pense à ce que nous appelons en France les ZAD,<sup>14</sup> des manières de renouer avec cette façon d'agir collectivement dans les rapports aux non-humains, qui montre que c'est possible. Ces gens-là l'ont découvert au jour le jour. Ils ont sans doute lu des travaux d'anthropologie, car ils sont cultivés, mais ils n'ont pas essayé d'appliquer des recettes. Ils ont redécouvert des façons de se lier, de s'attacher à un milieu, de s'attacher entre humains, qui sont différentes de celles que le capitalisme a inventées. C'est pour cette raison que je trouve que ces expériences sont très intéressantes parce qu'elles sont très stimulantes intellectuellement pour imaginer d'autres formes de vivre ensemble avec les non-humains.

**Je voudrais finir avec la célèbre phrase de *Tristes tropiques* : « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui »<sup>15</sup>, écrite par Lévi-Strauss en 1955. Comment interprétez-vous cette phrase de Lévi-Strauss aujourd'hui, en tenant compte de ce qu'il se passe dans l'actualité ?**

C'est effectivement une phrase de bon sens. La disparition de l'humanité est quelque chose auquel il faut se préparer. Je pense que la plupart des gens n'en sont pas conscients. La disparition de l'humanité, qui est inévitable, ce sera la fin d'une parenthèse intéressante, parce que les humains ont inventé des choses merveilleuses, la poésie, la musique, la figuration imagée, les mathématiques, etc. Et donc, le fait que ces choses-là disparaissent et qu'il n'y ait plus d'humains pour les apprécier ce serait une perte. Mais ce qui moi me trouble plus que cela, c'est la disparition de la vie. Et pour autant que l'on sache, la Terre est le seul endroit où la vie est possible. Peut-être qu'il y a d'autres planètes où la vie est possible, mais jusqu'à présent, on n'en a pas l'assurance. Et donc, si l'humanité réussissait à abolir la vie en même temps que de s'abolir elle-même, ça, ça serait un drame absolu.

**Merci beaucoup de m'avoir accordé votre temps.**

---

<sup>14</sup>ZAD (*Zone à défendre*): Une cinquantaine de zones alternatives qui sont occupées depuis 2009 à la suite des manifestations dans la région de Notre-Dame-des-Landes, en France et en Belgique.

<sup>15</sup>Lévi-Strauss, 1955, p. 495.



Author Details

**Şeyda Sevde Tunçbilek (Dr.)**

<sup>1</sup> Université d'Istanbul, Faculté de Lettres, Département de Sociologie, Istanbul, Turquie

 0000-0002-7112-5156  sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr



## İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Söyleşi | Interview

 Açık Erişim | Open Access

### “Yeryüzünde Bir Parantez: Philippe Descola ile Söyleşi”



Şeyda Sevede Tunçbilek<sup>1</sup>  

<sup>1</sup> İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

#### Öz

Philippe Descola (d. 1949), ilk saha çalışmasını 1973 yılında Meksika'nın Chiapas bölgesinde Tzeltallar arasında yürütmüş, Claude Lévi-Strauss danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin araştırması için 1976-1979 yılları arasında Ekvador Amazonları'nda yaşayan bir Jivaro topluluğu olan Açuvarlar arasında yaşamıştır. *La Nature domestique* (Evcil Doğa, 1986), *Les Lances du crépuscule* (Alacakaranlığın Mızrakları, 1993), *Par-delà nature et culture* (Doğa ve Kültürün Ötesinde, 2005), *Les Formes du visible* (Görünürün Biçimleri, 2021) eserleriyle tanınan Descola, 2000-2013 yılları arasında Lévi-Strauss'un kurucusu olduğu Sosyal Antropoloji Laboratuvarını (Laboratoire d'anthropologie sociale) yönetmiş, 2001 yılında seçildiği Collège de France'ta kurduğu “Doğa Antropolojisi” (Anthropologie de la nature) kürsüsünde 2019 yılına kadar ders vermiştir. Günümüzde yalnızca antropoloji disiplininin değil, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour ve Eduardo Viveiros de Castro ile birlikte sosyal bilimlerde ontolojik dönemecin önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilmektedir.

5 Mayıs 2025 tarihinde Sosyal Antropoloji Laboratuvarında Philippe Descola'nın ofisinde gerçekleştirilen bu söyleşinin birinci bölümünde Descola'nın doktora tez döneminden başlayarak Claude Lévi-Strauss'la kişisel ve entelektüel ilişkisi, yapısal antropolojiden hangi açılardan ne şekilde etkilendiği ve ona ne tür eleştiriler getirdiği ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Descola'nın bir dönüşüm grubu olarak önerdiği dört ontolojik şemadan (natüralizm, animizm, totemizm, analogizm) oluşan teorik modelin tarihselliği, geçişkenliği ve farklı uygulama alanları tartışılmakta, natüralizmden çıkış imkânları değerlendirilmektedir. Söyleşi boyunca Philippe Descola, insanların hâlâ yeryüzünde var oldukları bu *ilginç parantezde*, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlikleri yeniden düşünmek için önemli ipuçları sunmaktadır.



“ Atıf | Citation: Tunçbilek, Ş. S. (2025). «Une parenthèse sur Terre : L'Entretien avec Philippe Descola». *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 45(1), 41-75. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.S1>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

 2025. Tunçbilek, Ş. S.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Şeyda Sevede Tunçbilek [sevedetuncbilek@istanbul.edu.tr](mailto:sevedetuncbilek@istanbul.edu.tr)



## Bölüm: “Mösyö Lévi-Strauss”

**Doktora tezinizi Claude Lévi-Strauss (1908-2009) danışmanlığında yazdınız. Sonrasında hem meslektaş hem de onun Sosyal Antropoloji Laboratuvarındaki<sup>1</sup> halefi oldunuz. Lévi-Strauss gibi siz de *Collège de France*’a seçildiniz. Aranızdaki ilişkinin nasıl geliştiğini ve yıllar içinde nasıl evrildiğini öğrenebilir miyim?**

*Hüzünlü Dönenceler*’i<sup>2</sup> okuduktan sonra beni antropolojiye teşvik eden Claude Lévi-Strauss oldu ki bu deneyim hem benim kuşağımdakiler hem de sonrakiler arasında oldukça yaygındır. Ancak bunun nedeni, her şeyden önce entelektüel bir biyografi olan *Hüzünlü Dönenceler*’de antropolojinin fragmanlar şeklinde yer alması değildi. Kitapta beni asıl büyüleyen Claude Lévi-Strauss’un kişiliğiydi. Hem derin kültürü hem de antropoloji aracılığıyla, tabiri caizse başkalarının zihinlerine girme yeteneğiyle bu kişiliğe büyük bir hayranlık duydum. Kendi kendime eğer böyle müstesna bir kişilik antropologsa o halde antropolog olmak ilginç bir şey olmalı diye düşündüm. Antropolog olma ihtimali hakkında zihnime düşen ilk tohum buydu. Fransa’da pek çok sosyal bilimci gibi başlangıçta felsefe eğitimi almama rağmen sonunda antropolojide karar kıldım. Etnografik saha çalışması yapma konusunda Maurice Godelier beni yönlendirdi. Bana “Elbette bir filozof, antropolog olabilir”, ki kendisi için de durum buydu, “Ama bunun için saha çalışması yapmak gerekir” dedi.

Saha konusunda bir müddet tereddüt ettim. Güney Meksika’nın alçak bölgelerinde, Lacandon Ormanı’nda yaptığım ilk saha çalışması başarısızlıkla sonuçlandı. Çünkü aralarında araştırma yürüttüğüm Tzeltal yerlileri, onları mutsuz eden son derece güvencesiz bir durumda bulunuyorlardı. Bu durum ister istemez benim hâletiruhiyemi de etkiledi. Ormanda oldukları için mutsuzlardı, çünkü büyük toprak sahipleri tarafından dağlık bölgelerden zorla Lacandon Ormanı’na getirilmişlerdi. Hiç hoşnut olmadıkları bu yeni çevreye iyi kötü uyum sağlamaya çalışıyorlardı. Eğer saha çalışması yapacaksam, gidip ormanı

<sup>1</sup>Laboratoire d’anthropologie sociale (LAS): Claude Lévi-Strauss’un 1960 yılında *Collège de France* bünyesinde kurduğu, sonrasında Françoise Héritier ve Philippe Descola gibi isimlerin de yöneticiliğini yaptığı araştırma merkezi. -çev.notu.

<sup>2</sup>Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955. (Lévi-Strauss, C., *Hüzünlü Dönenceler*, 5. bs., çev. Ömer Bozkurt, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018)



gerçekten seven insanlar arasında da yapabilirim diye düşündüm. Bu yüzden Amazon’a gittim.

O dönemde Fransa’da Amazon konusunda donanımlı çok az kişi vardı. Ben de Fransızcada dendiği gibi doğrudan “azizlerinden ziyade Tanrı’yı görmeye” gittim. Tanrı’nın yanına gittim. Ama aynı zamanda çok korkmuştum çünkü her ne kadar parlak genç bir filozof olsam da benim için Lévi-Strauss yirminci yüzyıl sosyal bilimlerinin en büyük teorisyeni, zirvesiydi. O sahneyi sanırım *Les Lances du crépuscule*<sup>3</sup> kitabımda anlatmıştım. Beni çok nazik bir şekilde karşıladı ama ben onu rahatsız ediyordum hisline kapıldım. Büyük bir üstadın karşısında küçük bir çocuk gibiydim. Görüşme sonunda tezimin danışmanı olmayı kabul etti.

Tezimin bütün hazırlık aşamasında bana karşı çok cömert davrandı. Sahadayken neler yaptığımı bildirmek için ona düzenli olarak yazardım ve o da her seferinde çok nazik bir şekilde cevap verirdi. Sahaya gitmek ve sahada kalmak için gerekli fonları bularak finansal anlamda beni daima destekledi. Tezimin yazım süreci bittiğinde ona götürdüm ve “İşte tezim, teslim etmek için görüşlerinizi bekliyorum” dedim. “Gerek yok, sevgili dostum, size sonuna kadar güveniyorum” dedi. Yani tez savunmama danışmanımın tez hakkında gerçekten ne düşündüğünü bilmeden gittim. Tedirgin edici bir durumdu ama iyi geçti.

Her zaman size ayıracak vakti vardı. Sanırım çok yakın arkadaşları dışında -ki ben onlardan biri değildim- dış dünyayla arasına her zaman belirli bir mesafe koyan birisiydi. Sosyal Antropoloji Laboratuvarında herkes ona “Mösyö Lévi-Strauss” diye hitap ederdi. Herkes ona çok saygı duyardı. Onunla görüşmem ya da ona danışmam gereken durumlarda randevu alırdım ve o şekilde konuşurduk. Ama sorularınız çok net olmalıydı. Onunla öyle akıp giden uzun sohbetler yapmayı düşünemezsiniz. En içtenlik gösterdiği konuşmalar ise Brezilya ile ilgili olanlardı. Brezilya’da kaldığı yıllar onun için hem entelektüel hem de duygusal anlamda çok önemliydi. Bundan her zaman büyük bir keyifle söz ederdi. İster genel olarak Brezilya isterse Amazon’da Brezilya yerlilerine yaptığı ziyaretler hakkında olsun bu konuda konuşmaktan her zaman mutluluk duyardı. İşte böylece ilişkimizde ben

<sup>3</sup>Descola, P., *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993.



ona karşı her zaman evlatça bir hayranlık beslemeyi sürdürdüm, o da bana entelektüel anlamda yüce gönüllülükle davranmayı...Her zaman bana yardım etti, kariyerimde ilerlemem için elinden gelen her şeyi yaptı. Ama onunla hiçbir zaman duygusal anlamda yakın bir ilişkim olmadı, kaldı ki Sosyal Antropoloji Laboratuvarında Isac Chiva ve Jean Pouillon gibi en yakın çalışma arkadaşları da dahil hiç kimsenin, onunla bu tarz bir ilişkisi olduğunu söyleyebileceğini sanmıyorum.

**Kitap ve makalelerinizden gördüğümüz kadarıyla Lévi-Strauss’a duyduğunuz hayranlık büyük bir incelikle ifade edilmekle birlikte belirli eleştirilerden de muaf değil, özellikle doğa-kültür ayrımı ve totemizm konusunda. Kendi adıma ilk defa geçtiğimiz aylarda yayımlanan *Cahier Philippe Descola*<sup>4</sup> içinde Lévi-Strauss ile yazışmalarınızı gördüm. Mektuplardan birinde sanırım “Deux natures de Lévi-Strauss”<sup>5</sup> (Lévi-Strauss’un İki Doğası) makaleniz hakkında şakayla karışık “Daha genç olsaydım, aramızda fikir ayrılığına yol açan bu doğa ve kültür arasındaki ilişkiler sorununu yeniden ele alırdım. Ama ne yazık ki büyük tartışmalara atılmak için gereken hevesi ve muhtemelen yeteneği kaybettim!”<sup>6</sup> yazıyor. Bu mektubun dışında daha genel bağlamda sizin eleştirilerinizi nasıl karşıladı?**

Biraz bahsettiğiniz gibi, o mektupta ve sohbetlerimiz esnasında eğer daha genç olsaydı bu soruyu sıfırdan ele almak istediğini söylerdi. Bence Lévi-Strauss kendi döneminin insanıydı...Benimki ise doğa ve kültür arasındaki varsayılan karşıtlığın yerindeliğini ve evrenselliğini tartışarak başladı. Bu tartışmayı yürüten sadece ben değilim. Bruno Latour ve İngiltere’den Tim Ingold da aynı şekilde... Lévi-Strauss’un neslinden kişiler için ise bu ayrım bir bakıma yerleşikti. Zaman geçip de bizim nesil bu konular hakkında yazmaya başladığında onda da şüpheler oluştuğunu ve haliyle bu konuyu yeniden ele alma arzusu duyduğunu anlıyorum. Ama bir bakıma artık çok geçti. Çok geçti çünkü *Cahiers d’Herne* içinde yayımladığım “Deux natures de Lévi-Strauss” makalesinde belirttiğim gibi Lévi-Strauss doğa-kültür karşıtlığını birbirinden çok farklı bağlamlarda kullanmıştı. İlk olarak bunun ontolojik bir karşıtlık değil, yapısal bir bakış açısından belirli türdeki olguları, kar-

<sup>4</sup>Delaplace, G.; D’Onofrio, S. (dir.), *Philippe Descola*, Paris, Éditions de L’Herne, 2024.

<sup>5</sup>Descola, P., « Les Deux natures de Lévi-Strauss ». *Les cahiers de l’Herne: Claude Lévi-Strauss* (dir. M. Izard), Paris, Flammarion, 2014, p. 261-286.

<sup>6</sup>Ibid,, p. 119.



şıtlık sistemlerini ortaya çıkaran karşıtlaştırmacı matrislerde sınıflandırmak için kullanılan metodolojik bir ayrım olduğunu açıkça ifade etti. Dolayısıyla bunlar, belirli türdeki olguları sınıflandırmaya yarayan oldukça genel etiketlerdi. Bir bakıma, olguları paylaşırmanın ekonomik bir yoluydu.

Ancak bu açıklama, bazı durumlarda onu temel sorunlarla karşı karşıya bıraktı. Yıllar önce “Triangle culinaire” (Mutfak Üçgeni)<sup>7</sup> makalesiyle ilgili bir seminer yaptım ama henüz yayımlamadım. Hatırlayacağınız gibi “Mutfak Üçgeni”, çiğ ve pişmiş arasındaki karşıtlığı, haşlama ve ızgara gibi ara formüllerle inceleyen bir makaledir. Bu makalede Lévi-Strauss bir besine uygulanan işlemler bütününe karşıtlaştırmacı bir matrise yerleştirmek için doğa ve kültür ayrımını kullandığı için analizde zorlanıyor. Çünkü bu yöntem işlemiyor. İşlemiyor, zira işlem sürecinde herhangi bir sıvının kullanılıp kullanılmaması, besinin o sıvının içine bütünüyle batırılması ya da sıvının besinin üzerinde hafifçe gezdirilmesi, fermantasyon ve fırınlama gibi bir besinin işlenmesiyle ilgili çok sayıda farklı düzenek var. Verdiğim seminerde, doğa ve kültür arasındaki varsayılan karşıtlığı tamamen ortadan kaldırıp yiyecek işleme yöntemlerini daha fazla çeşitlendirerek çiğ ve pişmiş konusunu yeniden ele aldım. Sonuçta ortaya Lévi-Strauss’un önerdiğinden çok daha karmaşık bir karşıtlıklar tablosu ortaya çıktı ama onunkinden çok daha tutarlıydı.

Bence Lévi-Strauss bir noktada doğa ve kültür ayrımını tamamen metodolojik bir anlamda kullanarak çıkmaza girdi. Belki de daha genç olsaydı bütün bu mevzuyu yeniden ele almak istediğini söylemesinin açıklaması budur. Bu tür konuları biraz kendi aramızda tartışırdık. Mesela bir keresinde bana “İnsanlığın kuruluşuna dair mitlerin neredeyse tamamında insanların ihtiyaçlarını doğadan tedarik ettikleri, çalışmadan mutlu bir şekilde yaşadıkları doğa durumunu ifade eden bir altın çağ ile bir anda ortaya çıkan normların, sınırlamaların ve zorunlulukların alanı olarak kültür durumu arasında bir zıtlık bulunur. Bu süreklilikten süreksizliğe geçiştir” demişti. Ben de bunun durumu basitleştirmenin bir yolu olduğunu düşündüğümü ifade ettim. Çünkü örneğin Amazon’da mitler, bitki ve hayvan

<sup>7</sup>Lévi-Strauss, C., « Le Triangle culinaire », *L’Arc*. n. 26, 1965, pp. 19-29. (Lévi-Strauss, C., “Mutfak Üçgeni”, Çev. Şeyda Sevde Tunçbilek, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 12 (1), 1-20. <https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.0001>).

adları taşıyan ama insan gibi davranan varlıkların birbirleriyle insani ilişkiler sürdürdükleri tamamen kültürel bir ortamda geçen hikâyelerdir. Bitkiler ve hayvanlar yemek pişirirler, müzik yaparlar, bitki yetiştirirler ve buna benzer her türlü şeyi yaparlar. Dolayısıyla am anlamıyla bir kültür durumu söz konusudur. Bu durumda mit neyi ortaya koyar? Mit, aniden meydana gelen bir dönüşümün, bir felaketin bu bütünüyle kültürel olan varlıkları, adını taşıdıkları bitki ve hayvanların bugün bildiğimiz fiziksel özelliklerine büründürerek doğal varlıklara dönüştürdüğünü gösterir. Dolayısıyla mitler, türlere ayrılmanın (*spéciation*) anlatısıdır. Gerçekten de sürekli olandan süresizliğe doğru bir geçiş vardır, ancak bu, kültürel bir süreklilikten tür çeşitliliğinin süresizliğine doğru bir geçiştir. Bu tarz tartışmalarımız olurdu. Ama bu hususlarda çok temkinli davranırdım. Çünkü tekrar söylüyorum, çok geç bir tarihte bile ona duyduğum hayranlık hareket alanımı kısıtlıyordu. Ondan çok çekiniyordum.

Doğrusunu söylemek gerekirse totemizm konusunu hiçbir zaman tam anlamıyla konuşmadık. Bu konuda bence hem haklı hem haksızdı. Totemizm konusunda bir sabite aramakta haklıydı ve önerdiği sabite bana çok makul göründü yani doğada gözlemlenen ayırt edici farklılıkların, insan grupları arasındaki ayırt edici farklılıkların düşünülmesinde işe koşulması. Paradoksal olan ise bu analizin totemizm hakkındaki bilgilerin esas kaynağı olan Avustralya koşullarıyla örtüşmemesiydi. Bu bir paradoks çünkü Lévi-Strauss totemizmi Avustralya’nın kendine özgü kültürel evreninden çıkarmak istedi, ancak bunu yaparken onu daha genel bir sınıflandırma sistemine dahil ederek bir nevi sulandırdı ve bana kalırsa Avustralya’nın özgünlüğünü kaybetti.

**Çünkü Lévi-Strauss’ta totemik işlemci, tıpkı ensest yasağı gibi, doğa ve kültür alanına ait iki farklı fenomen grubunu birbirine bağlama işlevine karşılık geliyor...**

Evet, bir bakıma öyle. Bir sosyalleştirme yöntemi. Fakat ensest yasağı, doğal bir olgunun kültürle göre çok farklı şekillerde kontrol edilmesiyle totemizmde kontrol, doğal olguların gözlemlenmesinden esinlenen sınıflandırıcı düşünce tarafından sağlanır. Ben de başlangıçta animizmle karşılaştırırken totemizmi bu şekilde değerlendirmiş, Lévi-

Strauss’un tanımına sadık kalmıştım. *Doğa ve Kültürün Ötesinde*’de<sup>8</sup> açıkladığım gibi Tim Ingold bana bu konuda çok yerinde bir eleştiri getirdi. Bana Kanadalı bir meslektaşımın çok uzun süre önce okuduğum totemizm konulu bir makalesini hatırlattı.<sup>9</sup> Ben de dahil olmak üzere hiç kimse makaleye dikkat etmemişti. Tekrar okuduğumda haklı olduğunu anladım.

**Sonrasında esas karşıtlığın animizm ve totemizm arasında değil, animizm ve natüralizm arasında olduğunu öne sürdünüz.**

Evet, elbette animizm ve natüralizm. Ama bu da esas olarak etnografik deneyimime dayanıyordu. Çünkü sahada gözlemlediğim şey, yanımda getirdiğim zihinsel alet edevatın ters simetriği idi. Dolayısıyla ilk karşıtlık bu ikisi arasındaydı ama yeterli değildi. Bu karşıtlıkları, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlik biçimlerinin diğer tezahürleriyle zenginleştirmek gerekiyordu.

***Doğa ve Kültürün Ötesinde* kitabınızda teorik yaklaşımınızın bir bakıma yapısalcılığın yenilenmesi olduğunu öne sürdünüz. Eminim duymuşsunuzdur, bugün yaklaşımınızı tanımlamak için “ontolojik yapısalcılık” ifadesi kullanılıyor. Bu niteleme hakkında ne düşünüyorsunuz?**

Evet, bence de öyle. Aslında ontoloji derken kastım, ilgilendiğim olguların sosyal sınıflandırmaların işleyişine tanıklık ettiği gündelik toplumsal yaşamdan daha temel bir düzeyde yapılandıklarını ortaya koymaktır. Ve dolayısıyla “Dünyada ne var?”, “Dünyadaki bu şeyler birbirlerine nasıl benzer ve farklılaşır?”, “Neden bir yerde bir şey var ama başkası yok ya da burada olan şey neden başka bir yerde yok?” gibi sorulara yönelmesi anlamında ontolojik diye ifade ediyorum. Bu, Lévi-Strauss’un yapısalcılığınınkinden daha temel bir amaç, çünkü insanların toplumsal yaşamının ve insan olmayanlarla olan ilişkilerinin işleyişi ile ilgili. Yapısal antropoloji ise esas olarak kurumları inceler. Elbette ben de bu ilişkilerin nasıl işlediğini incelerken kurumlarla ilgileniyorum, ama aslında bir kuruma

<sup>8</sup>Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, 2005. (Descola, P., *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013).

<sup>9</sup>Racine, L., « Du modèle analogique dans l’analyse des représentations magico-religieuses », *L’Homme*, vol. 29, n. 109, 1989, pp. 5-25.



nazaran çok daha zor tanımlanabilen bir şey üzerinde çalışıyorum: belirli bir topluluğun dünyada var olma biçimini anlamaya çalışmak için toplanan ve yeniden oluşturulan entelektüel ve ritüel yaşamın unsurları.

**Pek çok yerde “XX. yüzyıl, antropolojide Lévi-Strauss’un yüzyılı olarak kalacak.” şeklinde açıklamada bulundunuz. XXI. yüzyıl hakkında ne düşünüyorsunuz? Sizce Lévi-Strauss bugünkü güncelliğini neye borçlu?**

Bugün yapısalcılık sonrasında söz ediliyor. Hâlbuki pek çok kişi yapısalcılığın ne olduğunu bile bilmiyor. Bilmediğimiz bir şeyi aşamayız. Çoğunlukla yapısalcılık sonrası denildiğinde kast edilen şey, tam olarak ne olduğu bilinmeyen bir şeyi aşmaktır, yani yapısalcılığın ne olabileceği ile ilgili temel değerlendirme hataları yapmaktır: onu bir idealizm olarak görmek, olgulara birtakım kategoriler dayatmak şeklinde ele almak gibi yapısalcılıkla hiç alakası olmayan şeyler...

XIX. yüzyılda esas olarak karşılaştırma üzerine kurulu bir girişim olarak antropolojik çalışmayı yapısalcı bir yöntemle yürütmekten yani Lévi-Strauss’un “dönüşüm grubu” (*groupe de transformation*) olarak adlandırdığı şeylerin içindeki farklılıklar sistemini anlamaya çalışmaktan başka bir yol göremiyorum. İçindeki olguların ayırt edici özellikleriyle kendi aralarında ve diğerleriyle karşıtlık ilişkileri oluşturduğu bir grup bu. Lévi-Strauss, bunu mitler ve akrabalık sistemleriyle ilgili ustalıkla ortaya koydu, ben de ontolojiler konusunda aynı şeyi yaptım. Bana göre karşılaştırmanın bundan başka bir yolu yok. Ya da antropoloji karşılaştırma üzerine kurulu bir girişim değil diyelim, o zaman da ne işe yarar hiç bilmiyorum. Tamamen betimleyici olamaz, çünkü o zaman antropoloji değil etnografya olur. Ama antropolojinin entelektüel projesini yani insanların kolektif yaşamlarına yön veren formel örgütlenme mantığını anlamaya çalışma meselesini ciddiye alıyorsak olguları karşılaştırmanın tek yolu yapısal yöntemdir, yani varsayımsal-tümdengelimsel bir şekilde toplumsal yaşamın belirli özellikleri hakkında hipotezler oluşturmak ve ardından olguların dönüşüm gruplarının içinde bu hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadıklarını incelemek. Bu yöntem, sıradan karşılaştırmadan yani uzun yıllardır yapılagelenden bütünüyle farklıdır. İngiliz işlevselci ekolü bu sıradan karşılaştırmaların mükemmel bir örneğini sunar ki Leach buna

“kelebek koleksiyonculuğu” diyor. Her şeyi altüst edecek entelektüel, epistemolojik veya bilimsel keşifler yapılmadıkça, yapısal antropolojinin önerdiği karşılaştırma yöntemi dışında bir yolun olduğunu düşünmüyorum. Bununla birlikte bugün sadece Fransa’da değil pek çok farklı ülkede yapısalcılığın karşılaştırma yöntemini benimsemiş genç araştırmacıların olduğunu görmekten memnuniyet duyuyorum...

**İzin verirseniz başka bir ilham kaynağınıza geçmek istiyorum. Bir sosyolog olarak ayrıca dikkatimi çeken bir konu bu. Bir söyleşinizde şu cümleyi kuruyorsunuz: “Maruz kaldığım etkiler hesaba katıldığında, Lévi-Strauss kadar Foucault ve Bourdieu’nün de çocuğu sayılırım.”<sup>10</sup> Sanıyorum Fransa’da Pierre Bourdieu’den etkilendiğini ifade eden nadir antropologlardan birisiniz.**

Aslında Fransa’da başka antropologlar da var ama onlar yapısalcı değil.

**Bu etkinin mahiyetini ve ontolojik şemaların Bourdieu’nün teorize ettiği biçimiyle *habitus* kavramından nasıl farklılaştığını açıklayabilir misiniz?**

Esas olarak Bourdieu’nün pratik teorisinden etkilendim diyebilirim, yani *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak* eseri.<sup>11</sup> Tam olarak hatırlamıyorum, 1972 yılında sanırım yayımlanır yayımlanmaz okumuş ve büyülenmiştim. Kendi kendime “İşte yapılması gereken şey bu” dedim. Ama paradoksal şekilde Bourdieu’nün kendisi bu yönde ilerlemeyi tercih etmedi. Başka bir yöne, alan teorisine yöneldi, ki bu bana daha az ilginç geldi çünkü belirgin biçimde toplum merkezli ve hâliyle neo-Marksistti. Pratik teorisi kadar özgün değildi. Bourdieu pratik teorisinde davranışlarımızı yapılandıran örtük şemalara odaklanır: Bir şeyi, onu yaptığımızın bilincinde olmadan yapmamıza neden olan şey nedir? Bizi harekete geçiren, şu ya da bu modele göre davranmaya, şu ya da bu şekilde düşünmeye iten şey nedir? Kitabı çok ilginç buldum çünkü Marksizmin oldum olası ele almakta zorlandığı bir şeye cevap veriyordu: İdeolojiler teorisi. Bourdieu’nünkü, bir bakıma, özellikle Althusser’in

<sup>10</sup>Descola, P., *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 112.

<sup>11</sup>Bourdieu, P., *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Paris, Éditions de Seuil, 1972. (Bourdieu, P., *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak – Kabilîye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019)



ideoloji teorisine verdiği yanıtla karşılaştırıldığında, farklı yönde atılmış bir adımdı. Bu bana çok enteresan geldi.

Bourdieu’ye göre habitus, bilincinde olmadığımız ancak tarihsel olarak şekillenmiş, yani belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamla bağlantılı olan eylemlerin ve düşünce biçimlerinin sistematikleşmesidir. Ontolojilerde beni ilgilendiren şey ise habitusları ortaya çıkaran üretken mekanizmaları anlamaktı. Bana göre habituslar, belirli bir ontolojinin pratiği tarafından dönüştürülmüş, tarihsel olarak yerelleşmiş, özelleşmiş biçimlerdir. Benim analogist ontoloji olarak adlandırdığım şeyi incelersek Çin ve Antik Yunan arasında birbirinden olağanüstü farklı biçimler aldığını görürüz ve sanki tamamen heterojen dünyalarla karşı karşıya olduğumuz hissine kapılırız. Ama analogizmin genel ilkesi olan farklı varlık türlerini (*multiplicité*) ilişkilendirme, her iki durumda da mevcuttur, ancak birbirinden farklı tikel ontolojilere ve elbette farklı habituslara yol açar.

## II. Bölüm: Ontolojilerin Hibritleşmesi ve Natüralizmden Çıkış

**2005 yılında *Doğa ve Kültür’ün Ötesinde*’nin yayımlanmasından beri, farklı ontolojilerin bir arada bulunduğu hibrit modellerin varlığı tartışma konusu. Bu konuyla ilgili olarak Orta ve Güney Asya’da uzun bir geçmişe sahip olan Türk toplumları hakkında bir soru sormak istiyorum. Bu toplumları incelediğimizde sizin analogist toplumların ayırt edici özelliği olarak gösterdiğiniz döngüsel zaman algısına sahip olduklarını görüyoruz. Ama aynı zamanda özellikle yırtıcı kuşların adlarını taşıyan totemik klanlara ayrılma ve bozkurt gibi belli başlı hayvanlarla özdeşleşme durumları da bu halklar arasında oldukça yaygın. Farklı kozmolojilere ait farklı unsurların biraradalığını ontolojik şemalar açısından nasıl yorumlayabiliriz?**

Bu tür sorulara verilebilecek tek yanıt ampirik, etnografik araştırmadır, yani her bir vaka için nasıl işlediğine bakmak gerekir. *Les formes du visible*<sup>12</sup> kitabımda Kanada’nın kuzeybatı kıyısındaki Çimmesyanlardaki totemizm ve animizm kombinasyonu hakkında bu tür bir inceleme yaptım. Bence sizin bahsettiğiniz vakalarda da yapılabilir.

<sup>12</sup>Descola, P. *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.



Asya özellikle de analogizm ve animizm arasında birçok hibrit formlar barındırması bakımından genel olarak çok ilginçtir. Özellikle Moğolistan’dan Güneydoğu Asya’ya kadar uzanan bir bölgeyi düşünüyorum. Aynı zamanda Sibiry’a’nın bir bölümünden Türk dünyasına uzanan bölgede sizin de bahsettiğiniz analogizm ve totemizm kombinasyonları görülüyor. Ama bunu göstermenin tek yolu her vakayı kendi içinde ele almaktır.

Bunu derslerimde, Güney Amerika’nın iyi bildiğim bölgeleri hakkında yaptım. Örneğin, Kolombiya ve Venezuela sınırındaki kurak bir bölge olan Guajira’da yaşayan ve çobanlıkla uğraşan Wayuular Güney Amerika’nın alçak bölge halkları arasında büyük bir istisna teşkil ediyorlar. Derslerimde Wayuuların hem animist hem de totemist olduklarını göstermeye çalıştım. Yine kitaplaştırılmamış derslerimde Brezilya’daki Bororolar için de aynı şeyi yapmayı denedim. Hibritleşmeyi incelemek için ayrıntılara inmek gerekir. Örneğin totemizm meselesinde, hayvan türleriyle ilişkili totem gruplarının üyeleri belirli niteliklere sahip midir? Bu nitelikler aktarılabilir mi, aktarılabilirse kime ve ne şekilde? Yoksa bu, sadece sınıflandırıcı bir totemizm midir? Çünkü ontolojik bir rejim olarak değil, yalnızca bir sınıflandırma aracı olarak işlev gören Lévi-Straussçu bir totemizm türü de söz konusu olabilir. Dolayısıyla, bu soruları yanıtlamaya yardımcı olan şey gerçekten de etnografik ayrıntılardır.

**Şimdi yöntemle ilgili bir soru sormak istiyorum. Örneğin günümüze ulaşan en eski yazılı anlatıyı, Uruk Kralı’nın dünyada ebedi bir iz bırakmak için sedir ağaçlarını kestiği ve ormanın koruyucusu Humbaba’yı öldürdüğü Gılgamış Destanı’nı ele alalım. Destanın pek çok unsuru natüralist ontolojiyi çağırıştırıyor. Bununla birlikte Gılgamış’ın yoldaşı Enkidu’nun tıpkı animist mitlerde anlatıldığı şekilde öncelikle vahşi hayvanlarla aynı içselliği paylaştığını ve daha sonra kıyafetler giyip kadınlarla cinsel ilişkiye girerek insan olmayanların dünyasıyla bütün iletişimini kaybettiğini görüyoruz. Dikkate alınması gereken bu tür faktörlerin sayısı göz önüne alındığında, baskın ontolojinin hangisi olduğunu belirlemeye nereden başlamalıyız?**

Mezopotamya konusunda uzman olmadığım için buna tam olarak cevap veremem ama sistemin detaylarını incelemek gerekir. Mezopotamya konusunda önde gelen uzman arkadaşlarım var. Bunlardan özellikle Jean-Jacques Glassner ile çok konuşuyoruz. Ne tür

bir ontoloji olduğunu ben de onu okuyarak anlamaya çalışıyorum. Bence bahsettiğimiz coğrafyada o dönem için baskın şema analogizmdi. Bununla birlikte Enkidu’nun sedir ormanının tahrip edilmesinde Gılgamış’a eşlik ettiğini görüyoruz. Bunu belki de natüralist bir tutumdan ziyade, bir düşmana karşı kazanılan zaferi karakterize eden, epik edebiyatın tarih ötesi bir laytmotifi olarak görmeliyiz: Zaferin eksiksiz olması için, düşmanın yaşam ortamı ve ekinleri tahrip edilmeli, tahıl ambarları yakılmalı, tarım arazilerine tuz saçılmalıdır vb...

Bugün beni asıl ilgilendiren şey, sahip oldukları bilgi birikimini ve benim önerdiğim kategorileri kullanarak modelin işe yarayıp yaramadığını anlamaya çalışan Orta Çağ uzmanları, Antik Yunan tarihçileri ya da Sinologlar gibi uzmanlarla tartışmak. Çoğu zaman model fena işlemiyor. Ama *Doğa ve Kültürün Ötesinde* yayımlanalı daha yirmi yıl oldu. Yaratabileceği etkilerle karşılaştırıldığında kısa bir süre diye düşünüyorum. İngilizceye daha sonra çevrildi. Dolayısıyla farklı kültürel alanlarda uzmanlaşmış araştırmacıların çalışmalarında önerdiğim kategorilerin yerindeliği konusundaki yankıları daha yeni yeni ölçmeye başlıyoruz. Çünkü aslında benim önerdiğim türden büyük teorik modeller, keşifsel (*heuristique*) modellerdir. Bunlar, daha önce dikkate alınmayan kriterlere, yani insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizlik kriterlerine dayandıkları için, daha önce fark edilmeyen benzerlikleri ve farklılıkları dikkate almayı sağlar. Yine de bu, bütün kapıları açacak bir anahtar değil. Ontolojiler birer arketip değil. Tam da bu sebeple yapısal. Tekrar ifade etmek gerekirse burada bir dönüşüm grubu söz konusu.

**Bildiğiniz gibi, Türkiye’de M.Ö. XX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen “Göbeklitepe” adlı bir arkeolojik sit alanı bulunuyor. Göbeklitepe, tarım veya hayvancılık izlerinin bulunmaması bakımından alışılmadık bir neolitik yerleşim yeri. Bu nedenle avcı-toplayıcı gruplar tarafından ritüel alanı olarak kullanılan kutsal bir mekân olarak yorumlanıyor. Göbeklitepe’nin en ilginç özelliklerinden biri, T şeklinde insan figürlü sütunların yanı sıra, her zaman erkek ve saldırgan bir duruş sergileyen hayvan figürleri. Bu figürlerin anlamları bugün tartışmalı. Ancak, bu coğrafyada yaşayan hayvan türlerinin bir araya geldiği sahneler, hayvanların kendilerinin de merkezde gerçekleşen ritüeli takip ettiklerini hatta**

**bu ritüelde bir rol üstlendiklerini düşünüyor. Arkeoloji alanındaki gelişmeler sayesinde başka ontolojilerin varlığını keşfetmenin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz? Ontolojilerin tarihselliğini, örneğin 17. yüzyılda Batı’da analogizmden natüralizme geçişi kabul edersek, dört ana ontolojiden<sup>13</sup> önce başka ontolojilerin var olduğunu hayal etmek mümkün mü?**

Dünyayı şekillendirmenin dört farklı yolunu evrimsel bir bakış açısından spekülative bir şekilde ele alırsak, büyük olasılıkla totemizm ve animizmin iki temel, ilksel ontoloji olduğunu, totemizm zaman içinde çok daha istikrarlı olmakla birlikte bu ikisinin bazı durumlarda kombinasyonlar oluşturabileceklerini söyleyebilirim. Analogizm ise animizmin bir dönüşümüdür. Bu konuyu Avrupa’daki Paleolitik dönem mağara resimleri üzerinden ele aldım. Bana göre bu resimler totemist bir ontolojiye işaret ediyor. Ancak bunu kanıtlamak çok zor. Bu nedenle Göbeklitepe gibi yerler özellikle ilgi çekici, çünkü buradaki figürler bir duvar resminden çok daha karmaşık. Belli ki burası büyük insan kitlelerini bir araya getiren ama insanların yaşamadığı bir ritüel merkeziydi. Gerçi insanların yerleşim alanlarının da çok uzaklarda olmadığını artık biliyoruz.

Avustralya bu soruyu analogi yoluyla düşünmek için iyi bir etnografik temel sunar. Çünkü Avustralya’daki “çoğaltma ayinleri” (*rites de multiplication*) temelde totemlerin etkinleştirilmesine karşılık gelir ve totemlerin kontrol ettiği kaynakların, özellikle de av hayvanlarının çoğaltılmasını sağlar. Dolayısıyla Göbeklitepe gibi tarım öncesi toplumlarda izini bulduğumuz bu türden ritüel aygıtların olması son derece anlaşılabilir bir durum. Ama ne yazık ki bu tür akıl yürütmeler spekülative kalmaya mahkûm. Bu yüzden arkeolog olmaktansa antropolog olmayı yeğlerim, çünkü insanlar yerine maddi kalıntılar hakkında

<sup>13</sup>Philippe Descola’nın teorik modeli tarihin farklı dönemlerinde ve dünyanın farklı coğrafyalarında hâkim konumda bulunan dört farklı ontoloji üzerine kuruludur. Her bir ontoloji dünyayı tasvir etmenin, biçimlendirmenin, insanlar ve insan olmayanlar arasındaki ilişkileri düşünmenin farklı bir yolunu ifade eder. İçsellik (yönelimsellik) ve bedensellik (fiziksellik) ayırımına dayanan bu tipolojide, **natüralist** ontoloji insanlar ve insan olmayanlar arasında içsellik anlamında süreksizlik, bedensellik anlamında süreklilik olduğunu öne sürer. Natüralizmin ters simetriği olan **animizm** ise insanların ve insan olmayanların aynı içselliği paylaştıklarını, farklı fiziksel özelliklerle birbirlerinden ayırdıklarını varsayar. **Totemizmde** belirli insan grupları ile belirli bitki ve hayvan türleri arasında hem içsel hem bedensel anlamda bir süreklilik söz konusudur. **Analojist** ontolojide ise insanlar ve insan olmayanlar arasında hem içsel hem de bedensel anlamda süreksizlik söz konusu olmasına rağmen belirli varlık grupları analogiler yoluyla birbirleriyle ilişkilendirilirler. -çev. notu.

konusmak son derece yıldırıcı. Pek çok arkeolog arkadaşım var, aramızda birçok şeyi tartışıyoruz. Ama hiçbir zaman hipotezlerimizi doğrulama imkânımızın olmaması sinir bozucu.

**Önerdiğiniz modele geri dönersek insanlar ve insan olmayanlar arasındaki süreklilik ve süreksizliklerden yola çıkarak dünyayı tasarlayanın dört farklı yolunu, dört farklı ontolojiyi ortaya koydunuz. Bir yandan bu dördü arasından hangisinin daha doğru ya da daha adil olduğunu söyleyemeyeceğimizi ifade ediyorsunuz.**

Doğru. Bu, dönüşüm grubunun yapısal ilkesine aykırı olurdu, zira bu dört ontoloji bir dönüşüm grubu oluşturuyor.

**Öte yandan natüralizmin yayılması ve gezegenin yıkımı arasındaki organik bağı göstermekten hiç vazgeçmediniz. Bu durumda natüralizm aslında aralarındaki en acımasız hatta en suçlusunu değil mi?**

En yıkıcı olduğu şüphesiz. Son yıllarda, özellikle natüralizm eleştirisi konusunda politik alanda daha doğrudan yer almaya başladım. Çünkü bana göre natüralizm, kapitalizmin gelişiminin çok önemli koşullarından biri, hatta belki de en önemlisi. İnsan olmayanları, bağıllık duygusu duymaksızın kâr getirebilecek şeyler ve kaynaklar olarak görmek, gezegeni korumak zorunda hissetmeksizin kaynakların sınırsız sömürsünü mümkün kılmanın yoludur. Bu insanlık tarihinde son derece yeni bir şey. Dolayısıyla elbette gezegenin yok edilışinden natüralizm sorumludur.

Bununla birlikte natüralizmin pozitif bilimlerin gelişmesini mümkün kıldığının da farkındayım. Öyle görünmesem de neredeyse bir bilimci sayılırım. Astrofiziğe, fiziğe ve kimyaya yani dünyanın fiziksel işleyişini anlama kapasitesine büyük hayranlık duyuyorum. Bunu natüralizmin hesabına yazabiliriz. Natüralizmin bu karmaşıklığı ve muğlaklığı bilim insanı olarak beni bir ontolojinin ahlaki açıdan diğerinden üstün olduğunu söylemekten alıkoyuyor. Ne var ki natüralizmin siyasi, ekonomik ve özellikle ekolojik etkilerinin felaket olduğunu göz ardı edemeyiz. Bu nedenle, bir entelektüel ve sosyal bilimci olarak bizim sorumluluğumuz, bunların neden felaket olduğunu ve bunları nasıl aşabileceğimizi göstermeye çalışmaktır.



**XVII. yüzyıldan beri Batı dünyasının kendine özgü ontolojisi olan natüralizmin yaşadığımız ekolojik krizde oynadığı role ve natüralizmi aşma aciliyetine işaret ettiniz. Pierre Charbonnier ise ekolojik krizlerin sebepleri hakkında sizinle bütünüyle hemfikir olmakla birlikte, natüralizmin epistemik ve ontolojik koordinatlarını bir kenara bırakmaktansa “çıkılmazdan kurtulabilmek için onu sınırlarına kadar zorlamayı” öneriyor.<sup>14</sup> Bu öneriyle ilgili ne düşünüyorsunuz? Natüralist ontolojiyi tamamen parçalamadan yeniden şekillendirmek mümkün mü?**

Evet bu konuda anlaşıyor. Bence natüralizmden çıkmak için natüralist devrimin nasıl ortaya çıktığını dikkate almak gerekiyor. Bu devrim iki şey üzerine kurulu: bir taraftan insan olmayanların özneliğinin dışına atılması (*désubjectivation*), öte yandan bireycilik ile insanların hiperözneleşmesi (*hypersubjectivation*). Bu durumda natüralizmden çıkmanın yolu insan olmayanları yeniden özneleştirmek (*resubjectiver*) ve insanlara atfedilen özneliği reddetmek (*désubjectiver*) olabilir. Her iki durumda da çok zor bir işlem den söz ediyoruz ama bunu başarmanın yolları hakkında düşünebiliriz. İnsan olmayanları yeniden özneleştirmek için çok ilginç bir yol var: yaşam alanlarına (*milieux de vie*) tüzel kişilik kazandırmak. Elbette tüzel kişiliğin niyetler, arzular veya planlar atfedilebilecek bir kişi anlamında kişi olmadığını biliyorum. Bununla birlikte bu durum, insanlar ve ahlaki kişilikler olarak yaşam alanları arasındaki ilişkiyi dönüştürüyor. İnsan olmayanları yeniden özneleştirmenin yollarından biri bu.

İnsanları özne olmaktan çıkarmaya gelince, bu elbette çok zor. Ancak modern öncesi toplumlar, insanların kendilerini gerçekleştirirken bunu bir yüceltme vasıtası olarak görmemeleri için her türlü mekanizmayı geliştirmişlerdi. Mesela bu toplumlardaki çokyönlülüğü yani insanların her türlü işi yapabilmelerini düşünüyorum. Bu toplumlarda uzmanlar yoktu. Maddi yaşam için gerekli tüm işler erkekler ve kadınlar tarafından yapılabilirdi, zira cinsiyetlere bağlı bir iş bölümü vardı ancak teknik iş bölümü yoktu. Bu sayede bir bakıma herkes kendi imkânları ölçüsünde toplumsal hayata katılabiliyordu ve böylece her şey, dünyayı ve doğayı ele geçirip dönüştürmeye muktedir kadir-i mutlak bir bireye

<sup>14</sup>Charbonnier, Pierre. « Le naturalisme a-t-il un avenir ? », Philippe Descola (dir. par Grégory Delaplace et Salvatore d’Onofrio), Paris, Les Cahiers de l’Herne, pp. 132-135.



indirgenemiyordu. Bu neden bu kadar önemli? Çünkü hem günümüzdeki otokton halklarda ama aynı zamanda endüstriyel ülkelerdeki alternatif bölgelerde, örneğin Fransa’da ZAD<sup>15</sup> olarak adlandırdığımız tecrübeler, insan olmayanlarla kurulan ilişkilerde kolektif eylem biçimlerine geri dönmenin yollarının mümkün olduğunu gösteriyor. ZAD’daki insanlar bunu günden güne tecrübe ediyorlar. Elbette bunlar antropolojik çalışmalardan haberdar kültürlü kimseler ama belirli reçeteleri tıpatıp uygulamaya çalışmıyorlar. Birbirleriyle bağ kurmanın, bir yaşam alanına bağlanmanın, insanlarla bağ kurmanın kapitalizmin icat ettiklerinden daha farklı yollarını yeniden keşfediyorlar. Bu nedenle, bu deneyimleri çok ilginç buluyorum. Çünkü insan olmayanlarla birlikte yaşamının farklı biçimlerini hayal etmek için entelektüel düşünciyi harekete geçiriyorlar.

**İzninizle *Hüzünlü Dönenceler*’de yer alan meşhur bir cümleyle söyleşiyi bitirmek istiyorum. Claude Lévi-Strauss 1955’te “Dünya insan olmadan başladı ve insansız sona erecek”<sup>16</sup> yazmıştı. Günümüzde olup bitenleri düşündüğünüzde Lévi-Strauss’un bu cümlesini nasıl yorumluyorsunuz?**

Son derece sağduyulu bir cümle bu. İnsanlığın yok oluşuna hazırlıklı olmalıyız. Bence çoğu insan bunun farkında değil. İnsanlığın yok oluşu -ki kaçınılmazdır- *yeryüzünde ilginç bir parantezi* kapatacak çünkü insanlar şiir, müzik, figüratif sanat ve matematik gibi hari-kulade şeyler yarattılar. Dolayısıyla bir gün tüm bu şeylerin ve bunları takdir edebilecek insanların yok olması büyük bir kayıp olacak. Ama beni asıl endişelendiren şey yaşamın kaybı. En azından şu an bildiğimiz kadarıyla Dünya, üzerinde yaşamın mümkün olduğu tek yer. Belki başka gezegenler de vardır, ancak şu ana kadar kesin olarak bilmiyoruz. Şayet insanlık kendi yok oluşuyla birlikte yeryüzündeki yaşamı da ortadan kaldırmayı başarırsa işte o zaman bu, mutlak bir dram olacak.

**Türkçeye çeviren: Şeyda Sevde Tunçbilek**

<sup>15</sup>Zone à défendre (Savunulan Bölge-ZAD). 2009 yılında Fransa’nın Notre-Dame-des-Landes bölgesindeki eylemlerin ardından Fransa ve Belçika’da kurulmaya başlanan ve günümüzde sayıları elliye bulan alternatif yaşam bölgeleri. -çev.notu.

<sup>16</sup>Lévi-Strauss, 1955, p. 495.





---

|                       |                                                                  |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------|
| Hakem Değerlendirmesi | Dış bağımsız.                                                    |
| Çıkar Çatışması       | Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.                            |
| Finansal Destek       | Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. |

---

|                      |                                                                        |
|----------------------|------------------------------------------------------------------------|
| Peer Review          | Externally peer-reviewed.                                              |
| Conflict of Interest | The author has no conflict of interest to declare.                     |
| Grant Support        | The author declared that this study has received no financial support. |

---

|                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|-----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Yazar Bilgileri | <b>Şeyda Sevde Tunçbilek (Arş. Gör.)</b>                                                                                                                                                                                                                                                                             |
| Author Details  | <sup>1</sup> İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye<br> 0000-0002-7112-5156  sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr |

---

