İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi,
IUSD 2025

https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0758

Başvuru | Submitted 28.02.2025
Revizyon Talebi | Revision Requested 11.03.2025
Son Revizyon | Last Revision Received 19.04.2025
Kabul | Accepted 26.04.2025
Online Yayın | Published Online 12.06.2025

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi

Araştırma Makalesi | Research Article

Açık Erişim | Open Access

Yeni Evrimsel Sosyoloji Perspektifinden Lévi-Strauss'a Bakmak: Doğa-Kültür İkiliği

Examining Lévi-Strauss from the Perspective of Neo-Evolutionary Sociology: The Nature-Culture Dichotomy

Gözde Geçimli [1]

[1] Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir, Türkiye

Öz

Bu çalışma, 21. yüzyılda ön plana çıkan yeni evrimsel sosyolojinin, biyoloji ve sosyolojiyi sentezleyen multidisipliner yaklaşımından hareketle, Claude Lévi-Strauss'un ana akım antropolojiyi eleştiren ve mevcut kabulleri tersine çeviren metodolojisini ele almaktadır. Yeni evrimsel sosyolojinin doğa-insan arasındaki ilişkiyi geçmiş deterministik tutumların aksine bir arada ve etkileşimli bir şekilde inceleme gayesinin, Lévi-Strauss'un doğa-kültür ikiliğindeki ayrışmaların yapaylığına dair vurgusuyla anlamlı bir şekilde örtüştüğü görülmektedir. Lévi-Strauss'un 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Batılı gözle inşa edilmiş olan modern-ilkel ve doğa-kültür ikiliklerindeki katılığın gerçekliği ne kadar yansıttığına yönelik sorgulamaları, yeni evrimsel sosyolojinin söz konusu sentez anlayışına katkı sağlayabilecek değerlendirmeler içerir. Bu nedenle çalışma iki metodolojinin ortaklıklarına odaklanarak, günümüzde sosyoloji yapma biçimleri üzerine yeni bir teorik tartışma ve perspektif imkânı oluşturma niyetindedir. Bu amaç, güncel metodolojiler içerisinde sosyolojinin geçmişten bugüne uzanan doğa-insan ve doğa-kültür tartışmaları kapsamındaki değişim süreçlerini, bugünden bakarak eleştirel bir şekilde analiz edebilmeye olanak sağlayacaktır. Bu olanak ise sosyolojinin güncel kuramsal tartışmalarında biyoloji, sosyoloji ve antropoloji üçgeni içerisinde multidisipliner bir yaklaşımın, insan ve toplumları yorumlayabilmekte sağlayacağı avantaj ve dezavantaj üzerine yeni tartışmalar geliştirebilmek için somut ve gerekli bir zemin oluşturacaktır. Üstelik bu zeminin gerekliliği, yalnızca bu alanda düşünmeyi kişisel bir tercih haline getirmiş sosyologları ilgilendiren metodolojik bir eğilim değildir. 21. yüzyılda, çağdaş bilim paradigması içerisinde, sosyolojinin mevcut toplumsal gerçeklikleri yakalama potansiyelini artırabilmesi için geliştirilmesi neredeyse zorunlu bir tartışma alanıdır.

Abstract

This study examines Claude Lévi-Strauss's methodology, which critiques mainstream anthropology and reverses existing assumptions, through the multidisciplinary approach of neo-evolutionary sociology, a framework that has gained prominence in the 21st century by synthesizing biology and sociology. It is observed that neo-evolutionary sociology's aim of analyzing the nature-human relationship in an integrated and interactive manner -contrary to past deterministic attitudes- meaningfully aligns with Lévi-Strauss's emphasis on the artificiality of divisions within the nature-culture dichotomy. Lévi-Strauss's inquiries into the extent to which the rigidity of modern-primitive and nature-culture dualisms -constructed through a Western gaze in the second half of the 20th century-reflects reality offer insights that can contribute to neo-evolutionary sociology's synthetic perspective. Therefore, by focusing on the commonalities between these two methodologies, this study seeks to establish a theoretical discussion and a new perspective on contemporary ways of practicing sociology. This objective will enable a critical analysis of the historical transformation of nature-human and nature-culture debates within sociology by examining them from a contemporary standpoint. In turn, this opportunity will provide a concrete foundation for developing new discussions on the advantages and disadvantages of a multidisciplinary approach -situated at the intersection of

Atıf | Citation: Geçimli, G. (2025). Yeni evrimsel sosyoloji perspektifinden Lévi-Strauss'a bakmak: doğa-kültür ikiliği.. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Advance Online Publication. https://doi.org/10.26650/SJ.2025.45.1.0758

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

© 2025. Geçimli, G.

Sorumlu Yazar | Corresponding author: Gözde Geçimli ggecimli@bandirma.edu.tr

biology, sociology, and anthropology- in interpreting humans and societies within contemporary theoretical debates in sociology. Moreover, the necessity of this foundation is not merely a methodological inclination concerning sociologists who have personally chosen to engage in thinking within this field. In the 21st century, within the contemporary scientific paradigm, it has become an almost indispensable field of debate that must be developed for sociology to enhance its potential to capture existing social realities.

Anahtar Kelimeler Evrim · Yeni Evrimsel Sosyoloji · Determinizm · Sosyal Teori · Doğa-Kültür · Claude Lévi-Strauss

Keywords Evolution · Neo-Evolutionary Sociology · Determinism · Social Theory · Nature-Culture · Claude Lévi-Strauss

Extended Summary

This study is based on the argument that neo-evolutionary sociology, by distancing itself from old deterministic polarizations in the 21st century and adopting a more careful synthesis of biological and sociological data, provides an indispensable methodology for re-examining the dualisms of human-nature and nature-culture. However, a comprehensive theoretical analysis of neo-evolutionary sociology extends beyond the scope of this study and constitutes a distinct research inquiry in its own right. In this context, the relevance of neo-evolutionary sociology is considered exclusively through its intersections with Lévi-Strauss's inverted anthropological approach, which critiques the Western tendency to evaluate both Western and non-Western societies through the binary opposition of self and other. This approach serves an explanatory function in understanding how neo-evolutionary sociology, which reflects the contemporary reconceptualization of the long-standing relationship between sociology and biology, situates itself within academic discourse. In other words, this study is structured around the objective of substantiating this claim and elucidating the relevant connections in a concrete manner. Throughout the 19th century, Darwin's theory of evolution, which fundamentally transformed the prevailing definition of humanity, began to exert its influence on sociology as well. It is no coincidence that the founding figures of modern social sciences, particularly in anthropology and sociology, were deeply influenced by evolutionary thought when constructing their theories. However, from the early 20th century onward, this initially welcomed approach gradually acquired negative connotations. Nevertheless, deterministic attempts to explain human nature and society through biological and evolutionary theories continued to be strongly emphasized. A reaction to this perspective was inevitable. Alternative models emerged, seeking to define human beings and the foundations of their social relations primarily through cultural and social determinants. Consequently, within the scientific paradigm of the 20th century, two polarized and equally deterministic camps emerged, each attempting to dismiss the other, thereby obstructing the possibility of a holistic evaluation that incorporates both biological and sociological data. Moreover, the neglect of certain data led to rigid and incomplete assessments, rendering them susceptible to ideological interpretations. From the second half of the 20th century onward, the idea that the relationship between the social sciences and biology could be reconsidered within a non-deterministic framework gained increasing acceptance. This development was further reinforced by the accumulation of new empirical findings in both biology and sociology, which increasingly contradicted the positivist and deterministic scientific paradigms of the 19th century and the first half of the 20th century. In other words, the realization that nature does not consist solely of predictable and identifiable regular laws contributed to the maturation of the idea that humans and societies do not operate according to rigid and unchanging principles. In this regard, employing the methodology of neo-evolutionary sociology to examine the dualisms of nature-culture and human-nature, along with integrating Lévi-Strauss's anthropological and social perspectives, constitutes a functional effort to concretize these contexts. Lévi-Strauss's sensitivity to paradigm shifts in the second half of the 20th century, his critique of orthodox models in anthropology, and his proposal of a new perspective provide a dynamic framework that can deepen both constructive and critical thought in contemporary discussions on neo-evolutionary sociology. Lévi-Strauss occupies a unique position within the anthropological tradition due to his unconventional perspective on the modern-primitive and nature-culture dualisms produced by Enlightenment and modern scientific thought. He positions himself at the intersection where Western identity, initially constructed through encounters with non-Western civilizations before the 19th century, was reconstructed in the second half of the 20th century using the same methods but in an inverted manner. His primary aim was to question whether the model of the Western individual and society—constructed as progressive, evolutionary, rational, advanced, knowledgeable, and capable of mastering nature—truly corresponded to the semantic patterns associated with these concepts. Thus, one of the fundamental

premises of Lévi-Strauss's thought is that the distinction between modern and primitive, as well as between nature and culture, is itself a product of the Western human and societal model developed from the 19th century onward. This foundational idea was not exclusive to Lévi-Strauss but became increasingly significant within the social sciences in the second half of the 20th century. Until humans learned to coexist with nature rather than struggle against it, they lived within nature. Humans produce culture through their interaction with nature. Over time, when this culture is positioned in opposition to nature and becomes strong enough to shape human existence, it transforms into a second nature. However, since this second nature is human-made, it inherently contains contradictions. Calling it a second nature does not render it truly natural, as the fundamental characteristic of the first and true nature is its indifference to human affairs. Nature's indifference to humans is its defining quality, as it liberates human existence from the limitations of artificial structures. Culture, on the other hand, is directly tied to how humans construct reality. It changes dynamically as humans attribute new meanings to it and has no independent agency beyond human influence. Because culture is an artificial nature dependent on human agency, it is perpetually embedded in ideologies, conflicts, and competition. Consequently, the idea that human nature is inherently based on competition and conflict remains functional within naturalist and orthodox evolutionary thought. Lévi-Strauss, as an anthropologist who directly engages with the observer-observed distinction, offers a methodology applicable to all sociological concepts. In particular, his approach provides a useful perspective for the contemporary trend of re-evaluating sociology and biology together within the framework of neo-evolutionary sociology. Unlike past positivist approaches that adhered to evolutionary and universal laws, this contemporary trend represents a more complex and reflexive convergence of sociology and biology, raising the question of whether this intersection symbolizes a new epistemological shift. Thus, reconsidering Lévi-Strauss within this current context allows us to interpret him as a methodological guide in the synthesis of sociology and biology. Lévi-Strauss fundamentally opposed the evolutionary and social Darwinist perspectives that dominated the 19th century and the first half of the 20th century. In this respect, he aligns with the reversal efforts undertaken by neo-evolutionary sociology in the 21st century. While 19th-century evolutionary thought was often infused with universal, ideological assumptions, neo-evolutionary sociology seeks to establish itself as a new and productive interdisciplinary branch. Given that this approach aims to escape the determinisms of both evolutionary and social constructionist perspectives, reconsidering Lévi-Strauss within this framework becomes particularly meaningful. The paradigm of evaluating human societies through the lens of development and progress within the framework of modernization has become so dominant that it continues to exert influence even in the 21st century. Similarly, past understandings of biological and sociological evolution legitimized hierarchies between modernized societies and so-called primitive communities by grounding them in the supposedly objective knowledge of modern natural sciences. Neo-evolutionary sociology emerged precisely as a critical response to such ideological and deterministic perspectives, aiming to offer a more holistic synthesis. In this regard, the fundamental concerns and objectives of both perspectives are similar: while Lévi-Strauss critiques the deterministic and ideological narrative of modernization and modernity based on the nature-culture dualism, neo-evolutionary sociology questions the hierarchical structures imposed on societies through a rigid and reductionist link between biology and sociology. Recognizing the significance of these discussions is crucial for the theoretical development of sociology. Rather than avoiding such syntheses due to past deterministic concerns, it is necessary to engage with these issues more closely.

Giriş

Evrim teorisi ve toplumların sosyokültürel gelişim süreçlerine yönelik değerlendirmeler, modern bilim tarihinde her dönemde kendi gündemini yaratabilmeyi başaran bir buluşma noktasıdır. Öyle ki 19. yüzyılda modern bilimlerdeki doğa ve sosyal bilim ayrımına yönelik metodolojik tartışmalar da söz konusu buluşma noktasından etkilenmiş ve bu etkileşimin tartışma biçimlerini şekillendirmiştir. Nihayetinde evrim ve toplum arasındaki ilişki, 19. yüzyılda biyolojik determinizmi, 20. yüzyılda ise sosyal ve kültürel determinizmi doğuran paradigmaları geliştirmiştir. 21. yüzyıla gelindiğinde aynı buluşma noktasında, bu kez yeni evrimsel sosyolojinin gündeme geldiği görülmektedir. Yeni evrimsel sosyolojinin, evrim ve sosyoloji ilişkisine dair "yeni" iddiası, en temelde eski determinist kutuplaşmalardan sıyrılarak, biyolojik ve sosyolojik verileri dengeli bir sentezle inceleyen metodolojik bir çerçeve sunmaktır. Ancak yeni evrimsel sosyolojinin derinlemesine kuramsal analizi bu çalışmanın kapsamı dışında ve başka bir çalışmanın konusudur. Bu çalışmada, Lévi-Strauss'un modern antropolojinin Batı merkezli eksenini tersine çeviren yapısal antropoloji yaklaşımındaki

doğa-kültür ikiliği ile yeni evrimsel sosyolojinin biyoloji ve sosyoloji arasında kurmaya çalıştığı yeni ilişki modelinin, bilimsel ve metodolojik olarak örtüştüğü noktalara odaklanılmıştır. Bu odak, çalışma boyunca kuramsal ve metodolojik yaklaşımların teorik karşılaştırmalarına ağırlık verecek şekilde ele alınmıştır. Çünkü söz konusu karşılaştırma, sosyoloji ve biyoloji arasında yüzyıllardır süregelen ilişkinin güncel zeminde yeniden karşılık bulduğu yeni evrimsel sosyolojinin amacı ve aynı zamanda Lévi-Strauss'un doğa-kültür etkileşiminden yola çıkan antropoloji anlayışı için açıklayıcı bir işleve sahip olacaktır.

Yeni evrimsel sosyolojinin eski determinist izlerden arınma çabasının, Lévi-Strauss'un yapısal antropoloji yaklaşımının Batı merkezli ideolojiden arınma çabasıyla benzerliği, sosyal teorideki dönemsel tartışmaların ortaklaştırıcı etkisiyle bağlantılıdır. Ayrıca bu benzerlik, 20. yüzyılın sonları ve 2000'li yıllarla birlikte bilimsel paradigmalar ve metodolojilerde yaşanan değişimlerin de göstergesidir. Başka bir ifadeyle, bilginin bir araç olarak hem kendini hem de diğer tüm anlamları üretme özelliğinin yapısal bir göstergesi olarak doğa-kültür ikiliğinde kurulan bağlantıların 21. yüzyılda yeniden şekillenme ihtiyacının bir sonucudur. Bu şekillenme süreci, kendine ait yeni paradigmaları, ayrımları ve sentezleri meydana getirmiştir. Söz konusu sentezlerden birisi de sosyoloji ve biyolojinin aşina oldukları kavşakta yeniden buluştuğu yeni evrimsel sosyoloji çatısı altında geliştirilmekte olan güncel çalışmalardır. Günümüzde sosyolojik metodolojide önemli bir yer kazanmaya başlayan bu kavşakta yaşananları, multidisipliner bir açıdan değerlendirmek artık neredeyse mecburidir. Lévi-Strauss'un kendine özgü metodolojik yaklaşımı da antropoloji ekseninden biyoloji ve sosyolojinin yeniden buluştuğu bu kavşağa ışık tutan aydınlatma lambalarından birisi olma potansiyeline sahiptir.

Lévi-Strauss'un bilhassa doğa ve kültür bağlamından yola çıkarak geliştirdiği değerlendirmeler, sosyoloji literatüründe zaman zaman tartışılan biyolojik ve sosyolojik evrim bağlantısında kurulan ilişkilerle paralellik gösterir. Dolayısıyla onun bakış açısı yeni evrimsel sosyoloji metodolojisinde doğa ve kültür tanımlarını yeniden düşünebilmenin imkânlarını barındırır. Çünkü doğadan hareketle üretilen kültürün, kalıplaşmalar düzeyinde benzer ancak çeşitlenmeler konusunda oldukça farklı etkileşimler içeriyor olması, bu ikiliğin ilişkisinde çok boyutlu ve senztezci bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bakıldığında kültür, doğal alanla kurulan ilişkilerden, onun imkânları ve kısıtlıklarından üretilen düzenliliklerin bir sonucudur. Bu nedenle de sürekli olarak yeniden üretilen, devamlı şekil alan ve neredeyse canlı bir formdur. Bu yönüyle doğayla doğrudan ilişkili olmasının yanı sıra ondan ayrışan bir bilgi kümesi inşa etmesi yönüyle de kendine özgü yapay bir doğa haline gelmektedir. Bu ikilik modern toplumla birlikte doğadan ayrılmış yapay bir doğa olarak kültürü geliştirebilenler ve geliştiremeyenler arasında yeni bir ayrım yaratmıştır.

Söz konusu ayrım Lévi-Strauss'a göre 19. yüzyıldaki ilerlemiş modern toplum ve onun dışındaki gelişememiş diğer/öteki/ilkel toplumlar arasındaki ayrımın temel aldığı en güçlü dinamiktir. İnsanın ve toplumların modern bilim anlatısıyla iç içe bir gelişim ve ilerleme ölçütünün konulması öyle güçlü bir paradigma haline gelmiştir ki bu yaklaşımın izleri günümüze de taşınmaktadır. Benzer şekilde, geçmişte biyolojik evrim de modernleşmeyi başarmış toplumlar ve ilkeller arasındaki hiyerarşiyi modern doğa bilimlerinin kesin ve objektif bilgilerinin meşruiyetine yaslanarak açıklamıştır. Yeni evrimsel sosyoloji ise 2000'li yılların başında bilimsel bağlamdaki bu ideolojik ve determinist tutuma karşı eleştirel ve yeni bir sentez geliştirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Lévi-Strauss'un 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyıl boyunca doğa-kültür ikiliğine yaslanan determinist ve ideolojik modern bilim anlatısını eleştirmesi, yeni evrimsel sosyolojinin biyoloji ve sosyoloji arasındaki determinist uçurumun neden olduğu ideolojik ve tek boyutlu bilim yapma anlayışına karşı çıkmasıyla benzer kaygılardan hareket eder. Bu nedenle her iki metodoloji de multidisipliner olanın sentezindeki çoğulculuğun ve çoklu perspektif imkânının değerine işaret eder. Söz konusu ortaklık yeni evrimsel sosyolojiye bakarken Lévi-Strauss'un metodunu, Lévi-Strauss'a bakarken yeni evrimsel sosyolojinin metodunu kullanabilmeyi mümkün kılar. Bu çalışmada da söz konusu imkânlar her iki perspektiften, karşılaştırmalı ve kuramsal bir analizle masaya yatırılmıştır.

Yeni Evrimsel Sosyolojinin Determinizm Mücadelesi

1859 yılından itibaren ortaya koyduğu teori ile mevcut insan tanımını tartışmalı bir şekilde değiştiren Charles Darwin'in evrim teorisi, 19. yüzyıl boyunca diğer bilimsel alanlar gibi sosyolojiyi de etkilemişti. Modern sosyal bilimlerin kurucu isimlerinin -özellikle antropoloji ve sosyoloji alanlarında- teorilerini inşa ederken derin bir biçimde evrimci düşünceden etkilenmiş olmaları tesadüf değildi. Bu dönemde insan doğası ve toplumsallaşma biçimlerine dair biyolojik ve evrimci açıklamaların determinist tonu baskın bir geçerlilik kazanmıştı. Bakıldığında Comte, Marx, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin klasik isimleri -dönemlerinin bilgi paradigması gereği- sosyal olanı evrimsel düşüncenin etkisiyle birlikte açıklayan farklı kuramsal modeller geliştirdi. Evrimci yaklaşımdan etkilenmeleri ise yine dönemin bilimsel paradigmaları içerisinde tartışma konusu olan Darwinci ve Spencercı anlayışlardan beslenerek gerçekleşti. Yalnızca klasikler değil, örneğin Edvard Westermarck gibi dönemin diğer sosyologları için de evrim ile sosyoloji arasındaki ilişki temel bir tartışma konusu olmuştur (Westermarck, 1971)[1].

Kıta Avrupa'sında sosyoloji ve biyoloji ilişkisine dair tartışmalara çok geçmeden Amerikan sosyolojisinin işlevselci anlayışı da dahil olmuştur. Sosyal Darwinizmin 20. yüzyılın başlarında toplumsal yapıyı ve toplum sistemlerini açıklamada etkili bir model olması özellikle Talcott Parsons'la birlikte görünürlük kazanmıştır. Öyle ki Parsons'ın sosyal sistem anlayışı ve ortaya koyduğu modeller (AGIL) sosyoloji tarihinde evrimci yaklaşıma bakışı şekillendirecek kadar önemli bir noktada konumlanmaktadır (Parsons, 1966; 1971; 1991). Parsons'ın sosyal yapıyı işlevsel bağlamda çevresiyle ilişki halinde olan bir tür "canlı sistem" olarak tanımlaması, sosyoloji ve biyoloji arasında evrimci yaklaşımın niteliğini eleştirel bir boyutta yeniden tartışmaya açmıştır. Nitekim daha sonra Gerhard Lenski'nin evrimsel olanı Parsons'ın işlevselci yaklaşımından daha yeni evrimci bir boyuta taşıması (Lenski, 2005) ve Niklas Luhmann'ın ise Durkheim'ın izinden giden bir tonla otopoietik sosyal sistemlere değinen yeni bir sosyal evrim kuramı inşa etmesi (Luhmann, 1995; 2012; 2013) söz konusu tartışmaların güçlü örnekleridir.[2]

Evrim ve sosyoloji arasındaki ilişki, sosyal teorinin doğa ve toplum ikiliğini benzer şemalar olarak düşünme alışkanlığını sürdürmesinde etkili olmuştur. Fakat bu alışkanlık, 20. yüzyılın başlarında olumlu karşılanan bir metodoloji iken yüzyıl içerisinde yaşanan hem bilimsel hem de sosyal gelişmelerin etkisiyle giderek olumsuz ve determinist bir anlam kazanmıştır. Örneğin Sosyal Darwinizm gibi toplumsal eşitsizlikleri ve kültürel farklılıkları kalıtsal bir kadere mahkûm eden bilimsel açıklama modellerinin determinist tonu, söz konusu pejoratif anlamın gelişmesinde önemli bir paya sahiptir. Böylece evrimci yaklaşım, metodolojik açıdan şüpheyle karşılanan ve özellikle sosyal bilimlerde önemsizleşen bir konuma düşürülmüştür (Sanderson, 2016). Ancak evrimci, kalıtsal ve biyolojik verilerin insanı ve toplumsal varlığını bilimsel olarak açıklamanın tek yolu olarak gören modellere karşıt şekilde bu kez insanı ve sosyal ilişkilerinin temellerini bütünüyle kültürel ve sosyal faktörlerin belirleyiciliği etrafında tanımlayan modeller geliştirilmiştir.[3] Watsoncı davranışçılık, Boasçı kültürcülük ve Durkheimcı toplumcu yaklaşım, insana dair bilgiyi kültürel, çevresel ve sosyal koşullar üzerinden bireyi kapsayıcı şekilde açıklama refleksinin önemli örnekleridir (Marshall, 2018). Böylece bir yanda her şeyin doğa bilimleri ve biyolojik verilerle açıklanabileceğini savunan biyolojik determinizm, diğer yanda tüm insan davranışlarının ve toplumsal yapının yalnızca sosyal ve kültürel olgularla şekillenip açıklanabileceğini iddia eden sosyal determinizm kutuplaşması yaşanmıştır. Üstelik her iki kutup da diğerinin göz ardı edilmesi gerektiğini savunarak biyolojik ve sosyolojik verilerin bir arada

[1] Westermarck ve Durkheim'ın sosyoloji ve biyoloji ilişkisi özelinde sürdürdükleri tartışmanın detaylı değerlendirmeleri için bkz. (Geçimli, 2023, s. 25-28).

[2] Parsons'ın evrimi işlevselci odaktan evrimsel sosyoloji odağına çevirme konusundaki olumlu katkılarına yönelik yorumlamalar da söz konusudur. İlgili değerlendirmeler için bkz. (Turner ve Machalek, 2018).

[3] Franz Boas'ın ırkçılık ve sömürge karşıtı tutumlarının da bir göstergesi olan kültürel belirlenimci antropoloji anlayışı bu tepkiyle temellenmiştir. İlgili çalışmalar için bkz. (Boas, 1912; 2012).

değerlendirilme imkânına yıllarca ket vurmuştur.[4] Nihayetinde 20. yüzyılın bilimsel paradigma atmosferini, iki kutuplu ve aynı oranda determinist özellikler gösteren bu metodolojik tartışmalar şekillendirmiştir.

Doğa ve kültür ikiliğinde toplumsal olanı hangi kavramdan temel alarak anlaşılacağına dair söz konusu yaklaşım ve metodolojilerdeki bu çeşitlenmelerin kaynağı, biyolojide ve sosyolojide elde edilen yeni ampirik bulguların 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki determinist bilim paradigmasıyla çelişmeye başlamasıdır. Böylece modern bilim metodolojisinin ilerlemeci, akılcı, mutlak ve en iyiye odaklı doğa ve insan kabullerinin 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte sorgulamaya açılması, pek çok bilim dalında olduğu gibi biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkinin konumuna dair yeni bakış açılarının gelişmesine ön ayak olmuştur. Burada söz konusu gelişmelere önemli örneklerden birisi, Darwinci evrim teorisini Mendel genetiyle birlikte düşünmenin yeni versiyonu olarak ortaya çıkan yeni evrimci (modern sentez) modeldir. Yeni evrimcilik, dönemin doğa ve kültür paradigmasının sosyoloji, biyoloji ve özellikle antropoloji bağlamında anlaşılması açısından kritik bir öneme sahiptir. Biyolojide Darwinci evrim teorisini yeniden düşünme biçimi olarak ortaya çıkan bu yaklaşım sosyal bilimler ve özellikle antropolojide sosyal determinizmin gelişiminde de belirleyici olmuştur.[5] Nitekim Franz Boas, Alfred Kroeber, Gordon Childe, Leslie White, Julian Steward gibi kurucu antropologların alanda yeni evrimci bir model ortaya atmaları tartışmayı yeni bir boyuta taşımıştır. Antropolojide yeni evrimcilik, biyolojik evrim anlayışını yalnızca analoji düzeyinde tutarak toplumsal olandaki sosyal ve kültürel etkenleri ön plana çıkarmayı hedeflemiştir. Bu nedenle toplumsal olanın, doğayla ve doğadaki enerjiyi kullanma biçimleri üzerinden analiz edilmesi evrimci anlayışa sosyal ve kültürel bir ağırlık kazandırma kaygısıyla hareket etmiştir. Dolayısıyla modern sentez, ortaya koyduğu modeller ile yukarıda değinilen biyolojik etkinin karşısında kültürel olanın sesini artırmayı hedefleyen sosyal determinizmin oluşmasında önemli bir paya sahiptir. Fakat yeni evrimciliğin kronolojik kuramsal seyri de yeniden sentezlenmeye ve eleştirel açıdan değerlendirmeye açık dinamik bir süreçtir. Örneğin Sahlins ve Service'in alandaki çalışmaları yeni evrimcilikte evrim anlayışını bir analoji olmaktan daha öteye taşımış (Sahlins ve Service, 1970) ve bu yönüyle yeni evrimsel sosyolojinin temellerini oluşturmada belirleyici olmuştur.

Sosyal bilimler ile biyoloji arasındaki mesafenin derinleşmesinde 20. yüzyıldaki teorik tartışmaların rolü büyüktür.[6] Bu tartışmaların hem nedeni hem de bir sonucu olarak, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal bilimler ile biyoloji arasındaki ilişkinin determinist olmayan bir çerçevede yeniden ele alınabilme ihtimali hem biyoloji hem de sosyoloji alanlarında gündeme gelmeye başlar. Biyoloji kapsamında 1970'li yıllarda Edward Wilson'ın hayvanlardaki örgütlenme ve sosyal davranışların iddia edildiği kadar bencil değil özgecil bir boyutu olduğunu gösterme iddiasıyla sosyobiyoloji tartışmalarını başlatması buna örnektir (Wilson, 1978). Fakat biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkinin geçmiş olumsuz tecrübeleri, sosyal teorinin zihninden hala bütünüyle silinmiş değildi. Bu yeni tartışmalar da geçmiş determinist yaklaşımların yanlı ve art niyetli okumalarını yeniden gündeme getirmeleri yönüyle yeni karşı çıkışlara ve hatta fiziksel protestolara sahne oldu.[7] 1970'lerden itibaren bilhassa 2000'li yıllarda genetik ve epigenetik gelişmelerden elde edilen veriler, evrimci düşünce modellerini bir kez daha değişime uğratmıştır. Öyle ki artık modern sentez değil, genişletilmiş evrimsel sentez tartışmaları gündemdedir.[8] Sosyolojide ise Norbert Elias psikolojik, biyolojik

[4] Bu bilimsel verilerin dönemin ideolojik ve siyasi anlayışlarına göre bir meşruiyet aracı olarak kullanılmasına da zemin hazırlamıştır. 20. yüzyılda öjeni, ırkçılık ve sosyal darwinizm tartışmalarını odağına alan örnek çalışmalar için bkz. (Degler, 1991; Hofstadter, 1983). İlgili tartışmalara dair bir değerlendirme için bkz. (Marshall, 2018).

[5] Yeni evrimcilik tartışmalarının daha detaylı olarak ele alındığı diğer çalışmalar için bkz. (Geçimli, 2023; Sunar ve Geçimli, 2023).

[6] Detaylı değerlendirme ve örnekler için bkz. (Benton, 1991).

[7] Sosyobiyoloji tartışmalarında Edward Wilson'un konferansta uğradığı buzlu su saldırısı fiziksel bir protesto olarak bilim tarihine geçmiş önemli olaylardan birisidir. Detaylar için bkz. (Stanley, 2007, s. 418).

[8] 2008 tarihinde "Altenberg 16" toplantısı olarak medyaya yansımış olan New York Stony Brook Üniversitesi'nde Massimo Pigliucci, Gerd Miller ve diğer bilim insanlarının oluşturduğu 16 kişilik grubun çalışmaları Genişletilmiş Evrimsel Sentez yaklaşımının ilk örneğidir (Kegel, 2022, s. 297).

ve sosyolojik unsurların birlikteliğine yönelik sentezci bir yaklaşımdan hareket etmiştir.[9] Özellikle Uygarlık Süreci (2004a; 2004b) eserinde sosyal yapılanmada fizyolojik ve psikolojik süreçlerin belirleyiciliğine dikkat çekmesi ve biyolojik evrimin kültürel evrimle olan ilişkisine odaklanan sosyolojik bir perspektif geliştirmiştir. Bu çerçeve 1960'lı yıllarda söz konusu determinizm dışı değerlendirme imkânlarını besleyici niteliktedir. Fakat aynı dönemde evrimci yaklaşımı yeniden ve farklı açılardan ele alanların yanı sıra bu tutumu tamamen reddeden sosyal inşacı örneklere rastlamak da mümkündür. Örneğin Robert Nisbet hem klasik hem de çağdaş anlamda her türden evrim teorisine karşı büyük bir saldırı yayınlamıştır (Nisbet, 1969). Çünkü Nisbet'e göre 19. yüzyılda yükselen evrimci yaklaşım, biyolojik evrim ve sosyal evrim arasındaki bağlantılara vurguda bulunsa da Mendel genetiğinin ortaya çıkması ikisi arasındaki makasın artmasıyla sonuçlanmıştır (1969).

Bu dönüşüm sürecinde, çevresel ve sosyal faktörlerin genler ve davranışlar üzerindeki etkisine yönelik artan vurgu, sosyolojik perspektiflerin tekrar bilimsel tartışmalara dâhil edilmesinin nedenidir.[10] İçerikler ve sentezleme modelleri değişse dahi söz konusu tartışmalarda toplumların oluşumu, gelişimi, benzerlik ve farklılıkları arasında esas belirleyiciye odaklanırken doğa-kültür ikiliğinden temel alma alışkanlığı devam etmektedir. Bu nedenle 2000'li yıllarda yeni evrimsel sosyolojinin Avrupa ve ABD'de yeni bir sosyolojik perspektif olarak gündeme gelmeye başlamasının ardında mevcut teorik tartışmalar yer almaktadır.

Bugün yeni evrimsel sosyoloji olarak ortaya çıkan yeni teorik perspektif, biyoloji, sosyoloji ve antropoloji üçgenindeki bilimsel paradigmayı determinizmin tuzaklarına düşmeden multidisipliner ve yeni bir sentez içerisinde geliştirme iddiasındadır. Yeni evrimsel sosyolojinin bu iddiası ilk etapta toplumsal ve kültürel olanın gelişme ve kalıplaşma biçimlerinde biyolojik evrim süreçlerinde yaşanan etkileşimlere odaklanır. Sonrasında bu etkileşimlerin kültürel yapılanmalardaki emarelerini yakalamayı ve bu emarelerle birlikte sosyal olguları yeniden analiz etmeyi esas amaç olarak belirler. Diğer bir ifadeyle yeni evrimsel sosyoloji, bir yandan Sosyal Darwinizm'in ideolojisi, yeni evrimciliğin kültürcü determinizmi, biyolojinin 19. yüzyıldan miras doğa temelli tutumunu dışlayarak güncel biyolojik verileri sosyolojik perspektiften değerlendirmenin sağlayacağı yeni bilgi imkânlarının altını çizmeye çalışır. Bu nedenle yeni evrimsel sosyolojinin tartışılmaya başlanmasında pay sahibi olan Turner (2015; 2018), Machalek (2010; 2015; 2018), Maryanski (2015), Martin (2010), Lopreato (2017), Crippen (2017; 2018), Blute (2010; 2018) ve Hopcroft (2018; 2019), Meloni (2014) gibi önemli isimlerin öncelikli çabası, sosyoloji ve biyoloji ilişkisinde bu bağlantının uzun yıllar kopmasına neden olan ideolojik kalıntılardan alanı arındırmaktır. Bunu da en temelde sosyoloji eğitiminde evrim anlayışının yalnızca psikoloji düzeyinde kalmayarak temel yaklaşımlarının da anlatılması gerektiği yeni bir yöntem önerisinde bulunarak ortaya koyarlar (Machalek ve Martin, 2010). Yukarıda da belirtilen alandaki başlıca çalışmaların aynı zamanda yeni bir sosyolojiye giriş metodolojisi önerme ve aile gibi toplumsal kurumlarda yaşanan sorun ve çatışmaların kaynağındaki biyolojik evrim etkenlerine odaklanma örnekleri bu niyetin bir yansımasıdır (Hopcroft, 2019). Başka bir ifadeyle yeni evrimsel sosyoloji için modern sorunlar olarak görülen toplumsal ve kültürel meselelere bakarken biyolojik evrimin doğayla etkileşimden şekillenen binlerce yıllık temel arketipleriyle olan bağlantıları analize dâhil etmeyi esas alırlar. Bununla birlikte yeni evrimsel sosyolojinin determinizmlerden sıyrılma gayesi, modern bilimin belli düzeyde indirgemeci olma zorunluluğunun bilincini de içermektedir. Çünkü bilimin belli düzeyde indirgemeci olma zorunluluğu biyolojik ve sosyolojik veriler arasındaki sentezden endişe duymayı gerektirmemelidir. Tam da bu endişe doğa ve kültür arasındaki etkileşim zenginliğinden faydalanmayı engelleyen "kötü ruhları savuşturma" refleksine sahip entelektüel alışkanlıkların bir sonucudur ve bu yüzden:

[9] Elias'ın biyoloji ve sosyoloji ilişkisini değerlendiren bir çalışma için bkz. (Quilley, 2010).

[10] İlgili konu kapsamında genetik ve epigenetiğin sosyal ve sosyobiyolojik boyutlarını tartışmaya açarak biyoloji felsefesinde yeni bir düşünme alanı oluşturan çalışmalar için bkz. (Lewontin, Rose ve Kamin, 2019; Gould, 2002; Gould ve Eldredge, 2002; Sober, 2016; Soysal, 2020). Felsefe ve biyoloji arasındaki ilişkiyi sentezleyici bir bakış açısıyla yorumlamış olan Teoman Duralı'nın çalışmaları da bu bağlamda önemli kaynaklardır. Söz konusu tartışmalar kapsamında örnek çalışmalar için bkz. (Duralı, 1992, 2011).

İnsanın sosyal ve kültürel davranışlarının herhangi bir dereceye kadar psikolojik, fizyolojik, nörolojik, endokrinolojik ve hatta genetik faktörlerden etkilenebileceğini iddia etmek, bazı sosyal ve kültürel bilimciler tarafından teorik sapkınlığın bir ifadesi olarak kabul edilir (Crippen, 2018, s. 436).

Öyle ki sosyoloji biyolojiyle arasındaki mesafeyi korumak konusunda ısrarcı olmaya devam ettikçe disipliner bir krize sürüklenme riskiyle karşı karşıyadır (Lopreato ve Crippen, 2017). Çünkü:

> (a)Evrimsel literatürde meydana gelen teknik değişiklikler, biyolojik evrimde fedakârlık ve işbirliği olasılığının yeniden düşünülmesini mümkün kılmıştır (evrime toplum yanlısı bakış açısı); (b) Sinirbilimde, izole edilmiş bir veri işlemcisi olan beyinden, sosyal etkilerle derinlemesine şekillendirilen çoklu bağlantılı bir cihaza (sosyal beyin) doğru değişiklikler yaşanmıştır; (c) Son olarak ve muhtemelen daha da önemlisi, genin gelişimin özerk bir ustası olduğu görüşünden çağdaş epigenetik alanına doğru yaşanan geçiştir. Bu üç dönüşümün ortak bir kavramsal noktası vardır. Her birinde biyolojik olan ve toplumsal arasındaki geleneksel ayrımın tanımlanması giderek zorlaşmaktadır. Biyoloji, benzeri görülmemiş bir ölçüde toplumsal ve hatta kültürel sinyallere karşı geçirgen hale gelmiştir (...) Bu, yaşam bilimlerinde 'sosyal bir dönüşümün' şekillenmekte olduğu iddialarını haklı çıkarmaktadır (Meloni, 2014, s. 2-3).

Böylece doğa-kültür ikiliğini indirgemeci alışkanlıklarından uzaklaştırarak sosyal değişimleri makro ve mikro düzeyde çok boyutlu bir perspektiften değerlendirmenin yeni metotlarını tartışmaya açarlar (Dietz, Burns ve Buttel, 1990, s. 155). Bu yönüyle yeni evrimsel sosyoloji, sosyobiyoloji ve evrimsel psikolojinin bir şubesi olmaktan öte sosyolojinin kendi içerisinde ve kendine özgü bir metodoloji geliştirerek biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi değerlendirmenin başlıca aracı olarak da görülmektedir (Turner ve Machalek, 2018, s. 249-250). Bu bütüncül amaçların yanı sıra yeni evrimsel sosyolojinin kendi temsilcileri arasında doğa ve kültür bağlamında biyolojik ve sosyolojik verilerin hangi dozlarda daha tutarlı bir analiz sağlayacağına dair tartışmalar ve fikir ayrılıkları da elbette mevcuttur.[11] Bu tartışmalar alanın güncel ve yeni bir metodoloji olarak hala gelişmekte olduğunun da göstergesidir.

Nihayetinde 21. yüzyılın başında biyolojinin insan doğası ve doğadaki varlığını açıklayan, sosyolojinin de insanın ötekilerle kurduğu ilişkiyi ve oluşturduğu sosyal örgütlenmeleri açıklayan görev paylaşımı, güncel multidisipliner yaklaşımlar açısından yeterli görülmemeye başlanmıştır. Çünkü güncel bilim perspektifinde insan hem hala doğanın içinde ve ondan bir parça hem de doğanın dışında ve ona rağmen bir kültür sistemi inşa edebilen yönüyle diyalektik ve refleksif bir anlam kazanmıştır. Bu anlam, hem bilimsel paradigmanın çağdaş bir ürünü hem de onun meydana gelmesinin bir nedeni olarak çalışmaktadır. Bu doğrultuda doğa-kültür ve insan-doğa ikiliklerine yaklaşımda yeni evrimsel sosyolojinin metodolojisinden Lévi-Strauss'un antropolojik ve toplumsal bakış açısını incelemek bağlamların somutlaştırılması için anlamlı bir çabaya dönüşmektedir. Lévi-Strauss'un 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz konusu değişimlerin farkında olarak antropolojik yaklaşımdaki ortodoks modelleri eleştiren ve yeni bir perspektif önerisi ortaya koyan tutumları, bugün yeni evrimsel sosyolojiyi tartışırken besleyici ve derinleştirici bir dinamizm sağlayacaktır. Bu nedenle Lévi-Strauss'un antropoloji yapmaya yönelik kendi uyguladığı ve önerdiği metodoloji içerisinde doğa-kültür-mit-modern-ilkel gibi modern toplumun ve bilimin kavramlarının nasıl yeniden şekillendiği ve tartışıldığına odaklanmak gerekir.

[11] Crippen'ın, Turner ve Maryanski'nin toplumu süper bir organizma olarak gören çoklu seçilim modeline karşın daha gerçekçi ve biyolojik bir organizma olarak değerlendirilmesi gerektiği ve hatta sosyal olguları diğer sosyal olgularla açıklama alışkanlığı olan Durkheimcı fetişe dair itirazı bu tartışmalara örnektir. İlgili değerlendirmeler için bkz. (Crippen, 2018).

Lévi-Strauss'un Penceresinden Modern-İlkel ve Doğa-Kültür İkiliklerine Bakış

Lévi-Strauss, modern bilim anlayışının akılcı bir zeminden ürettiği modern-ilkel ve doğa-kültür ikiliklerine dair alışılmışın dışında bir perspektif geliştirmesiyle antropoloji geleneğinde kendine özgü bir konum kazanmıştır. Çünkü Lévi-Strauss, Batı'nın 19. yüzyıl öncesinde Batı-dışı uygarlıklarla olan temaslarından yola çıkarak inşa ettiği kimliğin, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden aynı metotlarla ancak bu kez tersine çevrilmiş bir anlamda yeniden inşa edildiği noktadan hareket eder. Diğer bir deyişle, Batılının Batı-dışına bakarak geliştirmiş olduğu ilerlemeci, evrimci, rasyonel, bilgiye vakıf ve onu işleyebildiği için doğadan ayrışıp ona hükmedebilen insan ve toplum modelinin gerçekliğini, aynı yöntemleri tersine çevirerek sorgulamaya odaklanır. Öyle ki bu odak onu, modern-ilkel ve doğa-kültür kavramları arasında yaratılan ayrımın kendisinin 19. yüzyıl ve sonrasında Batılı insan ve toplum modelinin ürettiği neredeyse mitolojik bir ayrım olduğu sonucuna götürür.

Yöntemsel olarak bakıldığında Lévi-Strauss yine Batı'dan, Batılı bir gözle ve Batı-dışında kalan insan örgütlenmelerinin ilişkilerini, bir kıyas mekanizması olarak kullanmaya devam eder. Ancak bu kez bakış, Batılı kimliğin kendisine dönük üstünlüklerini açıklamak amacında değildir. Tam aksine yanlış kurulumları, eksiklikleri ve sapmaları tespit edebilmek söz konusudur. Çünkü onun için modern uygarlık, insan ve doğa arasındaki sağlıklı etkileşiminden koparak neredeyse sorunlu bir medeniyet örüntüsü ve örgütlenmesine ulaşmıştır. Modern toplumun bu sorunlarından sıyrılıp yeniden olması gereken doğa ve kültür bağlantısını kurabilmesinin tek yolu Lévi-Strauss için en insani bilim olan antropolojinin sunduğu yeni verilere ve metodolojiye kulak kabartmaktan geçer (Johnson, 2003). Ayrıca Saussure'ün yapısalcılık zemininden hareketle sosyal ve kültürel evrimin çeşitlilikleri ve farklılıkları kadar, insanlar için bunları geliştirmeyi sağlayan ortak ve evrensel olan eylem noktalarını da arar. Bu yönüyle Lévi-Strauss'un çabası yer yer nomotetik bir bakış açısı olarak yorumlanmış olsa da (Sánchez-Villagra, 2022) onun metodolojisini bütünüyle nomotetik görmek eksik bir açıklama olacaktır. Çünkü Lévi-Strauss düzenlikleri ve düzensizlikleri, yapısalcılıkta dilin rastgeleliği yaklaşımına benzer şekilde hem çeşitlilikleri yaratan dinamik bir mekanizma hem de anlam üretmeye mecbur bırakan sınırlı bir zemin olarak görme eğilimindedir. Farklılıklar rastgeleliliğin zengin kombinasyonunda şekillenirken, bir anlam inşa etme mecburiyeti kültür üretme eyleminin zorunluğunda benzerlikler oluşturur. Benzerlik ve farklılıkları aynı anda değerlendiren tutumunun etkisiyle Lévi-Strauss hayatının son yıllarında kültürel çeşitlilik ve biyolojik çeşitliliğin aynı türden olgular olduğunu bizzat savunmuştur:

> Bunlar organik olarak birbirine bağlıdır ve her geçen gün daha fazla farkına varıyoruz ki, insan ölçeğinde kültürel çeşitlilik sorunu -çözümü çok daha acil olan çok daha büyük bir sorunu- insan ile diğer canlı türleri arasındaki ilişkileri yansıtmaktadır ve bu sorunu birinci düzeyde çözdüğümüzü iddia ederken, diğer düzeyde de ona saldırmadığımız sürece bir faydası olmayacaktır (Lévi-Strauss, 2007, s. 35).

Onun bu ikili yaklaşımı, yeni evrimsel sosyoloji tartışmalarındaki biyolojik ve sosyolojik evrime ilişkisel ve sentezleyici perspektifle büyük oranda örtüşür. Lévi-Strauss için de kültürel ve biyolojik çeşitlilik anlam inşası boyutuyla benzer olgulardır ve buradan doğa-kültür ikiliğinin etkileşim alanı şekillenir. Hatta Lévi-Strauss, Karl Marx'ın insanların kendi tarihlerini kendileri yaptıkları ancak bunu istedikleri koşullarda değil geçmişten devralmak zorunda kaldıkları verili koşullarda gerçekleştirdiklerine dair yaklaşımı (Marx, 2016) hatırlatarak etnoloji ve tarih arasında ayrılamaz bir veri bağlantısı olduğunu belirtir (Lévi, Strauss, 2012, s. 50). Tıpkı sosyoloji için biyolojideki güncel gelişmelerin artık olmazsa olmaz bir veri sahasına dönüştüğünü savunan yeni evrimsel sosyoloji gibi, Lévi-Strauss da doğa ve sosyal bilimler arasındaki ilişkinin yeniden ve modern determinizme düşmeden kurulması gerekliliğine değinmiştir. Bu gerekliliği de doğa-kültür arasında kurulan birbirini dışlayıcı modern anlayışın inşa ettiği modern-ilkel anlatısını tam anlamıyla tersine çeviren

bir yöntemle inceleyerek ortaya koyar. Bu nedenle Lévi-Strauss için ilkel ya da yerli olarak kümelendirilen halklara modern şablonlarla bakmak başka bir anlam dünyasına, bunun dışında kendi bağlamlarında kendilerine yönelik geliştirdikleri anlamlar etrafında bakmak ise farklı bir açıklamalara ulaşmaya neden olmaktadır (Lévi-Strauss, 1994; 2014; 2018a). Doğa ve kültür kavramlarının modernin gözündeki anlamıyla, modern dışındaki anlamı arasında yaşanan bu farklılaşma doğa-kültür ve modern-ilkel arasındaki ayrımın mutlak bir ayrım olmadığını açığa çıkarır. Lévi-Strauss'un doğayı veya kültürü öncelemek arasındaki gözlem ve tespit ayrışmalarına dikkat çekmesi -biyoloji ve sosyolojiyi önceleme nedeniyle yaşanan farklılaşma ve tartışmalarda olduğu gibi- bilimsel bilginin konumlandığı metodolojiye göre kendi determinizmini inşa ettiği gerçeğini somutlaştırır.

Ona göre modern insanın, insan ve doğa arasında yarattığı ayrımlar ve giderek artan bağlantısızlık hali daha önce görmediği sorunlarla karşılaşmasının başlıca nedenidir. Modern yaşamın dışında var olmaya devam eden ilkel toplumların, doğa ile olan iç içe ilişkisinin onlara kazandırdığı dengeye bakıldığında bunu anlamanın mümkün olduğunu düşünür. Dolayısıyla antropoloji 19. yüzyıl ve öncesinde ötekilerden ne kadar üstün olunduğunu kanıtlamanın başlıca aracıyken, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisi artık insana ait her şeyin kendi bağlamında normal olduğu ve artısıyla eksisiyle hümanist bir perspektifle hareket edilmesi gereken ilişkisel bir metoda yaslanır.[12] Çünkü antropoloji, insan olmanın uygarlık içinde ya da dışında sahip olduğu ortaklıkları idrak ederek bunları gösterebilecek bir alandır (Lévi-Strauss, 2018a). Bu bağlamda etnosentrik yaklaşıma da karşı çıkan Lévi-Strauss, inşa ettiği yeni hümanizm anlayışıyla birlikte günümüz modern uygarlıkların bir nevi hastalıklarını teşhis ve tedavi etme görevi edinir (Doja, 2008a).[13] Çünkü ona göre:

> Batı hümanizmi, insanı yaratılışın geri kalanından soyutlayarak, onu yaratılıştan ayıran sınırları çok dar bir biçimde tanımlayıp, Antik Çağ ve Rönesans'tan miras aldığı, keyfi olarak çizilen sınırların ötesinde giderek daralan bir insanlık kesiminin reddedilmesine olanak tanımıştır (...) insanın yaşayan bir varlık olması gerektiği unutulmuştur (Lévi-Strauss, 2007, s. 35).

Bu nedenle ilkel olarak addedilen, modern araçlar ve örüntülerden uzak öteki topluluklar, aslında modern insanın hala içinde taşıdığı davranış örüntüleri ve ilişkilerin kuluçkaları gibidir. Burada bir kez daha biyolojik evrim tecrübesinin binlerce yıllık birikimde şekillenen sosyalleşme örüntülerinin, modern toplumun kurumlarının ortaya çıkmasında etkili olduğunu savunan yeni evrimsel sosyoloji akla gelir. Lévi-Strauss da ilkel ve öteki olanı farklılaştırma alışkanlığıyla ideolojik olarak yola çıkmış olan antropolojinin, modern insanı anlamada ne denli ortaklaştırıcı ve çözüm üretebilme potansiyeline sahip bir mekanizma olabileceğini göstermeye çalışır.[14] Onun bu önerisi, yeni evrimsel sosyolojinin insanın kültürel ve sosyal yanına saplanıp kalan açıklamaların biyolojik ve evrimsel süreçlerin bilgilerini ekleyen yeni açıklama modellerinin sunacağı kapsayıcı analizlere dikkat çekmesiyle benzer kaygılardan beslenir. Böylece Lévi-Strauss ilkel olarak tanımlanan toplulukların modernden tamamen farklı bir öteki olarak konumlandırılmalarına itiraz eder ve bu göz ardı edilmişliğin insanın doğayla olan iletişiminin asıl kökenlerini barındırdığı gerçeğini kanıtlamaya çabalar (Lévi-Strauss, 2018a). Bu perspektif, insanın biyolojik ve sosyal varlığına yönelik doğa ve sosyal bilimler arasındaki görev paylaşımının bütüncül bir açıklamaya bir türlü erişememesi tartışmasıyla da

[12] Biyolojik determinizme karşı sosyal ve kültürel olanın baskınlığını ön plana koyarak karşıt bir determinizm üreten Franz Boas'ın öğrencilerinden Alfred L. Kroeber'e isnat edilen şu söz, antropoloji ve hümanizm arasındaki ilişkide gündeme sıklıkla gelen bir ifadedir: "Antropoloji bilimlerin en hümanisti ve beşerî bilimlerin en bilimsel olanıdır" (Sanchez-Villagra, 2022).

[13] Lévi-Strauss yeni bir hümanizm biçiminin mümkün olabileceğini düşünmüş olsa da 2006 yılında yazdığı bir mektupta, artan nüfusla birlikte gezegenin git gide daha az misafirperver bir hal aldığını ve doğal felaketlerin artarak devam etme ihtimalinin hümanizme dair inançlarını boşa çıkardığını ifade etmiştir (Kambouchner, 2009, s. 37).

[14] Doğa ve kültür ayrımının antropolojinin güncel metodolojisinde benzer bir niyetle yeniden konumlanması gerektiğine dair bir değerlendirme için bkz. (Descola, 2013a).

bağlantılıdır. Descola da biyolojik olarak insanı açıklamanın biyolojiye, sosyal olarak açıklamanın sosyolojiye ayrılmasının, insanın kültür ve doğa ilişkisinde meydana getirdiği karmaşık örüntüleri karşılamakta yetersiz kaldığını belirtir. Bu yüzden antropolojinin 19. yüzyıldaki ideolojik dikotomilerden hareketle geliştirdiği metodolojik alışkanlıkların artık eleştirel bir şekilde tartışmaya açılması gerektiğini vurgulama ihtiyacı duyar (Descola, 2013b).

Lévi-Strauss için ilkel ve Batı-dışı toplulukların değerlendirilmesinde önemli ölçütlerden birisi de değişim karşısında gösterdikleri adaptasyon ve dirençtir. Bir topluluğun gelişme seviyesi 19. yüzyıl evrimci anlayışından hareketle bakıldığında değişime gösterdiği direnç kadar geri, adapte olabilme kapasitesi kadar gelişmiş olarak yorumlanır. Lévi-Strauss'a göre ise ilkel olarak ideolojik bağlamda tanımlanan toplulukların genel değişim direnci tam da onlarla iletişime geçen modern dünyanın değişim dayatmasının neden olduğu bir tür travma tepkisidir (Lévi-Strauss, 2018a, s. 60). Bu nedenle değişime yönelik tepkisellikleri üzerinden bir gelişmişlik ölçütüyle bakılarak "tarihsiz halklar" tanımlamasının yerine, "sıcak/soğuk toplumlar" ayrımı önerisinde bulunur (Lévi-Strauss, 1994). Dolayısıyla ilkel ve Batı-dışı toplulukları, modernin rekabetçi ve çatışmacı kabulüne uygun şekilde hareket etmeye zorlamak ve bunu bir gelişme mecburiyeti olarak dayatmak, onların mevcut değerlerine daha sadık kalmalarına ve konfor alanlarında kalmayı arzulamalarına neden olmaktadır. Lévi-Strauss için değişme, modern olmayan toplumlar ve genel anlamıyla insan için kültürün doğanın önüne geçmesi demektir (Lévi-Strauss, 2018a, s. 61). Nitekim doğanın içinde ve onunla mücadele etmeden hatta ona karışarak yaşamak hali modern bireyin ortaya çıkışına kadar normal bir yaşam formu olarak işlevselliğini sürdürmüştür. İnsan hangi dönem olursa olsun doğayla olan etkileşiminden kültür bilgisini üretmiştir. Üretilen bu kültür ise zamanla doğanın karşısında konumlanmaya başlamış ve insanın var olma biçimlerini şekillendirecek kadar güçlenerek adeta ikinci bir doğa haline gelmiştir. Ancak bu ikinci doğa insan yapımı olduğu için her zaman sorunları da içinde barındırmaktadır.

Bakıldığında doğadan kaynaklanması ve yapay ya da ikinci bir doğa olarak tanımlanması kültürü gerçek bir doğa formuna kavuşturmamaktadır. Çünkü ilham kaynağı ve kültür inşasının zemini olan doğa, insana karşı kayıtsızlığı nedeniyle anlam kazanır. Doğanın insana kayıtsızlığı, onu insan yapımı var oluşun kısıtlılıklarından arındıran en önemli özelliğidir. Fakat kültür, doğrudan insanın gerçekliği inşa etme biçimlerine bağlı olarak şekillenmek zorundadır. Kültürün sorunları kadar dinamizmini sağlayan en önemli fark burasıdır. Diğer bir deyişle kültürün doğayla kıyaslandığında insandan bağımsız bir hareket alanı olması mümkün değildir. Dolayısıyla kültürün insan bağımlı yapay bir doğa olması onu sürekli ideolojiler, çatışmalar ve rekabete dayalı bir temele oturtur. Bu yüzden insan doğasının kendiliğinden rekabet ve çatışmadan ibaret olduğu doğalcı ve evrimci anlayış, düşünce dünyasında işlevselliğini korumaya devam etmiştir. Hâlbuki modern öncesi ve hala modern toplumun yapısı içerisinde bulunmayan insan toplulukları doğayla mücadele ve çatışma içinde olmaksızın oldukça farklı bir yaşam modelinde varlıklarını sürdürebilmektedir.

Nitekim modern insan için bir Amazon yerlisinin yaşamı sürdürülemez ve pek çok eksiği barındıran ilkel bir model olarak görünür. Ama aynı Amazon yerlisi, modern bireyin doğadan geliştirdiği araçları amaç haline getirmiş olmasına anlam veremeyen ve esas zavallının modern birey olduğunu düşünen bir noktada konumlanabilir.[15] Bu düşünümsel karşılaştırmalar, modern birey ve toplumun insanlık tarihinin mutasyona uğramış ve sorunlu bir modeli olup olmadığını yeniden sorgulamaya açmıştır. İlkel, tarihsiz,

[15]Yakın zamanda ismiyle aynı kanal adına sahip Alper Rende isimli Youtuber'ın Amazonlarda yer alan Waorani kabilesine yaptığı ziyaretler bu bağlamda değerlendirilmeye uygun örneklerdir. Dört videodan oluşan bu serinin ilk iki videosu modern birey olarak Alper Rende ve arkadaşlarının Waorani kabilesinin yaşam alanında geçirdikleri günleri, sonraki iki video ise kabile üyelerinden daha önce modern bir şehir görmemiş olan iki kişinin şehirle karşılaşma hallerini anlatır. Bilhassa kabile üyelerinin şehirle karşılaşma ve bu karşılaşma sonrasında yorumlamaları önemlidir. Her iki üye de şehrin imkânlarının ne kadar güzel olduğunu fark etseler dahi yaşama yeniden başlama imkânları olsa yine kabilelerinde ve doğanın içinde bir yaşamda bulunmayı tercih edeceklerini belirtirler. Modern insanların yaşamak için çok fazla eşyaya sahip olmak zorunda kalmaları ve eşyaları eşya olarak kullanmaktan çok sahip olmaya odaklanmış olmaları da bir diğer önemli tespitleridir. Bu yorumlamalar Lévi-Strauss'un modern ve ilkel arasında modernin otomatik olarak varsaydığı gelişmişlik ve arzulanır bir yaşam içerisinde olup olmadığını en

toplum olamayan, gelişmemiş gibi kavramların varlığı, esas doğanın dışında yapay bir kültür doğasını var ederek gerçek doğanın zemininde yaşanan çatırdamalara kulak tıkamanın sonuçlarıdır. Söz konusu sorgulamalar kapsamında Lévi-Strauss'un da biyolojik ve kültürel determinizmlere düşmeksizin, genetik ve kültürel evrimin birlikteliği ve ayrışmalarına bakabilmenin yollarını arayan bir yerde konumlanması anlamlıdır.[16] Lévi-Strauss'a göre ilkel toplumlar için insan, doğayla bütünleşik ve doğa deneyimiyle tanımlanan bir temele sahiptir. Modern birey ise 19. yüzyıl sonrasında doğadan kopuk yeni bir insan tanımı kazanmış ve her şeyin bilgisini bu yeni insanın perpektifiyle anlamaya çalışmıştır. Bu tanıma çabası son derece objektif ve keşfe yönelik olsa da modern birey bir nevi kendisine evrimsel ilerleme, akıl ve bilgiden yapılma yeni bir Olimpos dağı inşa etmiştir. Böylece sürekli gelişme ve değişme zorunluluğunu insan olmanın bir gereği olarak görmek modern bireyin mitolojik öğretisi haline gelmiştir. Bu mitolojik öğreti, bilimde biyolojik ve sosyolojik evrimin kazandığı anlamları da doğrudan belirlemiştir. Nitekim Biyolojinin yalnızca kendi bilimsel sahasında gerçekliği doğa bilimsel verilerle kesin olarak açıkladığı iddiası karşısında kültürel olanın insanı ve toplumu tam anlamıyla en doğru şekilde analiz edebildiği iddiasının benzer determinizmler üretmeleri de modern bilimin doğa ve kültür ikiliği için kurduğu keskin ayrımların çıktısıdır. Ve bu çıktılar her iki bakışı bir arada sentezleme imkânının sunacağı yeni analizlerin gelişmesinde engelleyici bir rol oynamıştır.

Bu açıdan bakıldığında insanın doğadan yola çıkan ama artık ondan bütünüyle ayrıştığını varsaydığı uygarlık göstergesi kültür ürünlerinin, aslında doğadayken sürdürdüğü mitik düşüncelerin eylem düzeyinde benzerleşen yeni çıktıları olduğu görülür. Modern olan her şey ve modern insan da kendi modernleşme mitini var etmiş ve bunun içinde kendi seküler Tanrılarını ve normlarını meydana getirmiştir. Başka bir deyişle doğa ve kültür ayrımının Lévi-Strauss'daki anlamı, aynı anda hem analitik bir araç hem kökenlere dair hikâyeleri sergileyen felsefi bir sahne hem de üstesinden gelinmesi gereken bir karşıtlığa denk düşmektedir (Descola, 2009, s. 103). Lévi-Strauss'un doğa ve kültüre dair tersine çevrilmiş bu bakışı, mitosların insanın yaşamını anlaması ve anlamlandırmasının neredeyse değişmeyen tek eylemi olduğu düşüncesini geliştirmiştir.[17] Lévi-Strauss'un doğa ve kültür ilişkisini yeniden düşünen yaklaşımıyla birlikte modern toplum imajı da tarihin mitolojik anlatılarından birine dönüşmüştür. Yeni evrimsel sosyoloji için de biyoloji ve sosyoloji arasındaki determinist restleşmeler her bir kutbun kendi mitolojisinden bakma alışkanlığının bir sonucudur. Böylece modern doğa-kültür ayrımıyla beslenen bilimsel çıktıların aslında Batılı ve modern insanın ürettiği yeni bir mitos olarak görülmesi, bilimin perspektifinde süregelen ilkel ve modern arasındaki hiyerarşik yapılanmaya tersinden bakabilme imkânı vermiştir. Hem Lévi-Strauss'da hem de yeni evrimsel sosyolojide, özellikle göz ardı edileni ön plana çıkarma ve bir araya getirilmeyen metotları sentezleme girişimi, günümüzde insana ve topluma bakışta ilişkisel ve kapsayıcı analizler geliştirme potansiyeline sahiptir.

Rastgeleliğin Çeşitliliğinde Şekillenen Düzen ve Örüntü Sabitliği Olarak Mitler

Lévi-Strauss'un ilkel ve modernin anlam örüntüleri arasındaki ortak kök hücrelerini bulma arayışı, güncel anlamda söz konusu ilişkilere bakarken güçlü bir teorik araç olmaktadır. Çünkü Lévi-Strauss için esas odaklanılması gereken nokta, ilk bakışta kaotik, rastgele, çeşitli ve düzensiz olarak görünen olguların ardında tekrar eden eylemler ve düzenliliklerdir (Lévi-Strauss, 2013, s. 45). Bu nedenle kültür ve doğa ayrımında,

güncel medya araçları üzerinden bir kez daha sorgulamaya açması yönünden önemlidir. İlgili videolar için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=dPmW79OV2dw&pp=ygUSYWxwZXIgcmVuZGUgYW1hem9u

https://www.youtube.com/watch?v=7KD1I2ZibSM

https://www.youtube.com/watch?v=Nu6zjDUqiRc

https://www.youtube.com/watch?v=iQWZ5bDYzjM

[16] Söz konusu bağlamı tartışan güncel bir çalışma için bkz. (Müller-Ville, 2010).

[17] Lévi-Strauss'un mitler üretmenin doğal dünyayı ve hatta hayatın her düzeyde anlamlandırılmasında zihinsel süreçlerin ortak bir eylem biçimi olmasına dair görüşleri 1972 yılında düzenlenen Gildersleeve Konferansı'nda açıkça ifade edilmiştir. İlgili açıklamalar için bkz. (Lévi-Stauss, 1973).

kültürü mutlak manada doğayla benzeştirmekten kaçınır ancak kültürün doğayla ilişkisel bir düzenlilik inşa ettiğine de dikkat çeker (Lévi-Strauss, 2013). Kurallar ve ilkeler ise bu düzenliliklerin oluşmasında en önemli etkendir. Şeylerin anlam kazanması için belli kalıplar ve tanımlamalar etrafında çerçevelenmesi ve dondurulması mecburidir. Anlam üretme zorunluluğunun kendisi, doğa ve kültür arasındaki aynılığın kaynağıdır. Ancak anlamları üretme zorunluluğu içinde meydana gelen farklı kombinasyonların mümkün olması, doğa ve kültür arasındaki farklılıkları meydana getiren bir çeşitlilik unsurudur. Tam da bu noktada Lévi-Strauss'un düzenliliklere ve tekrarlayan eylemlere odaklanıyor olması, doğa-kültür ikiliğindeki bağımsız ve örtüşen ilişkileri somutlaştırmayı kolaylaştırır. Bu nedenle Lévi-Strauss'a göre ayinler ve mitler toplumsal anlamda bir düzenlilik ve anlam örüntüsü oluşturmak için gereklidir. Üstelik yeninin eski olana karşı rasyonel bir üstünlüğü yoktur, yaşanan her değişim bir tür mitik yer değiştirmedir (Lévi-Strauss, 2014, s. 22). Ve bu gereklilikler bütünüyle değişen, yoktan var, vardan yok olan süreçler değildir. Daha ziyade eski örüntülerin yenileriyle karışıp yer değiştirdiği ve yeniden üretildiği bir dinamizm içerisindedir. Bu örüntü modeli, yeni evrimsel sosyolojinin biyolojik evrim sürecindeki eski örüntülerin sosyalleşme kalıplarıyla sürekli olarak karışıp tepkimeye girdiği savını akla getirir.

Yeniden üretim öyle sık gerçekleşir ki, bir yerden sonra aslında mutlak olmayan bu mitik yer değiştirmeler anlamın kendisi olmaya başlar.[18] Çünkü nesnelerin temsili belirlediğine dair Batılı özcü kabulün aksine, temsilin nesneler üzerindeki rolünün tartışılmaya başlanması demek, hâkim ve tek geçerli yaklaşım gibi görünen bir modelin alternatiflerinin olabileceğini hatırlatır.[19] Dolayısıyla 1970'lerden sonra bilimsel yaklaşım ve metodolojiler bağlamında yaşanan tartışmaların benzer bir "tersine çevirme" teması etrafında kümelenmesi ve mevcut pozitivist, evrimci ve ilerlemeci ekseni kırmaya çalışması tesadüf değildir. Nitekim biyoloji ve sosyolojinin bugünkü yeni evrimsel sosyolojiye dönüşmesinin kökleri de 1970 ve sonrasında yeni evrimcilik ve sosyobiyoloji tartışmaları etrafında filizlenmeye başlamıştır. Biyolojinin genler üzerinden aktarılmasına benzer şekilde kültürel bilginin de "mem"ler aracılığıyla aktarılma ihtimallerinin tartışıldığı bu dönemlerde kültürel evrimin sosyal bilimlerde yeniden gündeme gelmesi de anlamsız değildir.[20] Böylece bu dönemde biyoloji alanında Darwinci evrim teorisinin eksikleri, bu kez DNA ve genetik çalışmaların sunduğu yeni veriler ışığında tartışılmaya devam etmiştir.[21]

[18] Bu, Steve Woolgar'ın refleksif etnografi dediği ve nesne-temsil ilişkisini temsil-nesne ilişkisine çevirmeye çalışan yeni bilim metodolojisi önerisine benzerlik gösterir (Woolgar, 1999). Batı felsefesi nesnelerden üretilen anlamın temsilleri ürettiğini düşünen özcü bir yaklaşıma konumlanır. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısında dünyanın Batı dışındaki gerçekliklerine daha derinlikli nüfuz edilmeye başlanması, bu modelin mutlak olmadığı şüphelerini artık daha somut ve yüksek sesle eleştirmeye mecbur bırakmıştır. 21. yüzyıl nesne-temsil ikiliğinin temsil-nesne bağlamında tersine çevrilmesi bu eleştiriler zemininde gerçekleşir. Lévi-Strauss'un Japonya'daki kültür ve Batılı yaklaşımı karşılaştırdığı ve her şeyin tersine bir ilişki içinde olduğunu gösterdiği çalışmasında bu geçişi yakalayabilmek mümkündür. İlgili bölüm için bkz. (Lévi-Strauss, 2014, s. 35-41).

[19] Lévi-Strauss'un örüntüler ve anlam kümelerinin hem inşası hem de birbirleriyle olan etkileşimlerinde doğa ve kültür ikiliğine verdiği anlamın benzeri Mary Douglas'da da mevcuttur (Douglas, 2008; 2017). Douglas da semboller ve üretimlerinin farklılaşan ve çeşitlenen özellikleri nedeniyle doğanın dışında kalan, dolayısıyla yalnızca kültürel ilişkilerin bir ürünü olarak görünen yanına itiraz eder (Douglas, 2008, s. 38). Ona göre, doğanın semboller aracılığıyla bilinmesi ve her toplumda farklı anlam örüntülerinin farklı sembolik ürünler meydana getirmesi söz konusu zenginliğin bir nedeni olsa dahi mutlak manada hiçbir ortaklığın olmadığı anlam örüntüleri olarak görülmemesi gerekir. Belli süreklilikler ve prototiplerin varlığına odaklanıldığında, doğadan hareket eden ve yine doğadan anlam üretme eyleminin kendisinde ortaklaşan benzer örüntüler tespit edilebileceğini düşünür (Douglas, 2008, s. 38). Bu nedenle yapmaya çalıştığı şeyi "sembolik sistemin mahiyeti ile toplumsal sistemin mahiyeti arasındaki yönelimleri ve korelasyonları arayacağız" şeklinde açıklar (Douglas, 2008, s. 39). Bu yaklaşım modeli insan ve doğa arasındaki etkileşimde, doğayı yalnızca ilkel bir başlangıç aşaması olarak görüp, kültürel olana geçtikten sonra artık tüm bağlantıların kesildiği modern bir insan imajının yaratıldığı 19. yüzyıl paradigmasının mekanikliğinden sıyrılma çabalarıdır. Klasik bir neden-sonuç ilişkisi kurmak yerine, doğadan gelen düzenlilikler yaratma eyleminin insanın zihinsel süreçlerindeki devamlılığını merkeze alarak geliştirmiş olduğu anlam ve sembol örüntülerine yeniden bakabilmek esastır. Lévi-Strauss ve Mary Douglas'ın insan zihninin yapısında belirsizliklerle mücadele edebilmek için sınıflandırma yapabilmenin mecburi olmasına yönelik ortaklığına dair bir değerlendirme için bkz. (Keck, 2009).

[20] Genetik evrimin kültürel karşılığı olarak memlerin gündeme alındığı bir çalışma için bkz. (Blackmore, 2011).

[21] Bu doğrultuda Darwinci evrim teorisi bir gelişme ve ilerleme ideolojisinden çok, saçaklanan ağaç modeli anlayışına uygun olacak şekilde daha kaotik ve düzensiz bir varsayım seyri izlemeye başlamıştır. Bu konuda ilgili tartışmaların yer aldığı temel bir çalışma için bkz. (Lewontin, Rose ve Kamin, 2019).

Lévi-Strauss'un evrimi sıçramalı ve kesikli bir süreç olarak tanımlaması da dönemin söz konusu tartışmalarıyla ilişkilidir.[22] Nitekim Lévi-Strauss'un, Leslie White ile başlayan yeni evrimci yaklaşımlarda temele yerleşen enerji ve enerjinin paylaşımına yönelik teoriyi gündemine alması ve teorinin Batılı toplumlarda nispeten çalışsa da tüm bir insan toplumlarında uygulanabilir bir metodoloji olmadığını açıkça ifade etmesi de bir başka örnektir (Lévi-Strauss, 2012, s. 21). Çünkü ona göre mutlak evrimsel bir ilerlemenin olmadığı antropolojik verilerde de görülmektedir:

Bizim ilkel ya da geri kalmış telakki ettiğimiz halklar bile, taş aletler, seramik ve tarım gibi farklı alanlarda seri üretim yapabilmiş ve bazen bizimkileri aşan sonuçlara ulaşabilmişlerdir. Bu noktada, hep aynı yönde ilerleyen tedrici bir evrimden söz edilemez. Hızlı yenilik ve geçici durgunluk dönemleri birbirini izlemiş, bazen de bir arada var olmuştur. Dolayısıyla tek bir evrim yoktur, çeşitli tiplerde evrimler vardır (Lévi-Strauss, 2014, s. 45).

Lévi-Strauss mekanik ve determinist düzeydeki evrimci anlayışa açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışı nedeniyle Franz Boas'ın kültürcülüğünü ve White'ın alternatif evrimci metodolojilerinin temellendiği mekanik evrim eleştirisini haklı bulur (Lévi-Strauss, 2012, s. 404-405). Tarım uygarlıklarının bugünkü modern gelişmişliğin kökeni olduğu anlatısına karşı çıkması da bunun göstergesidir (Lévi-Strauss, 2014). Ona göre tarım devrimi ve sonrasındaki gelişmeler aslında nüfus ve beslenme yönünden avcı ve toplayıcılığa göre daha dezavantajlı ve daha çok çalışıp emek vermeyi gerektiren bir yöntemdir. Örneğin Amazon yerlilerinin avcı toplayıcı yaşamı bulundukları çevrenin besleyiciliği etrafında biriktirme kaygısı olmadan günde yalnızca birkaç saat ava ayrılan vakitten ibarettir (Lévi-Strauss, 2014). Ava harcanılan süre haricindeki zaman yaşama kalmaktadır. Üstelik avcı toplayıcı beslenme de daha uzun soluklu ve tarım toplumlarında sağlıklı kalmak için gereken besin değerlerinin çok üstünde olması nedeniyle tarımın bir ilerleme değil yalnızca bir seçim olduğu açığa çıkmaktadır (Lévi-Strauss, 2014). Seçim olma ihtimali, tarımın insanın doğaya karşı aldığı bir galibiyet değil aksine kendi yaşam alanını kısıtlayan olumsuz bir dönüşüm olabilme potansiyelini tartışmaya açar.

Lévi-Strauss bunu yaparken alternatif yaklaşımların mutlak doğru olduğu iddiasına düşmemeye de özen gösterir. Çünkü insanlık tarihinde yaşanan gelişmeler, dönemin sunduğu avantaj ve dezavantajlardan inşa edilir. Ona göre, binlerce yıl boyunca üretim faaliyetlerinin farklı şekillerde çeşitlenmesinin nedeni bir dizi tercihten başka bir şey olmadığı gibi her biri bazı bedellere ve dolayısıyla avantajlara sahiptir (Lévi-Strauss, 2014, s. 52). Bu açıdan onun çalışmaları kültürel makro-evrim açısından anlamlı bir paralellik gösterir (Sánchez-Villagra, 2022). Ayrıca bilimsel olanın zemininden hareket etmek ve formasyon olarak buradan düşünme alışkanlığını kazanmış olmanın da doğrudan bilimperestlikle eşitlenemeyeceğinin altını çizmeyi ihmal etmez. Çünkü Lévi-Strauss büyü ve totemlerin oluşma mantığının sergilediği örüntünün, modern dünyanın bilimsel düşünceyi inşa etmesiyle benzer olduğunu savunur (Lévi-Strauss, 1994; 2013). Ona göre bilimsel bilgi ve büyü/totem davranışları bütünüyle birbiriyle aynı ve eşit olmasa da -bilimsel bilginin daha başarılı olduğu bir gerçek de olsa- oluşma biçimleri ve evreni anlama kaygıları açısından oldukça benzerdir. Bu yönüyle bilimsel düşüncenin, her şeyi en ince ayrıntısına kadar didik didik eden tutumuyla mitik düşünme davranışından ayrıştığını kabul eder (Lévi-Strauss, 2013, s. 51). Diğer bir deyişle mit çevreyi, doğayı ve evreni anlama ve açıklama imkânı sağlarken, bilimsel düşünce onun ince ayrıntılarındaki işleyişe odaklanarak tahakküm edebilmenin kapılarını aralar. Ancak bilim yine de cevapların tümünü veren bir mekanizma olarak değerlendirilmemesi gereken farklı bir düşünme aracıdır, bu yüzden bilimperest olmaksızın bilimin cevaplarını ve niteliğini artırmak esas olmalıdır (Lévi-Strauss, 2013, s. 51). Bu tutum, yeni evrimsel sosyolojinin biyoloji ve sosyoloji disiplinleri arasındaki bilim anlayışlarına yönelik farklılıkları mutlak ayrışmanın değil aksine farklı açıları bir araya getirmenin imkânı olarak görme metodunu hatırlatır. Nitekim onlar için de her

[22] Antropoloji alanında evrimin makro ve mikro boyutlarının tartışıldığı dönemden bir çalışma için bkz. (Schwartz ve Mead, 1961).

iki alanda bilimperestlikten ve determinist kapanlardan arındırılmış sentezci ve niteliği artırılmış ilişkisel metodolojiler oluşturabilmek mümkündür.

Nihayetinde modern bilimsel metodoloji ve düşünce, mitolojik örüntülerle benzer bir kurulum sergiler. Çünkü mitolojik hikâyeler de evrene ve fizik dünyaya dair varsayımlardan hareket ederek açıklanamayanları açıklama çabasının ürünleridir. Her mitolojik örüntü kendi zamanının koşullarında yapabileceği gözlemlerle sınırlıdır. Lévi-Strauss'un perspektifi hem mitlerin içeriği hem de bu mitleri üreten zihinsel süreçleri görebilmenin güçlü bir örneğidir (Doja, 2008b, s. 327). Çünkü modern ya da ilkel olsun, insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumlarda meydana getirmiş oldukları kültürel ürünler, eninde sonunda bakan ve bakılan arasındaki anlam ilişkisinden yola çıkarak inşa edilmektedir. Modern bilim de tıpkı mitler gibi henüz açıklayamadığı noktaları düşünce deneyleri ve metaforik anlatımlarla doldurmaktadır. Dolayısıyla Lévi-Strauss için bilimin bu refleksi, binlerce yıldır açıklanamayanlara açıklama getirmeye çalışan mitoslarla aynı mekanizma gibi çalışır:

Var olduğundan beri, her zaman ve her yerde, "fikrinin peşine düşmek" insanın en değişmez uğraşlarından biri olmuştur. Bu alıştırma insana bir tatmin sağlar, insan onda bir yarar bulur ve kendisine bu arayışın onu nereye götüreceğini sormaz. Şu bir vakıadır: Fantastik görünümlü fikirlerin gerçek dünyanın uzun süre gizli kalmış hangi düzeyinin yansıması olduğunun keşfedilmesi yüzyıllar, hatta binyıllar alsa bile, zihne ait güçlerin olanaklarının araştırılması daima bir yere varır. Bilimsel düşüncenin, özellikle de matematiğin tarihi bunu ispatlar (Lévi-Strauss, 2014, s. 101).

Bilim gibi modern dünyanın mitleri, totemleri ve büyüleri kendi uygarlık çerçevesinde kendisine üstün ve anlamlı görülecek şekilde yeni şartlar, mekânlar ve zaman örgüsü içinde şekillenmiştir. Bilim de bir şeylerin yanıtlarını veren 200 yıllık yeni bir modeldir. Onun için modern bilimin metodolojisi ve mitsel/yaban düşünce karşılaştırıldığı noktada, mitsel ve yaban düşüncenin kendisi de "somutun bilimi" olarak farklı türde bir bilim yapma biçimine dönüşür (Lévi-Strauss, 1994). Başka bir ifadeyle Lévi-Strauss bu ayrımdan hareketle aslında iki farklı bilim yapma tarzını kıyaslamaktadır. Bu yönüyle ilkel ve modern arasındaki ayrımda değişen sorunlara karşı mitolojik ve bilimsel yanıtlar bulma ayrımı, "çözüm üretme" eyleminin evrenselliği düzeyinde ortaklaşır. Fakat yöntemlerin farklılığı da kendi içerisinde avantaj ve dezavantajları bir kez daha beraberinde getirir. Eylem zorunluluğu ve kombinasyon çeşitliliği bir yandan anlam vermeyi sabit ve mecburi kılarken, diğer yandan süreç içerisinde sürekli değişen şartlarda her defasında yeniden üretilen bir dinamizmi mümkün kılar. Bu durumda modern bilim düzeyindeki yaklaşımlar ve çıkarımlar da her zaman için bu ikiliğin mecburiyet ve çeşitlilikleri içerisinde dinamizmlerini korur.

Lévi-Strauss için de bilim ve mitler arasındaki ilişki hem benzerlikleri hem de metodolojik farkları açısından değerlendirilmesi gereken bir karşılaştırma alanıdır (Lévi-Strauss, 1994 s. 37). Bilimsel teoriler ve totemizmin kökeni de bu bakış açısıyla yaklaşıldığında ortak bir anlam kazanır. Çünkü Lévi-Strauss kültür ve doğa karşıtlığını metodolojik bir ayrım olarak işlemektedir. Böylece totemizmin kendisi topluluğa ait doğru ve yanlışların nasıl görünüp yorumlanacağını belirleyen bir tür histeri olduğu gibi, 19. yüzyıldan itibaren Batılı modern bilimin kendisi ve ötekine dair kurmuş olduğu görme ve yorumlama biçimleri de doğal ve evrensel bir bakış açısı olarak kendi totemini benzer bir histeriyle inşa etmiştir (Lévi-Strauss, 2018b, s. 9). Ayrıca Lévi-Strauss'un antropolojik anlamda söz konusu doğa-kültür ayrımlarının pratikte farklı, ancak anlam örüntüleri inşasında benzer bir noktadan hareket ettiklerine yönelik temel metodolojisini akrabalık sistemlerinin kurulumlarına yönelik analizlerinde görebilmek de mümkündür. Ona göre akrabalık sistemlerindeki adlandırmalar tıpkı dildeki fonemler gibi tanımlar ve ayrımlar oluşturmaya imkân sağlar. Bu yönüyle akrabalık, farklı kültürel biçimler üretmesine karşın ensest yasağı gibi ortak stratejilerden beslenerek benzer anlam örüntüleri geliştirmiştir. Diğer bir ifadeyle ensest tabusu ve totemizm tartışmalarıyla doğa ve kültür arasındaki geçişkenliği yeniden ifade etmeye çalışır (Lévi-Strauss, 1969). Çünkü

insan, dışsal ve içsel uyaranlara verdiği tepkiler arasında doğasına bağlı olacak şekilde biyolojik bir varlık olduğu kadar, bu tepkileri geliştirme stratejileri kapsamında çevresine ve diğerleriyle olan ilişkisine bağlı olan sosyal bir bireydir (Lévi-Strauss, 1969, s. 3).

Bu nedenle Lévi-Strauss özellikle ilişkilerin oluşturduğu bağlamla ve bu bağlamda konumlanan örüntü kümeleriyle ilgilenir. Bilhassa bu ilişki ve örüntü kümelerinin etkileşimleri sırasında meydana gelen sembolik üretimlere odaklanır. Bu örüntüler tıpkı yeni evrimsel sosyolojinin perspektifinde olduğu gibi hem sosyal hem de biyolojik bir zeminde inşa edilir. Böylece kültür ve doğa arasındaki boşluk, aynı zamanda hem süreklilik hem de farklılıkları üreten etkileşimlerdeki aynılıklar ve özgünlükler etrafında düşünebilmeye imkân sağlayan bir çerçeveye dönüşür. Bu refleksif örüntü, tek bir bilimsel yaklaşımın yalnızca kendi disiplin sınırlarından bakarak yorumlamalarda bulunmasının yetersizliğini vurgular. Dolayısıyla yeni paradigma içerisinde, bakılan çerçeve ve modellerin, söz konusu anlam örüntülerini ilişkisel olarak yakalayabilecek şekilde sentezlenmiş ve multidisipliner bir nitelik taşıması beklenir.[23]

Lévi-Strauss tersine çevrilmiş bu perspektifle mevcut insan, toplum, doğa, modern, kültür tanımlarının yeniden inşasına odaklanmıştır. Bu nedenle 21. yüzyıldaki yeni evrimsel sosyolojinin yapmaya çalıştığı tersine çevirme eylemiyle büyük oranda benzerlik gösterir. Böylece yeni evrimsel sosyolojinin yeni metodolojik ilişkiselliği düşünüldüğünde, Lévi-Strauss'un antropoloji alanındaki söz konusu yaklaşımıyla birlikte ele almanın açıklayıcı gücü görünürlük kazanır. Bakıldığında yakın coğrafyalarda birbirine paralel benzer iklim koşullarında hareket etmekte olan sosyoloji ve biyoloji alanları, bu buluşmanın bir nevi iki nehrini sembolize eder. Bu iki nehrin yolculuklarına, göllendikleri noktalara ve yer yer birbirlerine temas ederek su aktarımı yaptıkları alanlara bakabilmek artık daha da önemlidir. Çünkü sosyolojinin biyoloji olmadan, biyolojinin sosyoloji olmadan insana dair açıklamalarda bulunması geçmiş yüzyılların tutumuna dönüşmüştür. Bu yüzden Lévi-Strauss gibi geçmiş bilimsel paradigmalarla bezenmiş insan, doğa ve toplum algısına yönelik anlamların yeniden ve yeni pencerelerden gözden geçirilmesi, artık yalnızca bir yeniden okuma ve değerlendirme eyleminden çok daha fazlasını ifade etmektedir.

Sonuç

Bilginin -her dönemde olduğu gibi- hem kendini hem de diğer tüm anlamları üretme kapasitesine sahip olması, doğa-kültür ve doğa-toplum arasındaki bağlantıların yeni veriler ve paradigmalar ekseninde tekrar masaya yatırılmasının temel dinamiği olmuştur. Burada da 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte yoğunlaşan yeniden düşünme sürecinin geliştirdiği bilgiler 21. yüzyılın başlarında gelişen yeni paradigma ve sentezlerin omurgasını oluşturmuştur. Bu oluşumu destekleyici şekilde yeni evrimsel sosyoloji de biyolojik ve sosyolojik verileri determinist kapanlardan sakınarak daha dengeli ve titiz bir sentezle düşünerek insan-doğa ve doğa-kültür ikiliğini analiz etmeye yeni bir yol sunmaktadır. Bu yol Lévi-Strauss'un mevcut antropoloji metodolojisini tersine çeviren yapısal antropoloji anlayışla kesişen kavşaklara sahiptir. Yeni evrimsel sosyolojinin determinist izlerden arınmış yeni bir biyoloji ve sosyoloji sentezi uygulama önerisiyle ile Lévi-Strauss'un antropolojiyi Batı merkezli ideolojilerden uzaklaştırarak doğa ve kültürü yeniden anlama çabası bu kavşakların oluşumunda rol oynamıştır. Aynı zamanda doğa-kültür ikiliğini ve biyoloji-sosyoloji ilişkisini yeniden düşünme ortaklığı, 20. yüzyıl boyunca gelişim gösteren yeni bilimsel paradigmalar ve metodolojilerdeki farklılaşmaların bir yansımasıdır.

Kültür, doğayla kurulan ilişkilerden ve doğanın sunduğu imkânlar ile kısıtlılıklardan türeyen düzenliliklerin bir sonucudur. Bu nedenle, sürekli olarak yeniden üretilen, değişen ve dönüşen, adeta canlı bir yapı

[23] Tekniklerin ve koşulların hızla değiştiği güncel bağlamda söz konusu benzerlikleri yakalamanın zorlu bir hal aldığı aşikârdır. Ancak bu hızlanma aynı zamanda 21. yüzyılda modernleşme anlatısının kendisinin de 19. ve 20. yüzyılın bir mitosu olduğu gerçeğini kurgulamayı kolaylaştırmıştır. Sosyolojinin biyoloji ile olan yüzlerce yıllık dirsek temasının bu yeni zeminde tekrar inşa edilmesi, ilerleyen süreçte sosyoloji biliminin metodolojik perspektifinde önemli bir rol oynayacaktır.

olarak ele alınmalıdır. Bu yönüyle kültür, doğayla doğrudan bağlantılı olmasına rağmen, aynı zamanda ondan ayrışarak kendine özgü yapay bir doğa inşa etmektedir. Bu ikilik, yapay bir doğa olarak kültür üretebilenler ile üretemeyenler arasında yeni bir ayrım oluşturmaktadır. Lévi-Strauss'a göre, bu ayrım, 19. yüzyıldaki ilerlemiş modern toplumlar ve geri kalmış toplumlar arasındaki temel ayrımı kurmasına neden olan en güçlü dinamiklerden biridir. Modernleşme anlatısı çerçevesinde insanın ve toplumların gelişim ve ilerleme ölçeğine tabi tutulması bilimsel metodolojilerde öyle baskın bir paradigma haline gelmiştir ki 21. yüzyılda da etkilerini sürdürmektedir. Benzer şekilde, geçmişte biyolojik ve sosyolojik evrim anlayışı da modernleşmeyi başarmış toplumlarla ilkel topluluklar arasındaki hiyerarşiyi doğa bilimlerinin kesin ve objektif bilgilerine dayanarak meşrulaştırmıştır. Yeni evrimsel sosyoloji bilimsel metodolojilerin büründüğü ideolojik ve deterministik tutuma karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirmek ve daha bütüncül bir sentez ortaya koymak amacıyla doğmuştur. Temel kaygılar ve hedefler benzerdir: Lévi-Strauss, modernleşme ve modernizmin doğa-kültür ikiliği temelinde kurulan deterministik ve ideolojik anlatısını eleştirirken; yeni evrimsel sosyoloji, biyoloji ile sosyolojinin 20. yüzyıl boyunca keskin ve indirgemeci mücadelesinin sonuçsuzluğunu ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Her iki metodoloji de disiplinlerarası sentezin çoğulculuk ve çoklu perspektif imkânını nasıl artırdığına dikkat çekmektedir. Bu nedenle, eski deterministik kaygılar nedeniyle bu tür sentezlerden kaçınmak veya bu tartışmaları görmezden gelmek yerine, meseleyi daha yakından ele almak gerekmektedir.

Bu çalışmada ortaya konulan ilgili ilişki ve analizler sosyoloji ve biyoloji arasındaki tarihsel ilişkinin günümüzde nasıl yeniden anlam kazandığını açıklamak üzere önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Nitekim sosyolojik metodolojide giderek daha önemli bir konum kazanan bu kesişim noktasını, günümüzde disiplinlerarası bir perspektiften ele almak neredeyse zorunlu hale gelmiştir. Lévi-Strauss'un yaklaşımı da antropoloji bağlamında, biyoloji ve sosyolojinin yeniden kesiştiği bu noktaya ışık tutan önemli göstergelerden biridir. Bilhassa Lévi-Strauss'un doğa ve kültür bağlamındaki değerlendirmeleri, insanın biyolojik ve toplumsal evrimi arasındaki bağlantılara işaret etmesi açısından kritiktir. Çünkü biyolojik evrimin şeyleri algılama noktasındaki sürekliliği sosyal evrim sürecini diyalektik ve refleksif bir şekilde etkilemektedir. Mitoslar bu etkileşim alanı içerisindeki bilgilerle her defasında yeniden inşa edilmektedir. Biyolojik olarak belirsizlikler ve bilinemezliklerle baş etmeye odaklı bir beyin organına sahip olan insanın, bu problemi çözme refleksi sosyal süreçlerindeki anlam örüntülerini de hem doğrudan hem de dolaylı olarak etkilemektedir. Günümüzde üretilen tüm anlam örüntüleri, doğrular yanlışlar, normlar, ilkeler, doğaya ve topluma dair geliştirilen varsayım ve kabuller bu ilişkinin içerisinde şekillenmek zorundadır. Bu zorunluluk normların neden o şekilde olup da başka şekilde olmadığını sosyokültürel bağlam içerisinde anlamaya imkân tanır. İşte tam da bu imkândan faydalanabilmek için biyolojik ve sosyolojik evrimi (ileri-geri ilkel-gelişmiş hiyerarşisinin sığlıklarında saplanıp kalmadan) bir arada düşünebilen bir yeni bir sosyolojik kuram ve metodoloji geliştirmek gereklidir. Üstelik bu gereklilik, yalnızca bu alanda düşünmeyi kişisel bir tercih haline getirmiş sosyologları ilgilendiren metodolojik bir eğilim değildir. Güncel bilim paradigmasında sosyolojinin mevcut olanı yakalayabilme potansiyelini artırabilmesi için neredeyse zorunlu olarak geliştirilmesi gereken bir boyut kazanmıştır. Yeni evrimsel sosyolojinin ve Lévi-Strauss'un benzer şekilde görünen yüzün ötesinde olanı, bir araya getirilmesi tercih edilmeyenleri sentezleyerek açıklayan modelleri, güncel konular ve sorunlar karşısında yeni bir sosyolojik metodoloji önerisi olarak tartışmaya değer görünmektedir.

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 / Author Details
Gözde Geçimli (Dr. Öğr. Üyesi)
[1] Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir, Türkiye
0000-0003-2555-028X ggecimli@bandirma.edu.tr

Kaynakça | References

Agbetu, T. (2024). The dangers of extrapolation. *Social Analysis*, *68*(1),

Benton, T. (1991). Biology and social science: Why the return of the repressed should be given a (cautious) welcome. *Sociology (25)*1, 1-29. https://doi.org/10.1177/0038038591025001002

Blackmore, S. (2011). *Mem makinesi: Genetik evrimin devamı olarak kültürel evrim.* (N. Şimşek, Çev.). Alfa Yayınları.

Blute, M. (2010). *Darwinian sociocultural evolution solutions to dilemmas in cultural and social theory.* Cambridge University Press.

Blute, M. ve Jordan, F. M. (2018). The evolutionary approach to history sociocultural phylogenetics. İçinde R. L. Hopcroft (Ed.), *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society, (ss. 621-643).* Oxford University Press.

Boas, F. (1912). Changes in the bodily form of descendants of immigrants. İçinde *American Anthropologist, New Series, 14*(3), 530-562.

Boas, F. (1944). *The mind of primitive man*. The Macmillan Company.

Crippen, T. (2018). Evolutionary behavioral science core principles, common misconceptions, and a troubling tendency. İçinde R. L. Hopcroft (Ed.), *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society,* (ss. 423-451). Oxford University Press.

Degler, C. N. (1991). *In search of human nature: The decline and revival of darwinism in American social thought*. Oxford University Press.

Descola, P. (2013a). *Doğa ve kültürün ötesinde*. (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Descola, P. (2013b). *The ecology of others*. Prickly Paradigm Press.

Descola, P. (2009). The two nature of Lévi-Strauss. İçinde B. Wiseman (Ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, (ss. 103-117). Cambridge University Press.

Dietz, T., Burns, T. R., & Buttel, F. H. (1990). Evolutionary theory in sociology: An examination of current thinking. *Sociological Forum, (5)*2, 155-171.

Doja, A. (2008a). From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: The Emergence of Lévi-Strauss's New Humanism. *Theory, Culture & Society, 25*(1), 77-100. https://doi.org/10.1177/0263276407090015

Doja, A. (2008b). Claude Lévi-Strauss at his centennial: Toward a future anthropology. *Theory, Culture & Society, 25*(7-8), 321-340. https://doi.org/10.1177/0263276408097810

Douglas, M. (2008). *Doğal semboller: Kozmoloji keşifleri*. (Y. Alogan, Çev.). İthaki Yayınları.

Douglas, M. (2017). *Saflık ve tehlike*. (E. Ayhan, Çev.). Metis Yayınları.

Duralı, T. (1992). *Biyoloji felsefesi*. Akçağ Yayınları.

Duralı, T. (2011). Canlılar bilimi ve evrim sorunun teşrihi. *Sosyoloji Dergisi, 3*(22), 455-471.

Elias, N. (2004a). *Uygarlık süreci (I).* (E. Ateşman, Çev.). İletişim Yayınları.

Elias, N. (2004b). *Uygarlık süreci (II).* (E. Özbek, Çev.). İletişim Yayınları.

Geçimli, G. (2023). *Yeni-Evrimcilik ve Örgütler: Endüstri Sonrası Döneme Geçilirken Örgütlenme Modellerinde Yaşanan Değişimler* (Doktora Tezi). İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

Gould, S. J. & Eldredge N. (1977). Punctuated equilibria: The tempo and mode of evolution reconsidered. *Paleobiology, 3(2),* 115-151.

Gould, S. J. (2002). *The structure of evolutionary theory.* The Belknap Press of Harvard University Press.

Hofstadter, R. (1983). *Social darwinism in American thought*. Beacon Press.

Hopcroft, R. L. (Ed.) (2018). *The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*. Oxford University Press.

Hopcroft, R. L. (2019). *Sociology a biosocial introduction*. New York: Routledge.

Johnson, C. (2003). *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years*. Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511803802

Kambouchner, D. (2009). Lévi-Strauss and the question of humanism followed by a letter from Claude Lévi-Strauss. İçinde B. Wiseman (Ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, (ss. 19-38). Cambridge University Press.

Keck, F. (2009). The limits of classification: Claude Lévi-Strauss and Mary Douglas. İçinde B. Wiseman (Ed.) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, (ss. 139-156). Cambridge University Press.

Kegel, B. (2022). *Epigenetik: Deneyimler kalıtımla nasıl aktarılır.* (S. Özgün, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Lenski, G. (2005). *Ecological evolutionary theory*. London: Paradigma

Lévi-Strauss, C. (2014). *Hepimiz yamyamız*. (H. Bayrı, Çev.). Metis Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2018b). *Günümüzde totemizm*. (K. Akbaş, Çev.). Nora Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve anlam*. (G. Y. Demir, Çev.). İthaki Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2018a). *Modern dünyanın sorunları karşısında antropoloji*. (A. Terzi, Çev). Metis Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2007). Reflexion. İçinde *60 ans d'histoire de l'UNESCO: actes du colloque international*, Paris, 16-18 Novembre. UNESCO: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154122

Lévi-Strauss, C. (1973). Structuralism and ecology. *Social Science Information, 12*(1), 7-23. DOI: https://doi.org/10.1177/053901847301200101

Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship*. Beacon Press.

Lévi-Strauss, C. (1994). *Yaban düşünce*. (T. Yücel, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2012). *Yapısal antropoloji*. (A. Kahiloğulları, Çev.). İmge Yayınları.

Lewontin, R. C., Rose, S. ve Kamin, L. J. (2019). *Genlerimizden ibaret değiliz: Biyoloji, ideoloji ve insan doğası*. (G. K. Gevinç, Çev.). Yordam Kitap.

Lopreato, J. ve Crippen, T. (2017). *Crisis in sociology: The need for Darwin*. Routledge.

Luhmann, N. (1995). *Social systems*. (J. Bednarz ve D. Baecker, Çev.). Stanford University Press.

Luhmann, N. (2012). *Theory of society (I)*. (R. Barrett, Çev.). Stanford University Press.

Luhmann, N. (2013). *Theory of society (II)*. (R. Barrett, Çev.). Stanford University Press.

Machalek, R., Martin, M. W. (2010). Evolution, biology, and society: A conversation for the 21st-century sociology classroom. *Teaching Sociology, 38*(1), 35-45.

Marshall, D. A. (2018). Sociology's contentious courtship with biology a ballad. İçinde R. L. Hopcroft (Ed.*), The Oxford Handbook of Evolution, Biology and Society*, (ss. 33-63). Oxford University Press.

Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, (E. Özalp, Çev.). Yordam Kitap.

Meloni, M. (2014). How biology became social and what it means for social theory. *The Sociological Review 62*(3), 593-614. https://doi.org/10.1111/1467-954X.12151

Müller-Wille, S. (2010). Claude Lévi-Strauss on race, history and genetics. *BioSocieties 5*, 330-347. DOI: https://doi.org/10.1057/biosoc.2010.17

Nisbet, R. A. (1969). *Social change and history*. New York: Oxford University Press.

Quilley, S. (2010). Integrative levels and "The Great Evolution": Organicist biology and the sociology of Norbert Elias. *Journal of Classical Sociology, 10*(4), 391-419. https://doi.org/10.1177/1468795X10385179

Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and comparative perspectives.* Prentice Hall.

Parsons, T. (1971). *Social systems and the evolution of action theory*. Free Press.

Parsons, T. (1991). *The social system*. Routledge.

Sahlins, M. D. & Service, E. R. (Ed.). (1970). *Evolution and culture*. The University of Michigan Press.

Sanchez-Villagra, M. R. (2022). Claude Lévi-Strauss as a humanist forerunner of cultural macroevolution studies. *Evolutionary Human Sciences, 4,* e31. DOI: https://doi.org/10.1017/ehs.2022.30

Sanderson, S. K. (2016). *Evolutionism and its critics.* New York: Routledge.

Schwartz, T. ve Mead, M. (1961). Micro- and macro-cultural models for cultural evolution. *Anthropological Linguistics, 3*(1), 1-7. http://www.jstor.org/stable/30022288

Sober, E. (2016). *Biyoloji felsefesi*. (A. Sol, Çev. Ed.). Ankara: İmge Yayınları.

Soysal, E. K. (2020). *Gen Ötesi-İnsan Sonrası*. Ketebe Yayınları.

Stanley, A. (2007). *Encyclopedia of evolution*. Facts on File.

Sunar, L. ve Geçimli, G. (2023). The effects of the modern evolutionary synthesis on the new organizational paradigm. *Phil. Trans. R. Soc. A.38120230017*. http://doi.org/10.1098/rsta.2023.0017

Turner, J. H. & Machalek, R. S. (2018). *The new evolutionary sociology: Recent and revitalized theoretical approaches*. Routledge.

Turner, J. H., Machalek, R. ve Maryanski, A. (Ed.) (2015). *Handbook on Evolution and Society Toward an Evolutionary Social Science*. London: Paradigm Publishers.

Westermarck, E. (1971). *The origin and development of the moral ideas*. Books For Libraries Press.

Wilson, E. O. (1978). *Sociobiology: The new synthesis*. London: Belknap Press.

Woolgar, S. (1999). *Bilim: Bilim idesi üzerine sosyolojik bir deneme.* (H. Arslan, Çev.). Paradigma Yayınları.