

# Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri

Ezgi Ece ÇELİK<sup>1</sup>



<sup>1</sup> 1 Assoc. Prof. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy,  
(ORCID ID:0000-0003-3505-2620)

## Özet

İnsana ve dünyaya dair bildik çerçevelerin sarsıldığı kriz dönemleri daha önce yaşanmış olsa da çağımızda farklı olan, teknolojik ürünlerin canlılığın yerine ikame edilmeye çalışıldığı bir değişim sürecinin eşliğinde oluşumuz. Bu durumun yol açtığı toplumsal ve ekolojik kriz halleri, insanı tekrar canlılık ağında bir canlı olarak yorumlamanın gerekliliğini gösteriyor. Antroposen “insan çağı”nda insanın yol açtığı yıkımı vurgularken, insanı başka türlü kurmaya kapı aralıyor. Bu doğrultuda, maddeyi ve tini, doğayı ve kültürü karşıtlar olarak değil birbirine katılan ve birbirini dönüştüren unsurlar olarak yorumlayan Braidotti, Haraway, Plumwood, Latour, Whitehead gibi düşünürlerin yaklaşımlarına değinerek, yeni-materyalizm güzergâhıyla kesişen bir Ekolojik İnsan Bilimlerini tartışmaya açmak bu çalışmanın ana hattını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ekolojik İnsan Bilimleri, bilim, doğa, kültür, yeni-materyalizm.

# The Continuity of Nature-Culture and Ecological Humanities

## Abstract

Although there were crises about the ideas of “human” and the ideas of “world” have been experienced many times before, we are on the edge of a transformation in our age in which vitality is tried to be substituted by technological products. The social and ecological crises emerged by this transformation, show the necessity of reinterpreting the human as a living being in the web of vitality. While emphasizing the destruction caused by humans in the Anthropocene “human age”, it also opens a road to reconstruct human in a different way. In this direction, the main purpose of this study is to open a discussion of the Ecological Humanities that intersect with the path of neo-materialism by referring to the approaches of thinkers such as Braidotti, Haraway, Plumwood, Latour, Whitehead, who interpret matter and mind, nature and culture not as opposites but as transformative factors of each other.

**Keywords:** Ecological Humanities, science, nature, culture, neo-materialism.

---

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Ezgi Ece ÇELİK Assoc. Prof. Dr. Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy
E-mail / E-posta	ezgi.celik@deu.edu.tr
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	March 17, 2022/ 17 Mart 2022
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	April 21, 2022/ 21 Nisan 2022
To Cite This Article / Kaynak Göster	ÇELİK, E. E. (2022). Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 15, 9-26.

---

## Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri'

### Giriş

Çöküşe, ölüme ve sonlara dair uyarıların yankılandığı bir dönemdeyiz. Yaklaşık iki yüzyıldır Tanrı'nın ölümü, insanın ölümü, öznenin ölümü ve aşkın tasarımların çöküşü vurgulanıyor. Kendini merkezî egemen güç olarak konumlandıran insanın tüketmeye ve yoketmeye yönelik eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan toplumsal ve ekolojik kriz halleri, eylem alanında tükenişe ve adaletsizliğe karşı direnişi görünür kılarken, felsefe alanında farklı insan tasarımlarını, insana ve dünyaya dair yeni anlatıları tartışmaya açıyor. Hiyerarşik düalitelere, tek tip merkez-çevre ilişkileneşine karşı farklı tasarımlar geliştirmeye kapı aralayan disiplinler-arası çalışmalar bireylerarası bağ(ım)lılık, yoldaşlık, transversal ilişkisellik, bağlantısallık gibi kavramları odağa alarak tartışmayı sürdürüyor. İnsanlar ve insan-olmayanlar arasındaki bağlantılara dikkat çeken bu kavramlar, pozitivist bir ekoloji bilgisiyle değil, disiplinler-arası bir bakış açısıyla yorumlandığında yeni-materyalist yaklaşımlarla kesişen bir düşünce alanını açıyor. 1990'larda yeni-materyalizm ifadesini öne süren düşünürler arasında yer alan Rosi Braidotti'ye göre bugün materyalizmi düşünmek, yaşam-bilimlerini, biyo-genetiği, nano-teknolojiyi takip etmeyi zorunlu kılıyor. Yaşamın teknolojiyle dönüştürüldüğü bu çağda geliştirilen yeni materyaller ve teknolojilerden haberdar olmadan etik ve politik ayrımlar yapabilmek zorlaşıyor. Bu bakımdan yeni-materyalizm, bedenlenmiş özneleşme biçimlerine, doğaya ve tekno-bilimsel gelişmelere dair farkındalıkla maddeye dönüş olarak yorumlanabilir. Maddeyi tekno-bilimsel gelişmeler ve çağın koşullarıyla bağlantılı düşünmeye yönelik bu girişim, ekosistemlerin işleyişine dair çalışmalarla güçlü bir temas halindedir.

Foucault, Deleuze ve Guattari'nin etkisiyle Spinoza ve Nietzsche'den ilham alan, insan-merkezci olmayan bir yeni-materyalizm hattının oluştuğunu belirten Braidotti, özellikle göçebe ve insan sonrası mefhumları ile monizmi temele alan güncel felsefe tartışmalarına katkısıyla tanınır. Post-yapısalcı felsefenin etkisi net olarak görülebilen bu tartışma alanında, kültür-doğa, ruh-beden, medeni-ilkel, aşkın-içkin, sonsuz-sonlu, eril-dişil gibi karşıtlardaki hiyerarşik yapıyı yıkarak doğayı, bedeni, sonluluğu, içkinliği başka türlü düşünme çabası hakimdir. Braidotti'nin özellikle insan-merkezciliğe ve hümanizme yönelik eleştirileri üzerine kurduğu Eleştirel İnsan Sonrası kuramı (eleştirel posthümanizm), bu alanda epey etkili olsa da teknoloji dolayımıyla değişen yaşam biçimlerine ve insan tasarımlarına dair İnsan Sonrası

(Posthuman) adıyla anılan tek kuram değildir; hümanizmi -post, -trans ön ekleriyle yeniden yorumlayan posthümanizm, transhümanizm gibi farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Fakat teknoloji dolayımındaki özneleşme biçimlerini göz önünde bulunduran eleştirel insan sonrası kuramını, alandaki diğer yaklaşımlardan ayıran özellik, tekno-bilimsel gelişmeleri, feminist ve yeni-materyalist bağlamda tartışmaya dahil ederek, yaşam mefhumunu insan-olmayanlara doğru genişleten bir etik ve politik dönüşüm olanağına dikkat çekmesidir. Öyle ki Braidotti'ye göre, insan olmaya dair ölçütlere karşı verilen cinsiyetçilik ve ırkçılık karşıtı mücadelelere, insan-olmayanlara ilişkin politikaların eklenmesi gerekmektedir. Bu bakımdan özellikle feminist felsefenin yeni-materyalizm olarak okunabilecek yorumlarında dikkat çeken, insan-merkezciliği aşan bir vitalist bağlantısallığın vurgulanmasıdır.

Aklın, ruhun ve bilincin, madde ve beden karşısında egemen güçler olarak konumlandırıldığı yüzyıllar boyunca gelişen insan-merkezciliğe karşı Braidotti, göçebe özne vurgusuyla bedeni, çok işlevli ve karmaşık; hareketin, enerjinin, etkinin, arzuların ve hayallerin dönüştürücüsü olarak kavramaya yönelir. Bu yaklaşıma göre, göçebe özne, farklı iktidar ve arzu düzeyleri arasındaki, yani kapana kısılma ile güçlenme arasındaki sürekli değişimlerden ve müzâkerelerden oluşan bir süreçtir. Göçebelik, birlik görüntüsüne sahip şeylerin çokkatmanlı bağlantısallığına işaret eder. Bu monistik ontoloji içinde özne oluş süreci, kurucu, ilksel, yaşamsal ve kökensel bir oluş arzusu (conatus) tarafından sürdürülmektedir (Braidotti, 2019, s.23). “Deleuze’le birlikte tekrar okuduğum Spinoza sayesinde monistik bir ontolojiye yönelerek, oluş süreçlerinin nihaî sonucunun önünü kapatmadan da, zeki ve kendi kendini örgütleyen maddeye odaklanan bir bedensel materyalizmi savunabildim” diyen Braidotti'ye (2019, s.31) göre, göçebe öznellik, eylemlerin dayanağı olan referans çerçevelerinin, alışkın olunan normatif görüngüden çıkarak sürecin ve bağlantısallığın dolayımında oluşturulmasıdır. Ne var ki, oluşa ve bağlantısallığa açık göçebe özneleşme, teknolojinin aracılık ettiği dünyamızda meydana gelen değişimler karşısında, coşkunluk ile anksiyete halleri arasında gidip gelmektedir (2019, s.41). Bu bakımdan, Braidotti, teknoloji dolayımındaki çağdaş tercihler ve yaşam biçimleri göz önüne alındığında, İnsan Sonrası'nın, şimdinin eğilimleriyle en uyumlu kitabı olduğunu belirtir.

İnsan Sonrası'nda aşılmaya çalışılan hümanizmin insanı, teknolojinin yeniden-doğuş ustalarından olan Da Vinci'nin Vitruvius adamında karşılık bulur. Erkek-insanı temele alan hümanizm, belli bir insan oluş –ussal oluş, bilimsel oluş, beyaz oluş, erkek oluş– kipini insana dair genel ölçütler olarak dayatır. Bu baskı ve dayatmadan dolayı, kadın-insan, siyah-insan gibi

farklı insan olma biçimleri uzun süre aşağılanmış, yok sayılmış ve 'gelişmiş' beyaz erkek insanın gölgesinde yaşamını sürdürmüştür. İnsan-olmayan canlılar ise hümanizmin insan vurgusu bakımından zaten odağa alınmamıştır. Pek çok farklı alanda adalet problemi olarak karşımızda beliren, bu dışlayıcı insan tasarımının sonuçlarıdır. Bu problemden hareketle, eleştirel hümanizm sonrası, yaşam mefhumunu insan-olmayana ve zoeye doğru genişletme çabasıdır. Bu bakımdan, yaşamın politik, zeki ve söylemsel yanıyla, antroposla ilişkilendirilen bios yerine, Batı felsefesi tarihinde egemen aklın denetiminden bağımsız canlılığa işaret eden zoe tercih edilir. Böylelikle, antropos/bios hiyerarşisine karşı zoe ile doğa-kültür sürekliliği görünür kılınır.

İçinde bulunduğumuz jeopolitik çağın *insan sahnesi* olarak bilinmesi, hem *antroposun* üstlendiği teknoloji dolayımındaki güce, hem de bunun geri kalan herkes açısından potansiyel ölümcül sonuçlarına dikkat çekmektedir (Braidotti, 2014, s.78).

İnsan-merkezciliğin ötesine geçme hamlesi olarak eleştirel insan sonrası kuram, insan-doğa ilişkisinin radikal ölçüde bozulmuş olduğu çağımızda doğanın tükenişini engellemek için zoeye, yaşamsal ilişkilene biçimlerine odaklanır. Doğanın ve insan-olmayan canlıların bilinçsizce tüketilmesinin önüne geçmek için karşı-hümanist tavırla geliştirilen bu kuramda özne, insan olmayan ağa, hayvan, bitki, virüs ağına tamamen karışmış transversal bir oluşumdur (Braidotti, 2014, s.210). Özne böyle inşa edildiğinde, hümanizmin sınırlarını yerle yeksan eder. Bu bakımdan, insan sonrası durum, başkalarıyla bağlantısallığımıza ilişkin farkındalığın artması durumudur. Ontolojik ilişkisellik doğrultusunda zoe, türler arası üretken güçtür. Antroposun krizi, Batı medeniyetinde doğaya ait ötekilerin şeytani gücünü serbest bırakır; hayvanlar, böcekler, bitkiler, tüm evren ve kozmos için girer (2014, s.77).

### ***Doğakültür ve Ağ Ören Anlatılar: Anlatılan Senin Hikâyendir***

Braidotti'ye göre, doğa-kültür sürekliliğine dair yeni-materyalist ve insan sonrası izlekte çarpıcı örnekler sunan düşünürlerden biri Donna Haraway'dir. Haraway ve Braidotti, her iki düşünür de kimera, yoldaş ve göçebe figürler aracılığıyla sınırları ihlâl ederek bağlantısallığa dikkat çekerler. Transversal ilişkiselliğe ve insan sonrasına örnek verilebilecek en iyi figürler Haraway'in çalışmalarında sıkça yer alan melez figürlerdir: siborglar, yoldaş türler, ağ ören (dokungaçlı) yerküreliler. Braidotti'ye göre Haraway, hayvan-oluş, yeryüzü-oluş vurgusuyla

siborg-oluştan söz eder; fakat bu hattı izlerken Deleuze ve Guattari'den farklı olarak, insan-olmayan aktörleri de göz önünde bulundurur. Bu yaklaşımla Haraway, insanın merkezî konumunu, insan-olmayanlar ve insan sonrası bireyler lehine yerinden eder ve insan-merkezciliğin yerine teknoloji dolayımındaki akrabalık ilişkilerine odaklanan bir biyo-merkezciliği tercih eder (Braidotti, 2006, s.199). Her ne kadar Braidotti, insan-merkezciliği aşarak insan-olmayanlara açılan yaklaşımından dolayı Haraway'i posthümanist olarak nitelendirse de, Haraway bunu onaylamaz ve posthümanist değil kompostist olduğunu ifade eder: "Ben posthümanist değil, kompostistim; hepimiz birbiriyle olagelen bileşimleriz, insan-sonrası değiliz"(Haraway, 2015, s.161).

Yaptığım çalışma her zaman neyin doğa sayıldığına ilişkindir. Bir bakıma, doğa çeşitlerinin geniş alanı hakkında yazıyormuşum gibi geliyor bana. Yazdığım çeşitli siborg çalışmaları, üretilmiş doğalar hakkındaydı (Haraway, 2020, s.63).

Birlikte-oluş halindeki hibridlere, kimeralara dikkatini yönelten Haraway'in bir biyolog olarak simbiyogenez, ortakyaşarlık konusuna odaklanması, *doğakültür* sürekliliğini göz önüne seren melezleşmelerle bağlantılıdır. Ona göre, "doğa" ve "kültür" hakkındaki saptamalar, birbirinden ayrı ya da birbirine karşıt konular değil, aksine birbirlerine dair konulardır. Doğaya ve/ya kültüre dair her söylem *doğakültüredir*. Dolayısıyla, Haraway'in bir yandan siborglar hakkında yazarken, diğer yandan hayvanlar, özellikle de primatlar hakkında yazması tesadüf değildir. Siborg hikâyesi makinelerle, özellikle de iletişim teknolojisindeki akrabalarımızla ilgili iken, primat hikâyesi diğer organizmalarla akrabalıklarımıza dair soruların önünü açmaktadır (Haraway, 2020, s.119).

Doğa ve kültüre dair yarılmış bir gerçekliği devraldığımızı dikkat çeken Haraway bu hiyerarşik yarılmaya karşı *doğakültürü* önerirken A. N. Whitehead'in düşüncelerinden etkilenir. Doğa ve yaşam arasındaki sert bölünmenin felsefeyi zehirlediğini belirten Whitehead'e göre (2018), bu zehirlenmenin kaynağı, Avrupa düşüncesinde adım adım gelişmiş olan zihin ve doğa düalizmidir. Oysa zihin ve doğa arasındaki yarılmının bizim temel gözlemimizde herhangi bir zemini yoktur. Biz kendimizi doğada *yaşayan* olarak buluruz. Bedenin nerede başlayıp doğanın nerede bittiğini belirleyen kesin sınırlar yoktur. Beden ve ruhun birliğinin yanı sıra, bedenin çevre olarak nitelendirilen doğayla birliğine dikkat çeken Whitehead'e göre, şeylerin biraradalığı, belirli bir *karşılıklı içkinlik* öğretisini gerektirir.

Dünyanın edimselliğindeki ortaklıklar, her bir olayın, diğer olayların doğasında bir etken olduğu anlamına gelir (2018, s.64).

“Her zaman maddi bir dünyanın içindeyiz; hiçbir zaman fıçındaki bir beyin değiliz. Hiçbir zaman olmadık ve hiçbir zaman olmayacağız. Yani benim temel epistemolojik başlangıç noktam, bu doğa-kültür kategorik ayrımının kendisinin zaten bir şiddet olduğu, bu şiddeti devralmış olduğumuz” diyen Haraway (2020, s.120) Whitehead’in yaklaşımını takip etmektedir. Haraway’in bu şiddetten kurtulmak için önerdiği *doğakültür*, sibernetik-organizma melezi *siborglar* ve *yoldaş türler* üzerine çalışmalarının ortak izleğini oluşturur. *Siborg Manifestosu*’nun yayınlandığı 1980’lerden bu yana tekno-bilim ürünleri yaşamlarımıza daha fazla sirayet etmiştir. Elimizden düşmeyen telefonlar ve bilgisayarlarla, sağlıklı yaşamak için ihtiyaç duyulan implantlar ve yapay organlarla siborg, uzak bir geleceğe değil, bizzat bugünkü gerçekliğimize dairdir. Fizik profesörü Stephen Hawking gibi hibrid örneklerinin yanı sıra astronotlar ve scuba dalgıçlar gibi yaşamını mesleki ve/ya hobi amaçlı olarak bir makineye ya da teknik bir donanıma bağlı sürdüren kişilerin çoğunun siborg olduğu söylenebilir. Her ne kadar bizden farklı birşeyleri imlediği düşünülse de, bizzat tekno-bilim ürünleri ile yaşam süren kişilere, bizlere dair bir figür siborg. Haraway’e göre, özellikle ikinci dünya savaşı sonrasındaki tekno-bilimsel gelişmelerin etkisiyle bugünkü gerçekliğimizi oluşturan sibernetik-organizma yaşamlar, Batı metafiziğinin köken öykülerinden kurtularak kendi hakikatlerini yaratma olanağına sahiptir. Hiyerarşik düaliteler üzerine kurulan verili hakikatleri sarsacak kadar ucubelikten payını alan kimeralar, muhalif ve ütöpiktir. Böylesi dönüşümlere açık bir figür olarak siborg, bugünün politikalarını üretmek bakımından önemlidir. “Siborg bizim ontolojimizdir; bize politikamızı verir” (Haraway, 2010, s. 46). Braidotti’nin ilgisini çeken de bu politik olanaklardır. Haraway’e göre, “siborglar, belirli sınır ihlalleri ile ilgilidir; özgül tarihsel bağlamlarda yaşayan insanların içinde yaşadıkları kültürlerde neyin *doğal* neyin *teknik* olduğuna ilişkin ayırıcı kategoriler hakkındaki evrimsel anlatıları bulanıklaştıran hikâyeleri ile” (2020, s.141).

Siborgun, bugünün gerçekliğini anlamak ve etik-politik ilkeler belirlemek bakımından verimli bir figür olduğunu vurgulayan Haraway’e göre, bu figürü bir tür teknolojik coşkuya ve/ya gösterişli bir sevgiye indirgemek de hatalıdır; militarizmin parçası olan lanetli bir figür olarak değerlendirmek de. Bu uyarıyla birlikte Haraway son dönem çalışmalarında siborg figürüne destek olabilecek başka anlatılar geliştirme yolunu seçmiştir. *Yoldaş türler* hakkındaki

manifestosu ve diğer çalışmaları, günümüz gerçekliğine dair teknolojik farkındalığa, yoldaş figürleri ve ortakyaşam ağındaki canlıları dahil eder. “Siborglardan Yoldaş Türlerine” başlıklı makalesinde insanın kendini kurma, icat etme sürecinde ona yoldaşlık eden figürlere dikkat çeken Haraway’e göre, insan, diğer canlılar ve kendi yarattığı kültür ürünleri olmadan bugün tanıdığımız insan olamazdı: Öyle ki, “mamulden de, organizmadan da teknolojiden de, insandan da yoldaş tür olabilir. Açık olan nokta şu ki, hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir” (2010, s.255). *Staying with the Trouble* başlıklı son çalışmasında ise *yoldaşlık* mefhumu, birlikte-oluş ve ortakyaşam vurgusuyla pekiştirilmiş ve meseleye Haraway’in çalışmalarında pek rastlanmayan bir sorumluluk boyutu eklenmiştir. Bu metinde Haraway, ekolojik kriz çağında yoldaşlığı ve ortakyaşam ağına dair farkındalığı geliştirmek bakımından günümüzde sıkça işitilen-okunan *Antroposen*’e alternatif bir isim önerisinde bulunur: *Chthulusen*. Chthulu “yeraltı”, “başka dünya” anlamlarını çağırırsa da Haraway (2016) *Chthulu*<sup>i</sup> ile, sayısız zamansallığı ve mekânsallığı bir arada toplamış sayısız varolanla bağlantılı bir dünyadan söz eder. *Antroposen* sadece insana odaklanarak, tükenişi önlemenin mümkün olmadığına dair bir acizlik ve umutsuzluk hissini yaygınlaştırır. Oysa *Chthulusen*, bu dünya güçlerine, yerkürelilere odaklanmaya çağırır. İnsan da diğer yerküreliler gibi, *Chthulunun* çağrıştırdığı örümcek ve ahtapot figürleri gibi birkaç koldan sararak, ağlar örerek yaşamı kurmalı ve korumalıdır.

Bu vurguyu pekiştirmek için Haraway *kompost* yaşamı tercih eden ve ortakyaşamdaki (geri) dönüşümü göz önünde bulunduran toplulukların hikâyelerini anlatmaya yönelir ve bu hikâyelerde sürekli *insan (human)* demek yerine *humus (toprak, çamur, yerküre)* demenin önemine değinir. Benzer yaklaşımı Bruno Latour da paylaşır (2018, s.93): “Artık insanlardan değil de yerkürelilerden söz etmemizin, böylece ‘human’ (insan) sözcüğünün kökenindeki humusu, kısacası kompostu vurgulamamızın zamanı gelmiştir belki. ‘Yerkürelilerin ortasındaki yerkürelileriz’ demenin ortaya çıkardığı politika, ‘doğanın içindeki insanlarız’ demenin ortaya çıkardığıyla *aynı değildir kesinlikle*, ikisinin kumaşı –daha doğrusu çamuru– farklıdır.”

Bu bağlamda biyolojiyi yurttaşlık bilgisinin bir dalı olarak gördüğünü belirten Haraway’e göre, dünyayı anlamak, hikâyelerin içinde yaşamakla ilgilidir. Öyleyse, dünyayı dönüştürmek de hikâyeleri dönüştürmekle mümkün olacaktır. Yuvaları, şarkıları, dansları, beslenme, avlanma, korunma taktikleri, dayanışmaları ve bağlılıkları olan canlıların hikâyelerini anlatmak ve dinlemek, anlatanı ve dinleyeni, insan-olmayan yerkürelilere dair sorumluluk almaya



yönlendirir. Anlatılan hikâyenin sadece onların değil, bizim hikâyemiz olduğu bir süre sonra farkedilir.

### Yerküreliler ve Ortakyaşam

“Yaşam dünyayı savaşla değil ağ kurarak ele geçirdi. Yaşam formları sadece diğerlerini öldürerek değil, diğerleriyle birlikte çalışarak çoğaldı ve daha karmaşık hale dönüştü” (Margulis, 2018, s. 55). Bu cümlelerin sahibi Lynn Margulis, Haraway ve Braidotti'nin çalışmalarında adı geçen ve ortakyaşam ağına dair önemli çalışmaları olan bir biyolog. Margulis'e göre, neyin canlı neyin cansız olduğunu net kategorilerle ortaya koymak giderek zorlaşmakta çünkü son elli yılda biyoloji alanında yapılan araştırmalar karmaşıklığın arttığını göstermektedir. Bu karmaşıklık göz önünde bulundurulduğunda, canlı ve cansız arasında tanımlanamaz bir süreklilik olduğu fark edilir. Yerküredeki yaşam ağına bağlantılar karmaşıklaştıkça, bilimsel sınıflandırmaların ve tanımların eksik, yetersiz ve hatalı olabildiği görülür. Alexander von Humboldt tarafından başlatılan bir gelenekle bilim insanları, canlı ve cansız olarak ayıramayacak yaşam süreçlerine dikkat çekmişlerdir. *Süreç felsefesinin* gelişmesine katkıda bulunan bu yaklaşıma göre, canlı madde her yere nüfuz eden jeolojik bir güçtür ve bu güç “cansız” olduğu düşünülen hava koşulları, su akışı, rüzgar dolaşımı gibi süreçlere dahildir. Bu süreçte diğer canlılarla birlikte ortakyaşama dahil olan, birlikte-olagelen insanların ayırt edici özelliklerinden biri yaşamın, yerküredeki –demir, alüminyum, oksijen, hidrojen, karbon, azot, kükürt, fosfor gibi– kimyasal elementleri yeniden dağıtma ve bir araya getirme eğiliminin *hızlandırıcıları* olmalarıdır. Bu özellik haricinde, insanın *üstünlük* iddiasının bilimsel bir dayanağı olmadığı söylenebilir ki çevresel ve toplumsal adaletsizliğe yol açan insan eylemleri, bu iddianın geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Güncel araştırmalar doğrultusunda *bilinç* meselesi pek çok biyolog için, canlı ve cansız arasında yapılacak ayırım kadar karmaşık hale gelmiştir. Çünkü yerküre tarihindeki mücadelelerden zaferle çıkan biyosferdeki canlılık ağı ve bu ağdaki işbirlikleri, doğanın pek çok unsuruyla bilinç sahibi olduğu izlenimi uyandırmaktadır (Sagan & Margulis & Guerrero, 2018, s.267). Doğanın, evrenin, maddenin bilinç sahibi olup olmadığına odaklanan doğa araştırmalarına göre, ışığa duyarlık, koku alma, duyma, dokunma gibi etkileşimler “bakteriyel bilinç” olarak adlandırılan özellikten evrimleşmiştir. Bu saptama, bakterileri ve diğer mikro-organizmaları evrim merdiveninde geride bıraktığımız anlamına gelmiyor; aksine, hem her

yanımız onlarla çevrili hem de onlardan oluşmaktayız (Margulis, 2018, s.55-62). Margulis ve Sagan'a göre, başlangıcından beri duyarlı olan yaşam, seçim yapabilme, karar verebilme, algılama ve düşünme yeteneğine sahip olmuştur. Ayrıca bu düşünceler fizikeldir; hem bizim bedenimizin hücrelerinde hem de diğer hayvanlarınkinde mevcuttur. Başka deyişle, madde düşünür. "Düşünce, yaşam gibi, akış içinde olan madde ve enerjidir. Düşünmek ve olmak aynı fiziksel organizasyonun ve onun eyleminin farklı yönleridir" (Sagan & Margulis & Guerrero, 2018, s.267). Bu, düşünmeyi sadece insana özgü bir beceri olarak kabul eden ve maddeyi salt yer-kaplayan olarak niteleyen yaygın yaklaşımlardan epey farklı bir bakış açısı. Günümüzde yeni-materyalizm olarak adlandırılan yaklaşımların tartışma hattını oluşturan da bu meseledir; düşünmeyi ve olmayı, canlıyı ve cansızı, istikrarı ve devinimi farklı bağlantılarla anlama ve yorumlama çabası. Öyle ki bu tartışmaya artık *teknolojik ürünlerin düşünmesi ve hissetmesi mümkün mü?* sorusu da dahil olmuştur.

Düşünmeyi ve olmayı, cansız ve canlıyı kesin sınırlarla ayırmaya çalışan öğretilerin tek tanrılı dinlerle yaygınlaştığını ve Kartezyen düalizmi takip eden modern bilimle pekiştığını biliyoruz. Modern bilimin ilk çerçevesi oluşmadan önce, evren canlı olarak, anima olarak hem maddeli hem ruh sahibi olarak düşünülürken, Galileo, Descartes ve Newton'dan itibaren evren cansız bir mekanizma olarak tasarlanmaya başlamıştır. Canlı ve cansız arasında varolduğu düşünülen sınırlar, insanın ölüme dair bakış açısını da sınırlandırmaktadır. Ölümün nasıl algılandığı, kültürel olarak nasıl anlamlandırıldığı, yaşam biçimlerimizi ve tercihlerimizi etkileyen önemli bir mesele. Biyoloji alanındaki çalışmalar gösteriyor ki, yaşlanma ve ölüm, canlılık ağında evrimle ortaya çıkan süreçler; ilk olarak bazı mikrobiyal atalarımızda ortaya çıkıyor. Eşsiz üreyen canlıların pek çoğu özellikle öldürülmediği ve yaşamaları için gereken uygun koşullar bulunduğu sürece ölmeden yaşamayı sürdürüyorlar. İnsan ise diğer bitki ve hayvanlarda olduğu gibi, hücresel olarak ölüme programlanmış canlılardan. Biyolojik bakımdan *programlanmış ölüm* göz önünde bulundurulduğunda ölmeye doğan canlılar olduğumuz söylenebilir. Margulis'in ölüme dair tanımı şöyle: Ölüm, metabolizma diye adlandırdığımız kendiliğinden devam eden süreçlerin durması, bir canlı içindeki yaşamın aralıksız devam eden kimyasal güvencesinin kesilmesidir. Bu, önceki bireyin parçalanması, çözülmesi anlamına gelir; fakat enerji ve canlılık orada son bulmaz, dönüşür. "Ölüm bireyin belirgin sınırlarının kaybolmasıdır; ölümden birey dağılır. Ama yaşam farklı biçimlerde devam eder" (Margulis, 2018, s.103).

Kimyacı Ilya Prigogine ve biyofizikçi Harold Morowitz'in çalışmalarına göre evren, biyolojik süreçler de dahil olmak üzere, durağan bir denge ve uyumdan uzak bir termodinamik sistemdir (Prigogine, 1997, s.184).<sup>iii</sup> Bu sistemde organizmaların canlılığını sürdürmesi için devinim halinde olması, dönüşümü sürdürmesi gerekir. Bir başka deyişle, canlılığın korunup sürdürülmesi için değişim gereklidir. Oysa bunun aksine insanın tarihe yön veren en ilginç özelliklerinden biri, değişim dünyasında, değişmeyi aramasıdır; gerek Batı felsefesi tarihi gerekse tektanrılı dinler bu arayışın tarihidir. İnsan son bulmamak için aynı kalmayı, değişmez olmayı seçmiştir fakat canlılığını sürdürmesi için değişip dönüşmesi gerekir. Bununla birlikte yeni bilimsel araştırmalar gösteriyor ki, sonluluğu aşma çabasıyla ortaya konan –*sabit, değişmez– sonsuzluk* tasarımı, devinmeden dönüşmeden nihaî olma arzusu, nihayete ermek demektir. Yaşamdaki biyokimyasal mücadeleler, bir çeşit nihaî durağanlığa ulaşmaya yönelik değil, daha ziyade enerji akışıyla ve onun kaçınılmaz olarak gerektirdiği değişimle başa çıkmaya yöneliktir.

Ölüm meselesi, insanın doğa ve teknolojiyle ilişkisinde temel önemde görünüyor. Bedenin sınırlarını aşma çabası, bu amaç doğrultusunda teknolojiden alınan haz, bir şekilde ölüm korkusuna bağlanıyor. Bu bağlamda Braidotti, ölümün, biri bilinç düzeyinde diğeri fiziksel olarak en az iki kez yaşandığına dikkat çekiyor: Fiziksel ölüm, henüz yaşanmamış olan; oysa bilinç düzeyinde ölüm, kültürel anlatılar ve kodların *son* vurgusuyla belki de travmatik düzeyde defalarca yaşanandır. Bu travmayı atlatıp dünyevî olana yönelmek, Haraway'in de dikkat çektiği bir mesele (2020, s.129): Öncelikle ölümün olumlanması gerekiyor; “ölümü kutsama anlamında değil ama ölümlülük olmasa, bizim bir hiç olduğumuz anlamında.”

Ortakyaşamı vurgulamak ve insanın *ayrıcalıklı olma* takıntısını aşabilmek bakımından Val Plumwood da ölümün mutlaka tartışmaya açılması gerektiğini savunan düşünürler arasında yer alıyor (2005, s.242): “Ölüm hikâyenin sonu değil; hikâyeye devam ediyorsunuz, hem de başka bir dünyada ya da mekânda değil, doğrudan bu dünyada yaşamı farklı türlerle, çeşitlilikle güçlendirerek.” Plumwood'un çabası, farklı canlıların etkileşimi ile örülmüş yaşam ağının bildik tek tinsel, duygusal, ussal dünya olduğuna dair bir yaklaşım geliştirmeye yöneliktir. *Biyolojik canlılık bakımından maddeyle tini bir araya getiren materyalist bir tinsellik mümkün mü?* diye soran Plumwood önerdiği *animist-materyalizm* ile bunun mümkün olduğunu savunmuştur. Animist materyalizm, içinde yaşadığımız dünyayı ve doğayı

gelip geçici bir dünya, bir yanılısma olarak yorumlayan yaklaşımlara karşı *bu dünya dışında kutsanacak hiçbir şeyin olamayacağı* savına dayanır. Yaşamı zihin ve madde olarak bölen ve doğayı edilgen maddeye indirgeyen yaklaşımların aksine Plumwood'a göre, zihin ve madde birbirlerine katılır, birbirlerini dönüştürürler. Plumwood bu *bağlantısal ontolojiyi* Graham Harvey'in animizme ilişkin şu tanımına dayandırır: Animizm, dünyanın bireylerle dolu olduğuna ve insanın bunlardan sadece bir kısmını oluşturduğuna; yaşamın da bu bireylerin bağlantısallığından mütevellit olduğuna vurgu yapan görüştür. Bu yaklaşımda önemli olan iki özellik: İnsan-olmayan bireylerin tanınması ve bireylerarası –insan ya da insan-olmayan canlılar arası– ilişkilerin merkezde konumlandırılmasıdır (Rose, 2013, s.96). Açık ki bu görüşün odağında farklı canlıların, farklı ekosistemlerin, insan olan ve olmayan bireylerin karşılıklı etkileşimi ve ilişkisi vardır. Ve böyle bir yorum, insan-merkezci öğretilerin sonunu talep etmektedir. Bilimsel keşif sürecini, doğaya ilişkin özeni ve farkındalığı artırmanın yolu olarak gören Plumwood, indirgemeci materyalizme düşmeyen bir bilimsellik arayışında olduğunu belirtir. Bu dünyadaki canlılar arasındaki ilişkiler ve etkileşimler, tinselliği göz ardı etmeyen ve maddeyi edilgen bir nesneye indirgemeyen bir bilimsellikle araştırılmalı ve açıklanmalıdır.

### **Sarmal Dans: Tekno-Bilim ve Etik-Politik**

Gerek hiyerarşik düalitelerin aşılması, gerekse ortakyaşam ağına dair farkındalığın geliştirilmesi bakımından kesişen güzergâhlarda yol alan Plumwood ve Haraway'in yaklaşımlarını net olarak ayıran, tinselliğe dair düşünceleridir. Haraway *Siborg Manifestosu*'nu şu cümleyle kapatır (2010, s.90): "İkisi –siborg ve tanrıça– sarmal dansla birbirine bağlanmışsa da, siborg olmayı tanrıça olmaya yeğlerim." Haraway gelenekçi muhafazakâr kutsallıkları sürdürmektense yeni olanaklar sunabileceğine inandığı muhalif feminist siborg imgesini tercih eder. Çünkü ona göre, tanrıça figürü hâlâ aşkın bir tanrısalığa işaret etmesi bakımından tekno-bilim çağında uygun bir metaforik araç olarak iş göremez. Siborg, tanrı aldatmacasına kalkışmak yerine bir tür ironik mit olarak anlatılara katılır ve ucube karşı-hikâyeler oluşturur. Siborg, tekno-bilimin hem içinde hem de dışındadır. Bu bakımdan Haraway, siborg figürüyle kapitalist tekno-bilimin kirlenmiş mirasını devralarak bu mirası yeniden işlemeye, farklı biçimde karşı-hikâyesini üretmeye yönelir (Wark, 2015, s.210).

Ne var ki, tanrıça ve siborg, insan yapımı iki figür karşılaştırıldığında, bugünün gerçekliği olarak siborgun, kapitalist endüstri melezi olarak iyiye ve doğruya dair bir pusula olarak

kullanılıp kullanılmayacağı şaibelidir. Oysa ileri teknoloji dünyasında eril kapitalist politikalara karşı tanrıça figürü, aşkın tanrısallık bertaraf edildiği takdirde, insanın kendi etik ilkelerini oluşturmasına, doğruya ve iyiye dair ölçütler belirlemesine ilham verebilir. Gaia, Tiamat, Hestia, Kibele, Artemis, İsis, Demeter, Maya, Freyia, Ixazalvoh, IxChel, Fauna, Flora ve daha pek çok farklı kültürde tanrıçalar genellikle doğaya ve canlılığa dair hem dönüştürücü hem koruyucu figürler olarak karşımıza çıkar. Bu figürler eril düzene karşı önemli birer hikâye anlatıcısı olmanın yanı sıra bu dünya güçlerine odaklanan savaştı-koruyuculardır. Bu bakımdan, dünyevî olanın kutsanışını, kâr odaklı olmayan bir etik çerçeveye gerçekleştirme olanağını ve gücünü temsil ederler. Val Plumwood'un animist-materyalizmi tam da böyle bir yerküre kutsanışını geliştirmeye yöneliktir. Madde ve tinin dönüşüm halindeki birliğini göz önünde bulunduran; doğanın ve bedenin bireyler düzeyinde bağlantılı ve canlı oluşuna odaklanan animizmde, bilimsel yaklaşımdan ayrılmadan, çoğulcu yerküre hikâyeleri ile bu dünyanın güçlerine vurgu yapılır.

Haraway ise tekno-bilimsel gelişmelerin ortaya çıkaracağı yeni politik olanaklara ilişkin heyecanla, etik bakımdan masum olmadığımızı dürüstçe itiraf eder. İnsanın kendini kurma sürecinde ona yoldaşlık eden ve kendileri de insan kültürleriyle dönüşen köpek, çakal gibi hayvanları yoldaş figürler olarak yorumlayan Haraway'e göre, koyun Dolly, OncoMouse<sup>iv</sup> ve benzeri laboratuvar hayvanları da yoldaş figürlerdir. Laboratuvarda yapılan bu siborg yoldaşlar "bir organizma, teknik, mit, metin ve politika bileşimidirler. Ve bizi, içinde şekillenmek istemeyeceğimiz ama *başka yere* varmak için 'çamurlu bataklığınan' geçmek zorunda kalabileceğimiz bir dünyaya çağırırlar" (2010, s.140). Kendimizin değilse de bir yakınımızın kanser tedavisi için sürekli ve çok derinden acı çeken bu akrabalarımıza borçlu olduğumuzu belirten Haraway, böyle bir acının sayıya dökülemeyeceğinin ve bu konudaki etik yargının niceliksel olamayacağını farkındadır. "Hayvanların araştırmalarda kullanılmasına karşı olan insanlara saygı duyuyorum, ben kullanılmalarını desteklesem de. Hayvan araştırmaları masum olmadığımızı ve olamayacağımızı anlamanın yollarından biridir" diyen Haraway'in (2020, s.162), insan eliyle uzun süreli acılara maruz kalan canlılar ile insanın ilişkisini yoldaşlık olarak değerlendirmesi ilginçtir. Köpeğin, kurdun doğal ortamında insanla etkileşimi doğrultusunda dönüşmesi ve insanı da dönüştürerek ona yoldaşlık etmesi ile; laboratuvar hayvanlarının kendiliğinden katılmadıkları bir zorunluluk altında hapsedilmesi ve sürekli ıstırap çekmesi arasında açıkça fark vardır. Her ne kadar Haraway *yoldaş* diyerek onlara olan borcumuza dikkat

çekiyor olsa da, insanlar için bu canlılar 'çamurlu bataklıktan' geçmeyi sağlayan birer köprü, acı çekmek üzere yaratılan birer araçtırlar.

Haraway sarmal danstaki tanrıça figürünün işaret edebileceği etik-politik iyiye, doğruya dair ölçütleri göz ardı eder ve siborgun yeni olanaklarına odaklanmayı tercih eder. Oysa *sarmal dans* ifadesi iki figürün de birbirine bağlı olduğunu vurgular. İyiye ve doğruya dair ölçütler ile bugünün gerçekliğine dair gelişmeler ayrı ayrı değil birlikte değerlendirildiğinde, oluş bir dans olarak tasavvur edilebilir. Her ne kadar Haraway bunun farkında olsa da, birbirleriyle değişen, dönüşen, devinen iki figür için bir tercih alanı açması, düaliteleri aşmaya çalışan tavrıyla çalışmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Braidotti tarafından bir posthümanist olarak adlandırılrsa da Haraway, insan-merkezcilikten zoe-merkezciliğe genişletilmiş bir sorumluluğu yoldaşlık bağlamında detaylandırmadığı için eleştirel posthümanizmin ilkeleriyle örtüşen bir tavır içinde değildir. Hakikat arayışında tavrının her zaman yorumlayıcı, angaje, olumsal ve yanılabilir bir konumda olduğunu; ve asla tarafsız ve bağlantısız olmadığını belirten Haraway, yoldaşlık derken de insandan taraftır. Bu bağlamda Braidotti'nin işaret ettiği gibi insan-merkezcilikten zoe-merkezciliğe genişletilmiş bir yaklaşım, Haraway'den ziyade Plumwood'un çalışmalarında mevcuttur.

### **Ekolojik İnsan Bilimleri**

Braidotti, Haraway ve Plumwood, üç düşünür de bilimi olumsuzlamanın aksine çağcıl bilimin taşıdığı farklı olanaklara odaklanır ve eleştirilerini eril bilime yöneltirler. Çünkü ortakyaşarlığa dair farkındalığın geliştirilmesi ve ölümün, sonluluğun, bedenliliğin tartışmaya farklı biçimde dahil edilmesi ancak bilimsel bilginin geliştirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Özellikle pozitivist bilim tasarımına karşı, bilime duyulan güveni daha geniş bir ufka taşıyan bir nesnellik anlayışının geliştirilmesi bu düşünürlerin ortak hedefidir. Hiyerarşik düalitelere dayanan bilim tasarımları, bilen(etkin) özne ile bilinen(edilgen) nesne arasında yarık açarak evreni ve kendimizi anlamanın önündeki engeller haline gelmiştir. Yaygın olarak kabul gören mekanik bilim tasarımı, kapitalist endüstrinin teknolojik üretimleriyle daha da pekişmiştir. Ne var ki, son dönemde özellikle biyoloji, zooloji gibi alanlardaki araştırmaların katkısı ve fizik alanında dalga-parçacık düalitesi olarak anılan problemin farkedilmesi, klasik fiziğin Kartezyen temellerine ilişkin bir kriz yaratmıştır. Son yıllarda yapılan bilimsel çalışmalar, şeylerin ilişkilerinden önce varolmadığını öne sürerek şeyler arası bağlantısallığı göz önünde bulundurmakta; *mekanik*

*evren modeli* yerine *ağ modeli* vurgulanmaktadır. Bu bakımdan, ekoloji, biyoloji, zooloji, primatoloji, psikoloji, sosyoloji gibi alanlarda –fizik biliminin ölçütleriyle rüştünü ispat etmeye çalışan alanlarda– dikkat çekilen *bağlantısallık*, “bilimsellik ölçütü” tartışmasını farklı bir ufka taşıyacak gibi görünüyor.

Etiği, epistemolojiyi ve ontolojiyi birbirinden bağımsız alanlar olarak değerlendiren öğretilere karşı, her hakikat tasarımının birtakım ontolojik kabullere dayandığına ve her bilgisel yargının etik-politik karşılığı olduğuna dikkat çeken yaklaşımların sayısı artmaktadır. Bilgi arayışının en güvenilir yolu olarak değerlendirilen bilimsel etkinliğin ontolojik kabullere dayandığı ve bilimsel bilgi doğrultusunda yapılan tercihlerin eylem alanında etik-politik karşılığı olduğu aşikâr. Yüzyıllardır merkezde konumlandırılan ve bunu Ortaçağ boyunca Tanrı'nın inayetiyle, sonra da matematiksel bilimlerin desteğiyle sürdüren insan, artık bir topluluğun üyesi olduğunu anlama zorunluluğuyla karşı karşıya. Aslında bunu zaten gerçekleştirmiş olması beklenirdi çünkü Kopernik ve Darwin'in bilimsel devrimlerinin insanı merkezden aldığı söylenegilir. Oysa durum pek öyle görünmüyor. Elbette bunda kâr odaklı endüstriyel bilimin payı büyük. Hızla artan teknolojik yenilikler, etiği, politikayı, adaleti düşünmeye fırsat tanımadan birer yaşam tercihi gibi önümüze sunulurken ve bu sürecin ardındaki bilimsel projeler neo-liberal politikalarla desteklenirken karşı-hikâyeler üretmek elbette kolay değil, fakat aciliyeti olan bir sorumluluk. Bu dönüşüm için en etkili yollardan biri disiplinler-arası çalışmaların yaygınlaştırılmasıdır. Ancak böylesi bir dönüşüm için sadece farklı disiplinlerin bir arada düşünülmesi yeterli değil; farklı bilim dallarının her birinde insanı ortakyaşar bir canlı olarak konumlandırmaya yönelik girişimlerle disiplinler-arası çalışmalara açılmak öncelikli hedef olmalıdır.

Kolektif yaşam ağını anlamaya ve korumaya yönelik bilimsel tavır, kültür-doğa hiyerarşisini ve benzeri düalist yapıları sarsarak, doğakültürel makine-organizma melezi yaşam biçimlerimizi ekolojik ortakyaşam ağı lehine etik-politik ölçütlerle değerlendirmeye yöneliktir. Yine bu girişim, aşkın tasarımların yerine içkinlik üzerine tartışmaları yaygınlaştırarak madde ve zihin, doğa ve akıl arasındaki bağlantılara odaklanmalıdır. Elbette bu liste genişletilebilir ve bu amaçlar doğrultusunda çalışmalarını sürdüren akademiler ve enstitüler hali hazırda mevcuttur. Her ne kadar popülerleşmeye elverişli olan posthümanist yaklaşımların yanında pek dikkat çekmese de *Ekolojik İnsan Bilimleri*'v adıyla yürütülen akademik çalışma grupları özellikle son yirmi yılda disiplinler-arası bir bilimsel program oluşturuyor; jeoloji, biyoloji,

zooloji, primatoloji, etoloji, antropoloji, hayvan çalışmaları gibi farklı alanların ortaklığıyla, insanı diğer canlılarla birlikte ve onlara bağ(ım)lı yaşayan, eyleyen ve düşünen bir canlı olarak konumlandırarak, insan-merkezciliği bertaraf eden yeni tartışma alanları açıyor.

Bilimi geliştirmenin insanlığı geliştirmek anlamına gelmediğini tecrübe ettiğimiz bu yüzyılda, insan dünyasını bilimle geliştirmek, öncelikle insanın ortakyaşar bir canlı olduğunu kabul etmeyi gerektiriyor. Yerküre topluluğunun üyesi olarak adil ve sorumlu olmak, hayatta kalmak için kullandıklarımız ölçüsünde yaşam ağına geri kazandırabilmeyi öğrenmek anlamına geliyor. İnsanı, yerküreyi ve evreni anlama çabasında yeni bir dönemin eşiğindeyiz. Bu eşikten geçip nereye yol alacağımızı insanın dönüşümü belirleyecek. Birlikte yaşama dair adalet talebiyle, yerkürelilerin hikâyelerine kendimizi ve insan bilimlerini açmak; ve krizi umuda dönüştürmek de olanaklar dahilinde.



**ORCID ID**

Ezgi Ece ÇELİK



ORCID ID:0000-0003-3505-2620

**Declaration of Conflicting Interests**

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

**Çıkar Çatışması Beyanı**

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

## KAYNAKÇA

- Braidotti, R. (2006). "Posthuman, All Too Human", Theory, Culture & Society, SAGE, vol 23.
- Braidotti, R. (2014). İnsan Sonrası, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). Kadın Oluş, Çev. Ece Durmuş-Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Haraway, D. (2010). Başka Yer, Çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin" Environmental Humanities, vol.6., p. 159-165.
- Haraway, D (2020). Tıpkı Bir Yaprak Gibi; Donna J. Haraway ile Söyleşi, Thyrza Nichols Goodeve, Çev. Aksu Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Latour, B. (2018). Rota, Politikada yönümüzü nasıl bulacağız?, Çev. Orçun Türkay, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Margulis, L., Sagan, D. (2018). Doğanın Doğası, Çev. Avni Uysal-Gizem Uysal, İstanbul: GinkoBilim Yayınları.
- Plumwood, V. (2005). "Place, Politics, and Spirituality: An Interview" (by Thom van Dooren), Pagan Visions for a Sustainable Future, Llewellyn Publications, p. 221-253.
- Prigogine, I. (1997). The End of Certainty, New York : The Free Press,.
- Rose, D. B. (2013). "Val Plumwood's Philosophical Animism: Attentive Interactions in the Sentient World", Environmental Humanities, vol.3., p. 93-109.
- Wark, MK. (2015). Moleküler Kızıl Antroposen Çağının Teorisi, Çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Whitehead, A. N. (2018). Doğa ve Yaşam, Çev. Sercan Çalıcı, İstanbul: Öteki Yayınevi.

---

<sup>i</sup> Bu makale aşağıdaki çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır:

ÇELİK, E.E. (2018) "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar", FLSF, Sayı: 26. ss.27-46. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/41871/460339>)

ÇELİK, E. E. (2019)"Yerkürelilerin Ortak Yaşamı: Mevcut Ortaklıklar, Yeni Yaşamlar", Cogito, Sayı: 93. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<sup>ii</sup> Bir örümcek cinsi olan *Pimosa Chthulu*, adını *chthonic* sözcüğünden almaktadır. Yeraltına ait olan, yerkürenin derinlikleri, kolları ve güçlü dokunmaçları anlamıyla *chthonic*'ten türetilen bu terimle Haraway, dokunan, hissedilen, yerküreyi saran yerkürelilerin güçlerine dikkat çekmektedir.

<sup>iii</sup> Güncel kozmoloji ve biyoloji araştırmaları termodinamiğin mekanik sistemlerde olduğu kadar canlılığa dair biyokimyasal süreçlerde de önemli bir yasa olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili olarak, biyosferdeki canlılık ve enerji akışı üzerine çalışan biyofizikçi Harold Morowitz'in çalışmalarından yararlanılabilir.

<sup>iv</sup> OncoMouse (Harvard Mouse) Harvard Üniversitesi laboratuvarlarında genetiği değiştirilip insana benzerliği artırılarak üretilen ve kanser araştırmalarında kullanılan fare. OncoMouse, 1988 yılında, patenti alınan ilk hayvan olarak kayıtlara geçmiştir. Bunu vurgulamak bakımından Haraway, sonuna <sup>TM</sup> (Trademark) ifadesi koyarak ismi kullanır.

<sup>v</sup> Çevresel İnsan Bilimleri (*Environmental Humanities*) olarak da anılan bu çalışma gruplarını, merkez-çevre hiyerarşisinden kaçınmak bakımından *Ekolojik İnsan Bilimleri* olarak Türkçeleştirmek daha uygun olacaktır.