

Muğlaklık, Uyuşmazlık ve Özneleşme: Antigone ^[*]

Ambiguity, Dissensus and Subjectification: Antigone

DİDAR DENİZ ALTINKAYA 

İzmir Katip Çelebi University

Received: 14.06.2021 | Accepted: 13.10.2021

Abstract: Sophocles' Antigone, an important play that has not lost its actuality throughout the ages, has been the subject of many interpretations, most of which focus on the representative function of Antigone. Accordingly, Antigone represents kinship as opposed to the polis and influences the political sphere by being completely outside of it. For Butler, this interpretation risks overlooking the political nature of Antigone's action because Antigone carries an ambiguity that puts the representative function itself into crisis. In this study, it will be argued that this ambiguity as such points to a possibility of considering Antigone's action as a political act, and this possibility can be put forward by following the attempts of Jacques Rancière to rethink and redefine the political. Such a reading also provides the opportunity to consider Antigone from a different perspective.

Keywords: Antigone, politics, equality, political action, Rancière, political subjectification, dissensus.

✉ Didar Deniz Altinkaya

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü
35620, İzmir, Turkey | didardeniz@gmail.com



Giriş

Sophokles'in *Antigone*'si kadının kamusal alandaki yeri, adalet ve yasa arasındaki ilişki, demokrasinin barındırdığı çelişkiler gibi günümüzde önemini korumaya devam eden kamusal meselelere ışık tutmayı hâlâ başarabilen önemli bir metindir. Metnin çağlar boyunca güncelliğinden bir şey kaybetmeyişi, onu günümüze dek çokça yorumun konusu kılmıştır. Edebiyat, felsefe, politika teorisi gibi birçok farklı alanda getirilen bu yorumlarda *Antigone*'nin eylemi, genellikle, bir sivil itaatsizlik örneği olarak okunur. Zira o, dayısı ve kentin yeni kralı olan Kreon'un buyruğunda ifade bulan yasayı haksız bularak bu yasaya uymayı reddetmiş ve ağabeyini gömmeye çalışmıştır. Hem de bu eyleminden dolayı ölümle cezalandırılabileceğini bile bile. Doğru olduğuna inandığı şey adına ortaya koyduğu bu eylemiyle *Antigone*, otoriteye karşı başkaldırının simgesel bir figürü konumuna gelmiştir (Butler, 2007: 11-12).

Antigone'nin eylemi (ya da ileride göreceğimiz gibi eylemleri), feminist iddiaların benimsenmesi adına devletin meşruiyetine başvurma yönündeki çağdaş girişimlere karşı kullanılacak kaynaklar arayan Butler tarafından da tartışılır. Butler'a göre de *Antigone*, egemenliğin keyfi gücüne karşı çıkan bir eleştiri figürüdür. Fakat Butler'ın *Antigone* okuması, aynı zamanda, başkaldırının simgesel figürü olarak *Antigone* yorumunun bir eleştirisidir de. Bu eleştirinin odak noktasını ise, aslında Hegel'in *Antigone* okumasında temellenen söz konusu yorumun *Antigone*'nin temsili işlevine üzerine olan vurgusu oluşturmaktadır. Buna göre Kreon yeni kurulmaya başlayan *polis* düzenini, *Antigone* ise bu düzene karşıtlık içerisinde tanımlanan akrabalık düzenini temsil etmektedir ve *Antigone*'nin başkaldırısı tam da bu karşıtlık temelinde yükselmektedir. Fakat Butler'a göre, *Antigone*'yi ailevi ilkeyi temsil eden bir başkaldırı figürü olarak görerek *Antigone*'nin başkaldırısını politik alanın dışına yerleştiren bu yorum, onun eylemini politik bir eylem olarak görmeme riski taşımaktadır. Zira o *Antigone*'yi, "başkaldırma konuşması siyasi imalar barındıran siyasi bir figür olarak değil, *siyaset olanağını siyasete hiç girmeden koşullandıran alan olarak akrabalığı* temsil etmek suretiyle siyasete siyaset-öncesi bir muhalefet eklemleyen biri olarak" ele almaktadır (Butler, 2007: 13).

Oysa Butler'a göre, temsili işlevi sallantıda olan *Antigone* ne normatif



akrabalık ilişkilerini temsil edebilecek pozisyonudur ne de karşı çıktığı iktidara hiçbir şekilde bulaşmamış olan bir siyaset türünü temsil edebilir. Fakat tam da Antigone'nin temsili işlevinin bu tekinsizliği, onun eylemini politik bir eylem olarak okuyabileceğimiz başka bir olanağa işaret etmektedir. Bu çalışmada, söz konusu olanağın, çağdaş Fransız felsefesinin önemli düşünürlerinden Jacques Rancière'in, politik olanı yeniden düşünme ve tanımlama çabasından hareketle ele alınabileceği savunulacaktır. Böyle bir okuma aynı zamanda söz konusu metni farklı bir perspektiften hareketle ele alma imkânı taşımaktadır. Bu amaçla öncelikle Hegel'in *Antigone* okuması ele alınacaktır. Böylelikle hem Antigone'nin hangi temelde belli bir alanın temsilcisi olarak görüldüğü hem de onun eylemini belli karşıtlıklar çerçevesinde okumaya yönelik eleştirinin barındırdığı imkânlar daha açık bir biçimde görülecektir. Ardından Butler'ın Antigone'nin temsili işlevinin muğlaklığına yönelik görüşlerine yer verilecektir. Son olarak da bu muğlaklığın Antigone'nin eylemini güçsüz kılmanın aksine politik bir eylem olarak okunmasını sağlayan önemli bir unsur olduğunu açığa vurmak üzere Rancière'in politika kavrayışı ele alınacaktır.

Hegel'in *Antigone* okumasını ele almadan önce Antigone'nin bir suç sayılan eyleminin ne olduğuna ve bu eylemini nasıl gerekçelendirdiğine bakalım. Bunun için oyunun arka planından kısaca bahsetmemiz gerekiyor. Kreon'un kentin yeni kralı olarak ilk buyruğu, *Antigone*'nin hikayesinin de başladığı yerdir. Bu buyruğuyla Kreon, Eteokles ve Polyneikes'in bedenlerinin eşit şekilde gömülmelerinin yasaklanmasını ilan eder. Eteokles'in cesedi yasaya ve geleneğe uygun şekilde gömülecektir. Zira o, kenti uğruna savaşırken ölmüş bir kahramandır ve kentin dostu olarak hak ettiği saygıyı görmelidir. Kreon Polyneikes'in ise kentin düşmanı olduğuna karar verir. Zira o, kendi kentine saldırmış, "kendi halkını köleleştirmek" istemiştir (Sophokles, 2020: 200).¹ Bu nedenle cesedi gömülmeyecek ve yası tutulmayacaktır. Bedeni hayvanlara yem olsun diye açıkta bırakılacaktır (Sophokles, 2020: 200-205). Bu emre karşı gelmenin cezası ise ölümdür

¹ Antigone metnine yapılan atıflarda Sophokles, *Antigone*, Çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020 çevirisi kullanılmakla birlikte önemli bir pasajın tartışılmasında oyunun David Grene&Richmond Lattimore editörlüğündeki şu İngilizce çevirisinden yararlandım: Sophocles, Antigone, içinde: *Sophocles I*, Ed. David Grene, Richmond Lattimore, Mark Griffith, Glenn W. Most, Chicago: The University of Chicago Press, 2013.



(Sophokles, 2020: 220). Antigone cezasının ne olduğunu bilerek yasa hükmündeki bu buyruğa karşı çıkar ve ağabeyi Polyneikes'in cesedini gömmeye kalkışır. Fakat Antigone'nin eylemi bununla sınırlı değildir. O, ikinci teşebbüsü sırasında yakalanıp Kreon'un karşısına getirildiğinde, eylemi gerçekleştirenin kendisi olduğunu inkâr etmeyerek bu defa da sözel bir eylemde bulunur (Butler, 2007: 19).

Antigone, eylemini sözel olarak üstlenmekle kalmaz, aynı zamanda bu eylemi neden gerçekleştirdiğine dair bir gerekçe de sunar. Antigone, kralın yasağına rağmen ağabeyinin cesedini gömmeye çalışmıştır, zira tanrıların değişmez ve yazılı olmayan yasaları ölülerin gömülmesini buyurur. Bu yasalar herkes için geçerli olduğundan ölülerin eşit şekilde gömülmemeleri tanrısız yasaya aykırıdır: "Hades'te aynıdır ikisinin değeri" (Sophokles, 2020: 519). Fakat oyun ilerledikçe, Antigone'nin eylemini yalnızca tanrısız yasaya dayandırmadığını görürüz. Nitekim Kreon'a onun yasasından daha üstün, daha güçlü olan tanrısız yasaya uygun olarak eylediğini söylediği konuşmasının devamında, ölenin bir köle olmadığını söyler (Sophokles, 2020: 517). Burada Antigone, eylemini tanrısız yasadaki ziyade, ölenin kim olduğu ile ilgili bir ayrıma dayandırıyor gibidir. Ölen kişi, kraliyet ailesine mensup bir soyludur. Eğer uygun şekilde gömülme yeri cesedi açıkta bırakılırsa bir köleden farkı kalmayacaktır (Chanter, 2010: 61). Canlı canlı mezarına götürülmeden önce yaptığı son konuşmasında ise Antigone üçüncü bir gerekçe sunar:

Aklı başında insanlar değer verse de bu yaptığımı, kocam ya da çocuklarım ölseydi, devleti karşıma alarak böyle bir yükün altına girmezdim. Hangisiydi bana bunu yaptıran yasa? Kocam ölse yeniden evlenirim, çocuklarımı yitirsem yaparım yenilerini. Fakat annemle babam çoktan öldüğüne göre, mümkün değil yeni bir kardeş edinmem. İşte bu yasayla her şeyden üstün tuttum seni (Sophokles, 2020: 904-914).

Antigone'nin eylemine dair sunduğu bu son gerekçe çokça tartışılmıştır. Zira burada ölülerini yaşamdaki eylemleri ne olursa olsun eşit kılan bir yasadaki değil, fakat *bu* kardeşinin yerinin doldurulamaz oluşundan bahsetmekte ve eylemini dayandırdığı bu yeni ilkeyi bir yasa olarak sunmaktadır. Birçok yorumcuya göre, soğukkanlı bir hesaplamanın ürünü gibi görünen bu gerekçe Antigone'nin hayranlık uyandırıcı karakteriyle bir tutarsızlık



sergilemektedir (Honig, 2013: 125). Gerçekten de Antigone'nin oyun boyunca sunduğu gerekçelerin (tanrısal yasanın buyruğu, ölen kişinin soylu bir ailenin üyesi oluşu, kardeşin biricikliği) birbirlerinden oldukça farklı ve hatta yer yer birbirleriyle çelişen iddialar taşıdığını görmekteyiz.

Hegel ise bu yorumcuların aksine, Antigone'nin son konuşmasına *Tinin Fenomenolojisi*'nde özel bir dikkatle eğilmekte ve onu kadın ve erkek arasındaki ideal ilişkinin bir örneği olarak sunmaktadır. Bu bağlamda Hegel'in okumasında, Antigone'nin eylemini neden gerçekleştirdiğine dair bir muğlaklığın olmadığını görmekteyiz. Antigone tanrısal yasa gereği kardeşini gömmüştür ve tam da bu kardeşin eşsiz değeri nedeniyle onu gömmek bir kız kardeş olarak Antigone'nin en yüksek ödevidir. Yani ölen ağabeyini gömmek yalnızca ailenin diğer üyelerinden biri olduğu için değil, aynı zamanda, ve belki de Hegel'e göre daha önemli olarak, ölen kişinin kız kardeşi olduğu için Antigone'nin ödevidir. Hegel'in neden böyle düşündüğünü anlamak için *Tinin Fenomenolojisi*'nde sunduğu *Antigone* okumasını ele almamız gerekmektedir.

1. Hegel *Antigonesi*

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde *Antigone*'yi, Batı etik yaşamının tarihsel gelişimine yönelik araştırması bağlamında ele alır. Bu araştırmanın başlangıcında yer alan *Antigone*, Antik Yunan dünyasının tümel ile tikel arasında bölünmüşlüğüne açığa vuran bir oyun olarak karşımıza çıkar (Jagentowicz Mills, 1996a: 11). Bu bağlamda Hegel, *Fenomenoloji*'de aileyi ve Yunan sitesini, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan iki karşıt alan olarak sunar. Akralığın alanı olan ailenin işlevi, yaşam döngüsünün sürdürülmesi için gerekli ihtiyaçları karşılamaktır. Bu bağlamda aile, tikelliğin belirlediği alandır. Zorunlu olarak ailenin bir üyesi olan insan burada “herhangi bir Efendi, bir Vatandaş, bir savaşçı değildir; babadır, kocadır, oğuldur ve bu babadır, bu kocadır; bir belli kişidir, “bir tikeldir” (Kojève, 2012: 67-68). Fakat insanın aile döngüsü içerisinde sahip olduğu bu tikellik, gerçek anlamıyla insansal değildir. Zira Hegel'e göre Yunan dünyasında insansal olan ve insansallaştıran eylem, mücadele ve hayatını tehlikeye atma eylemidir. Oysa aile, bu türden insani eylem alanı olmaktan ziyade, yalnızca tikel bir varlık olarak insanın biyolojik varoluşunun tanındığı alandır (Kojève, 2012: 68).

Aileye karşıt olarak site, tümelliğin nesnelleştiği alandır. Burada insan



tikel bir varlık olarak, *şu* koca ya da *bu* kardeş olarak değil, fakat herhangi bir varlık olarak, yani bir yurttaş olarak vardır. Dolayısıyla yurttaş, tümelin herhangi bir temsilcisi konumundadır (Kojève, 2012: 66). Sitenin tümelliğin alanı olması, aynı zamanda, tümelliğin sitenin yasasında, yani tüm yurttaşların ortak iradesinin ifadesi olan insani yasada cisimleşmesi anlamına gelir. Hegel'e göre sitenin yasası olan insani yasa, kökeni belli olan rasyonel bir otoritedir. Onun buyrukları tüm yurttaşlar için geçerlidir. Dolayısıyla herkes tarafından açık bir biçimde bilinmesi mümkün olan kamusal bir anlama sahiptir (Hegel, 1986: 448). Bu yasa karşısında her bir yurttaş *şu* ya da *bu* kişi olarak değil, fakat yalnızca eylemi aracılığıyla bilinip tanınır. Dolayısıyla aile yalnızca kişinin varoluşunun tikel yanıyla ilgilenirken, site ise yalnızca onun tümel yanını açığa vuran eylemiyle, yani onun tümel varoluşuyla ilgilenir. Buradan hareketle baktığımızda, Kreon'un kararının temelinde, Eteokles ve Polyneikes'i ailenin tikel üyeleri olarak değil, fakat insani yasa karşısındaki iki yurttaş olarak görmesi ve onların yalnızca eylemleriyle ilgilenmesi yatmaktadır.

Aile üyelerinin hiçbirisi, aile alanı içerisinde kaldığı sürece gerçek anlamıyla insansal varoluşa erişemez. Fakat erkek, bir yurttaş olarak dahil olduğu politika alanında tümelliğini açığa vuracak eylemi gerçekleştirmek üzere aile alanını terk ederken, kadın "Ailenin başı ve tanrısal yasanın bekçisi" (Hegel, 1986: 459) olarak kalır. Dolayısıyla Hegel'e göre, aile ve site arasındaki bu karşıtlık, hem insani yasa ve tanrısal yasa arasındaki hem de kadın ve erkek arasındaki karşıtlığa karşılık gelir. Nitekim içinde yaşadığı aile alanını terk etme olanağına sahip erkek, insani yasanın temsilcisi iken kadın, aileyi yöneten tanrısal yasanın temsilcisidir. Hegel'e göre insani yasanın aksine belirsiz bir geçmişe ait olan tanrısal yasanın kökenleri tam olarak bilinemez. Hegel tanrısal yasanın bu özelliğini *Antigone*'ye referansta bulunarak belirtir: "Sofokles'in *Antigone*'si onları tanrıların yazılmamış ve *yanılmaz* tüzesi olarak tanır" (Hegel, 1986: 437). Gün ışığına açık insani yasanın aksine, yeraltı dünyasının karanlığına hapsolmuş olan tanrısal yasa, içsel, kapalı bir hakikati ifade eder (Hegel, 1986: 466). Onun buyrukları açık bir biçimde kamusal alanda değil, fakat aile alanında bilinçsizce ifade bulur (Hegel, 1986: 457, 460, 463).

Tümellik alanına gitmek üzere aileyi terk eden erkek, ölümüyle birlikte bu alana, kadının gözetimindeki tanrısal yasanın yönettiği aile alanına



geri döner. Kişinin yaşamının sona ermesi, onu bir eylem varlığı olmaktan çıkarmakta ve yalnızca bir *varlık* haline getirmektedir (Steiner, 1996: 35). Fakat bu haliyle o, eylemlerinden bağımsız olarak, ona yalnızca varlığı için mutlak bir değer atfeden ailenin alanına aittir (Kojève, 2012: 68). Ailenin bir eylemsizlik alanı olması, tam da insanı tümellğe yükselten ölümün tinsel bir anlam kazanmasını mümkün kılan şeydir. Zira Hegel'e göre ölüm, bilincin bir eylemi değildir (Hegel, 1986: 452). O, tinsel anlamı henüz açık olmayan doğal bir olgu olarak, bir olumsuzluk olarak tezahür eder (Hyppolite, 1974: 341). Bu nedenle ailenin ve özellikle de ailenin temsilcisi olarak kadının görevi, ölüyü gerekli ritüelleri yerine getirerek gömmektir. Aile ölümün sorumluluğunu üstlenerek doğanın bilinçsiz işleyişine, kendi bilinçli eylemi aracılığıyla müdahale eder (Hyppolite, 1974: 342). Böylece ölüyü doğaya ait olmaktan kurtararak doğal bir olguyu tinsel bir edime dönüştürür ve ölünün tarihsel hafızaya kaydedilerek hatırlanmasını sağlar (Hegel, 1986: 451-452; Jagentowicz Mills, 1996b: 61). Zira aile, bireyin eylemleriyle, onun ne yapıp ettiğiyse ilgilenmez. Bu anlamda bireyi eylemsizliği içerisinde ele alır ve ona eylemlerinden bağımsız olarak, yalnızca var olduğu için mutlak bir değer atfeder (Kojève, 2012: 68). Hegel'in aile üyeleri arasındaki etik bağın bir duygu ya da sevgi bağı olmadığı yönündeki görüşü de bu bağlamda anlaşılmalıdır (Hegel, 1986: 451). Aile her ne kadar doğal bir topluluk olsa da, o aynı zamanda bu doğal anı aşan tinsel bir kurumdur. Bu nedenle aile üyeleri arasındaki etik ilişki, duygunun doğal belirlenimine değil, tanrısal yasa tarafından buyurulan bir göreve, ölünün gömülmesi ve hatırlanması görevine dayanır. Dolayısıyla ağabeyinin cesedinin toprağın üzerinde çürümesine izin vermeyip onu gerektiği gibi gömmeye çalışarak onurlandırmak, tanrısal yasa gereği Antigone'nin görevidir: "Aile bilinçsiz isteklerin ve soyut kendiliklerin ölüyü onursuzlaştıran bu eylemini ondan uzak tutar ve kendi eylemini onların yerine koyarak kan-bağını toprağın kucacı ile, ögesel, yokoluşsuz bireysellik ile evlendirir" (Hegel, 1986: 452).

Fakat ağabeyini gerektiği gibi gömme, aynı zamanda, bir kız kardeş olarak Antigone'nin en yüksek ödevidir. Burada Hegel'in, aile içerisindeki farklı ilişki türleri (karı ve koca, anne-baba ve çocuklar, erkek ve kız kardeşler) arasından birini ayrıcalıklı kıldığını görmekteyiz. Hegel'e göre karı-koca arasındaki ilişkide tanınma süreci, arzunun ya da duygunun dolaysızlığına dayanır. Ailenin üyesi olan erkek, bu alanda, herhangi biri olarak değil



fakat *bu* koca olarak, yani bir tikel olarak var olur. Yunan dünyasında erkek bu tikelliği, kadının onu bir koca olarak tanıması sayesinde elde eder ve tümelliğinin politik alanda tanınmasını elde etmek üzere bu alanı terk eder. Oysa karı ve koca arasındaki ilişkide kadın bu türden bir tikelliğe ulaşamaz. Zira o, kendisini erkekte *bu* tikel varlık olarak tanıyamamakta ve tanrısal yasanın bekçisi olarak kalarak aile döngüsünün dolaysızlığından asla çıkamamaktadır (Hegel, 1986: 457; Jagentowicz Mills, 1996b: 62-63).

Anne-baba ve çocuk arasındaki ilişki de duygunun belirleniminden bağımsız değildir. Bununla birlikte Hegel, Antigone'ye işaret ederek erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki ilişkiyi ideal bir ilişki biçimi olarak sunar. Karı ve kocanın aksine, erkek kardeş ve kız kardeş aynı kandan gelirler ve onlar arasındaki ilişki arzudan yoksun bir ilişkidir. Arzudan yoksunluk nedeniyle yalnızca erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki ilişki saf bir biçimde tinseldir. Hegel'e göre arzunun olmayışı, aynı zamanda, kardeşler arasında karşılıklı tanımayı mümkün kılmaktadır. Zira bu sayede kız kardeş, erkek kardeşte kendi tikelliğinin farkına varmakta, kendini erkek kardeşte saf bir biçimde tanımaktadır. Dolayısıyla kız kardeş için erkek kardeşin salt varlığı, yeri doldurulamaz bir değere sahiptir. Hegel'e göre tam da bu nedenle erkek kardeşini yitirmek, kız kardeş için onarılamaz bir durumdur ve "ona karşı ödevi en yüksek ödevdir" (Hegel, 1986: 457).

O halde Hegel'in *Antigone* yorumunda, Polyneikes'in ölümü, Antigone için herhangi bir aile üyesini yitirmekten farklı bir anlam taşır. Zira erkek kardeş olarak Polyneikes, ailenin herhangi bir üyesi değildir. Polyneikes'in ölümü, Antigone için, karşılıklı tanımayı mümkün kılan ideal ilişkiyi kaybetmek anlamına gelmektedir. Onun tekil, yeri doldurulamaz varlığına verilen değer, gerçekleştirdiği eylemlerden bağımsızdır. Bu nedenle bir kız kardeş olarak Antigone'nin en yüksek ödevi, ağabeyini gömmeye çalışarak onurlandırmak ve böylelikle öldükten sonra hatırlanmasını sağlamaktır.

Tanrısal yasa gereği, Antigone'nin en yüksek etik yükümlülüğü olarak görülen eylemi kaçınılmaz olarak bir suçtur da. Zira Antigone, tanrısal yasanın gerektirdiği şekilde eyleyken bu yasayla eşit ölçüde özsel olan bir diğer yasaya, Kreon'un buyruğunda ifade bulan insansal yasaya karşı çıkmış ve onu yadsımıştır. Fakat Antigone ve Kreon arasındaki bu çatışma, Hegel için haklı ile haksız arasındaki bir çatışma değildir. Zira Hegel'e göre trajik çatışma, iki eşit hak arasında, iki eşit hakikat arasında gerçekleşir (Steiner,



1996: 37). Antigone tanrısal yasaya, Kreon ise insansal yasaya dayanarak haklılık iddiasında bulunurlar. Bu yasalara sıkı bir bağlılık içerisinde düşünür ve eylemler. Kreon, Polyneikes'i ve aynı zamanda buyruğuna karşı gelen Antigone'yi tereddüt etmeksizin, bu kararla ilgili olarak kendi içinde bir çatışma yaşamaksızın mahkûm eder. Antigone de eylemde bulunurken aynı kararlılıkla davranır ve herhangi bir çelişkinin varlığına yer açmaz. O eylemi gerçekten gerçekleştirmek zorunda olup olmadığını tartışmaz. Her iki karakter de ne yapmaları gerektiğini dolaysız bir biçimde bilmektedirler. Ait oldukları bu yasalara o kadar kararlı bir biçimde bağlıdırlar ki, her iki taraf da yalnızca kendi yasasını haklı bulurken diğer yasayı haksız olarak görür. Bu nedenle Polyneikes'in toprağın üzerine terk edilmiş bedeni yüzünden karşı karşıya geldiklerinde, Antigone Kreon'un buyruğunda keyfi bir biçimde uygulanan şiddeti, Kreon ise Antigone'de bireyin inatçılığını ve itaatsizliğini görür (Hegel, 1986: 466).

Hegel'e göre bu kararlılık, düşünüp taşınmanın ya da koşulların olumsuzluğunun ürünü değildir. Antigone'yi tanrısal yasaya, Kreon'u ise insansal yasaya bağlayan doğadır. Dolayısıyla burada, kötü bir iradeye karşı çıkan iyi bir iradenin değil, fakat her biri yalnızca bir yasaya bağlı olan ve birbirini tanımayı reddeden iki iradenin varlığı söz konusudur (Hyppolite, 1974: 358). Bu katı belirlenim, eylemde bulunmayı mümkün kılmakla birlikte, tarafların dünyaya yalnızca kendi perspektiflerinden hareketle bakmalarına ve karşı tarafın hakikatine kapalı olmalarına yol açmaktadır. Bu bakımdan aslında hem Kreon hem de Antigone haksızdır. Zira ikisi de bir diğerinin hakikatini tanımayı reddetmekte ve kendisini karşı tarafın dolayımıyla görmemektedir. Böylelikle temsil ettikleri iki yasanın, bu iki yasada ifade bulunan kendi hakikatlerinin aslında birbirlerini tamamladıklarını bilmemektedir (Hyppolite, 1974: 340). Bununla birlikte Hegel'e göre Antigone'nin kabahati bağışlanamaz niteliktedir. Zira o, yasağın ve o yasağa karşı gelmenin cezasının ne olduğunu bile bile "suç" işlemiştir. Bu eyleminden ötürü, başkaldırdığı yasanın meşruluğunu tanımalı ve suçluluğunu kabul etmelidir. Bu noktayı belirttikten hemen sonra Hegel, suçunun kabulü anlamına gelirmiş gibi Antigone'nin şu sözlerini alıntılar: "acıısını duyduğumuz için yanılığımızı kabul ederiz" (Hegel, 1986: 470).

Hegel'in okumasında, Kreon ve Antigone'nin bakış açılarındaki bu tek



yanlılık zorunludur. Zira Hegel'e göre, Yunan dünyasında aile ile site arasındaki, tikel ile tümel arasındaki çatışma kaçınılmaz olmakla kalmayıp çözümsüzdür. Aile için en yüce değer, aile üyesinin yaşamıdır. Oysa sitenin aile üyesinden beklediği şey, bir yurttaş olarak, yaşamını bütün için tehlikeye atmasıdır. Fakat kişi, site adına eylemde bulunarak kazandığı bu tümel varoluşu, tikelliğinin dışarıda bırakılması pahasına elde eder. Zira site tarafından bilinip tanınan şey, onun tikel bir varlık olarak "kim olduğu" değildir. Bu nedenle her ne kadar kişinin varoluşunun tümel yanı bu alanda tanınıyor olsa da yine de bu varoluşun bütünüyle *onun* olduğu söylenemez (Jagentowicz Mills, 1996b: 60). Birey ne varoluşunun tikelliğinden ne de site için ve site içerisinde yerine getirdiği eyleminin tümelliğinden feragat edebileceğinden, bu alanların hiçbirinden vazgeçemez. Bu nedenle insan daima ya aileye karşı ya da siteye karşı suç işleyendir. Çünkü bir alanın ödününü yerine getirmek diğer alanın yasasına karşı çıkmayı gerektirir. Bu iki alan arasındaki çatışmaya trajik karakterini veren de budur (Kojève, 2012: 69). Tümelin belirttiği yer olan site ile tikelin belirttiği yer olan aile arasındaki bu trajik çatışma, zorunlu olarak bu dünyanın yıkılmasıyla sonuçlanacaktır.

2. Temsil İşlevini Krize Sürükleyen Bir Figür Olarak Antigone

Hegel Antigone'yi, eylemleri zarar verici politik etkiler taşımakla birlikte, bilinci hiçbir şekilde politik bir motivasyon taşımayan bir karakter olarak okumakta (Honig, 2013: 40) ve onun eylemini erkek kardeşine karşı en yüksek etik yükümlülüğünü yerine getiren bir kız kardeşin eylemi olarak görmektedir. Bu yorumuyla, Antigone'nin başkaldırısını temsili işlevi üzerinden okuyan ve onun eylemini politik alanın tamamen dışında kalarak bu alana muhalefet eden birinin eylemi olarak alan çağdaş yorumların da kökeni konumundadır. Peki Antigone gerçekten de ailenin sadık bir temsilcisi konumunda mıdır? Antigone ve Kreon arasında, gerçekten de Antigone'nin eylemini politik bir figür tarafından yerine getirilen politik bir eylem olarak görmemizi engelleyecek bir karşıtlık mı vardır? Butler'ın bu sorulara verdiği cevap, Antigone'nin eylemini, Rancière'in düşündüğü türden politik bir müdahale olarak okumaya götüren yolu açmaktadır.

Butler'a göre oyundaki her iki karakteri de belli bir alanın temsilcileri



olarak görmeye yönelik tüm girişimler, tutarsızlığa ve istikrarsızlığa düşmekten kurtulamaz (Butler, 2007: 16). Zira ne Kreon ne de Antigone ortaya koydukları haklılık iddialarını tutarlı bir biçimde savunabilecek pozisyonadadırlar. Oyunun başında Kreon, neden böyle bir karar verdiğini açıklarken hiç kimseyi siteden üstün tutmadığını belirterek yurttaşlığa ve sitenin yasalarına vurguda bulunur. Oysa o, ölen iki kardeşin hayatta olan en yakın akrabaları olması dolayısıyla, yani bütünüyle akrabalık ilişkileri sayesinde kentin kralı olabilmiştir. Antigone'nin pozisyonundaki muğlaklık ise daha derindir. Öncelikle o, normatif akrabalık ilkelerini saf bir biçimde temsil edebilecek pozisyonda değildir. Zira Antigone'nin geldiği akrabalık ilişkileri, normatif aile yapısı tarafından yasaklanan enste dayanır. Babası Oidipus, kendi annesiyle evlenmiştir. Bu yüzden Antigone'nin kardeşleri aynı zamanda onun yeğenleri iken, babası ise aynı zamanda onun ağabeyidir (Butler, 2007: 17-18).

Bu muğlaklık, Antigone'nin eylemine dair sunduğu gerekçelerde de kendisini göstermektedir. Antigone, Kreon'un karşısına çıktığı ilk sahnede, tanrısal yasaya dayanarak eylediğini belirtir ve bu yasanın, eylemlerinden bağımsız olarak herkes için geçerli olduğuna vurguda bulunur. Ama aynı konuşmanın devamında, kardeşinin bir köle olmadığını ve bu nedenle gereğince gömülmesi gerektiğini söyleyerek artık tanrısal yasadan değil, ölenin statüsünden bahsetmiş olur. Fakat son konuşmasıyla sunduğu üçüncü ve son gerekçeyle, kendisiyle pek de tutarlı olmadığı daha da açık bir biçimde görülmektedir. Butler'a göre bu konuşmasıyla Antigone, akrabalığın kutsallığını temsil etmekten uzaktır. Zira o, kardeşinin yerinin doldurulamaz oluşunu vurguladığı bu konuşmasında insani yasaya her akrabası için değil, fakat sadece ağabeyi için karşı geldiğini, onu böyle bir yasaya göre gömmeye çalıştığını belirtir. Ağabeyinin yeri doldurulamayacağı için, söz konusu yasanın uygulanmasını gerektirecek koşullar da bir daha ortaya çıkmayacaktır. Bu durumda Antigone'nin dayandığını iddia ettiği yasanın gerçekten bir yasa olarak görülüp görülemeyeceği de şüphelidir. Zira o, tek bir kişi için çıkarılmış bir yasadır ve herkesi kapsamamaktadır. Antigone'nin sunduğu bu gerekçe göz önünde bulundurulduğunda, onun, tanrısal yasa adına değil, aksine tanrıların ölümde herkesin eşit olduğunu söyleyen buyruğunu ihlal ederek eylemde bulunduğu görülmektedir (Butler, 2007: 22-23).



O halde Hegel'den Lacan'a dek birçok düşünür tarafından, toplumsal alandan ayrı bir alan olarak akrabalık alanını temsil ettiği savunulan Antigone'nin aslında neyi temsil ettiği pek de açık değildir. Antigone, temsil işlevinin kendisini krize sokan bir figürdür (Butler, 2007, s. 39). Dahası, Butler'a göre bu muğlaklık Antigone'nin sözel eyleminde de, yani ağabeyini gömmeye teşebbüs edişini üstlenme tarzında da açığa vurulur. Nitekim o, Kreon'un karşısına çıktığında, eylemini, basit bir biçimde "Evet, ben yaptım" gibi açık bir sahiplenme diliyle üstlenmektense şöyle der: "[b]unu yaptığımı söylüyorum ve inkâr etmiyorum" (Sophocles, 2013: 443). Fakat Antigone'nin, Kreon'un sorusuna bu şekilde cevap vermesi, beyanını yalnızca bir suçun itirafı olmaktan çıkarmaktadır. Antigone, eyleminin yaratıcısı olduğunu inkâr etmeyi reddettiği bu beyanıyla, otoriteye karşı yeni bir eylemde, bu defa sözel bir eylemde bulunmuş olmaktadır (Butler, 2007: 20-21). Hem de karşı çıktığı otoritenin dilini kullanarak:

Antigone yalnızca yasaya başkaldırarak edimde bulunduğu için değil, yasaya aykırı bir edimde bulunurken yasanın sesini benimsediği için de erkeksi diye nitelenen edimler sergiler. Buyruğa uymayı reddederek eylemi gerçekleştirmekle kalmaz, yaptığını inkâr etmeyi reddederek eylemini tekrarlar, böylece de Kreon'un fail retorliğini ele geçirir. Antigone'nin failliği tam da Kreon'un emrine uymayı reddetmesiyle ortaya çıkar; ama bu reddin dili reddettiği egemenliğin terimlerini özümser... Antigone kendisini diğerinin, karşı çıktığı kişinin sesini ele geçirerek ortaya koyar; yani özerkliğini, direndiği kişinin otoriter sesini ele geçirerek kazanır –otoritenin aynı anda hem reddinin hem de benimsenmesinin izlerini taşıyan bir ele geçirilmedir bu (Butler, 2007: 24-25).

Butler'ın bu *Antigone* okuması, Antigone ve Kreon'un eylemlerinin, Hegel'in savunduğu gibi, birbirinden ayrı iki alanda ve bu iki alan adına gerçekleşen eylemler olarak düşünülemeyeceğini göstermektedir. Bu durumda Antigone'nin eylemini, politika alanının dışından gelen bir başkaldırı olarak görmek de oldukça zorlaşmaktadır. Nitekim Antigone politik alanda ve politik iktidarın egemenlik diliyle konuşmaya yönelir. Onun egemenlik diliyle üstlendiği bu eyleminin, aynı zamanda, kardeşinin yasını tutması anlamına geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda aslında bu karşı çıkışın başka bir boyutu olduğunu daha fark ederiz. Antigone yalnızca ağabeyini gömmesini yasaklayan buyruğa karşı çıkmamıştır. O hem ağabeyini gömmeye çalışarak hem de yasını kamusal alanda tutmaya kalkarak *polis* düzeni



tarafından kendisine yasaklanan edimlerde bulunmuştur.² Dolayısıyla Antigone'nin eylemi daha temel bir karşı çıkışı içerisinde barındırır. Bu eylem, Rancièreci terimlerle ifade edersek, eşitlik varsayımını doğrulama kaygısıyla yürütülen politik bir eylemdir.

3. Uyuşmazlık Temelinde Özneleşme İmkânı

Rancière politik olanı, *polis* ve politika arasında yaptığı ayırmadan hareketle düşünür. Onun *polis* olarak kavramsallaştırdığı süreç, aslında genellikle politikadan anlaşılan şeydir. *Polis*, topluluk halindeki insanların bir araya gelişlerini, toplumsal yerler ve işlevlerin hiyerarşik dağılımı aracılığıyla düzenleme ve bu dağıtımı meşrulaştırma yollarıyla ilgilidir (Rancière, 2005, s. 51). Rancière, bu yaklaşımın ilk örneğini Platon'un *Devlet*'inde bulmaktadır. Nitekim Platon burada ideal toplumu, her kesimin kendi doğasına uygun olan işi yerine getirdiği hiyerarşik bir toplum olarak tasvir eder. Toplumun farklı kesimleri arasındaki hiyerarşi, insan ruhunun kısımları arasındaki hiyerarşiye karşılık gelir. Bu hiyerarşiye göre toplumu yöneten kesim, elbette ruhun en yüksek kısmı olan aklın hakimiyeti altındaki kişilerdir. İradenin karşılığı olan kesim koruyucular ya da askerler iken, ruhun arzulaayan kısmına üreticiler ya da çalışanlar kesimi karşılık gelir. Bir toplumda düzen ve adalet, ancak, toplumu oluşturan her bir parçanın kendine uygun yeri işgal etmesi ve kendine özgü işlevini yerine getirmesiyle mümkündür (Platon, 2009: 434c).

Rancière'e göre politika ise, tam da eşitlik ve adalet ilkelerine dayandığını iddia eden bu düzenin aslında bir eşitsizlik temelinde yükseldiğini açığa vurma pratiğidir. Peki herkesi hem toplumun iyisini hem de kendi doğalarını gerçekleştirecekleri doğru yere yerleştiren bu düzende eşitsizlik nerededir? Bir *polis* düzeninde, her kesimin kendisine uygun işi yerine getirerek toplumun refahına katkıda bulunacak konumda olması anlamında bir eşitliğin varlığından söz edilebilir. Bununla birlikte, yöneticilerin toplumdaki rolü göz önünde bulundurulduğunda, bu uyum ve düzenin aslında bir eşitsizlik temelinde yaratıldığı görülecektir. Nitekim Platon'a göre bir site'nin var olması ve gelişmesi için toplumun tüm kesimlerine ihtiyacı olsa da

² Nicole Loraux, *Mothers in Mourning* kitabında, Yunan dünyasında ölüyü gömme işlemlerinin esas olarak erkekler tarafından yapıldığını ve kadının kamusal alanda yas tutmasının politik yaşam için tehlikeli olduğu düşünülerek özel alana ait görüldüğünü anlatır. (Loraux, 1998: 9-11, 19, 25, 27).



doğaları Tanrı'nın kattığı altınla karışmış kişiler “baş tacı” edilirler (Platon, 2009: 415a). Zira yalnızca onlar İyi'nin bilgisine ulaşabilir ve toplumu bu bilgiye uygun olarak düzenleyebilir. Dolayısıyla yöneticilerin rolü, diğer tarafların aksine, yalnızca toplumun refahına katkıda bulunmak değildir. Daha da önemli olarak onlar, sahip oldukları bilgi sayesinde, toplumda düzeni ve adaleti sağlayabilmek için yönetilenlerin hangi yeri işgal etmeleri ve hangi işlevleri yerine getirmeleri gerektiğini belirler (May, 2008: 43).

Rancière'e göre böyle bir düzende politikaya yer yoktur, zira politika “ilkesi eşitlik olan etkinliktir” (Rancière, 2005: 11) ve bu ilkenin sürekli olarak eylemde açığa vurulmasını gerektirir. Oysa herkesin farklı yatkınlıklara sahip olduğu ve bu yatkınlıklara uygun yerleri işgal etmeleri gerektiğini savunan *polis* düzeninde (Rancière, 2007: 143), bireylerden beklenen şey, eşitlik varsayımına göre eylemleri değil, aksine, ait oldukları yeri ve kendilerine özgü işlevlerini terk etmemeleridir. Burada söz konusu olan, yalnızca toplumsal uzamın paylaştırılmasından daha fazlasıdır. Zira toplumsal yer ve işlevler, belli eyleme ve var olma tarzlarına karşılık gelirler (Rancière, 2007: 149-150). Dolayısıyla toplumsal yerlerin ve işlevlerin paylaştırılması, aynı zamanda, dünyayı algılama tarzlarının paylaştırılmasıdır. Nitekim Rancière, *polis*'in hiyerarşik düzenini “duyulur olanın paylaştırımı” olarak tarif eder (Rancière, 2005: 67). Bu düzen, taraflara, belli bir konuşma konumu tahsis etmek suretiyle, bir tarafın payını ya da paydan yoksunluğunu tanımlar. Bu bağlamda, Aristoteles'in insanın politik doğasına yönelik görüşlerinde konuşmaya verdiği yeri ele almak hem Rancière'in politikadan anladığı şeyi daha iyi görmemizi sağlayacak hem de Antigone'nin eyleminin hangi zeminde politik bir eylem olarak okunabileceğini tartışmamızı mümkün kılacaktır.

Aristoteles *Politika*'da, insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğunu belirttiikten sonra, doğanın, bütün hayvanlar içerisinde yalnızca insana “anamlı konuşma yetisi” verdiğini söyler (Aristoteles, 1983: 9). İnsan, bu ayırt edici yetiye sahip bir varlık olması sayesinde politik bir hayvandır. Zira konuşmak, ses çıkarmaktan ibaret değildir. Bu bağlamda, ses ve söz arasındaki ayrım, iki farklı deneyim tarzı arasındaki ayrıma karşılık gelir. Zira Aristoteles'e göre ses, sınırlı bir amacı yerine getirmek üzere tüm hayvanlarda vardır. Ses, hayvanların haz ve acıyı belirtmelerini sağlar. Oysa konuşma, sesin bu sıradan işlevinin ötesinde, yararlı ya da zararlı olanı, doğru



ya da yanlış olanı ifade etmeye yarar (Aristoteles, 1983: 10). Yararlı ya da zararlı olanın, dolayısıyla adil olan ya da adil olmayanın deneyimi, *logos* aracılığıyla ifade edilen ve yalnızca insan varlıklarına özgü olan bir deneyimdir (Rancière, 2005: 20).

Rancière'e göre *polis* düzeni, bedenleri belli toplumsal yerlere ve rolere yerleştirerek, hangi sesin bir uğultudan ibaret olarak kabul edileceğini ve hangi sesin bir *logos*'un ifadesi olan konuşma sayılacağını belirler (Rancière, 2005: 44). Bu ayırım, aynı zamanda, belli etkinliklerin ve tarafların görülür olmasının ve diğerlerinin görülürlükten yoksun bırakılmasının temelinde yer almaktadır. İşte bu anlamda Rancière'e göre, *polis*'in hiyerarşik düzeni “duyulur olanın paylaşımı”dır. O, tarafların kendilerine özgü bir var olma, eyleme ve konuşma tarzına sahip olduğunu öne sürerek kişinin kendisini ve içinde yaşadığı dünyayı algılama tarzını belirler (May, 2010: 9).

Rancière'e göre politika, eşitsizlik temelinde yükselen bu düzene karşıt bir pratik olarak düşünülmelidir. Zira o, konuşan herhangi bir varlığın bir başkasıyla eşitliği varsayımına dayanır. Politika, *polis* düzenine, konuşan varlıklar olarak sayılma hakkına sahip olmayanlar tarafından eşitlik varsayımından hareketle yapılan bir müdahaledir. Rancière'e göre, “politik olan”ı da politika ve *polis* arasındaki bu ayırmadan hareketle düşünmek gerekir. Politik olan, politika ile *polis*'in bir haksızlığı, bir zararı ele alma biçiminde karşı karşıya gelmeleridir (Rancière, 2007: 72). Bu durumda politik eylem, işlevler ve yerlerin paylaşımında hiçbir paya sahip olmayanların, bir haksızlığı dışa vurma yönündeki eylemidir ve eşitlik varsayımını doğrulama kaygısıyla yerine getirilir. Politik eylemi aracılığıyla birey, görülür olan ve söylenir olanın mevcut düzeninin olumsuzluğunu açığa vurarak kendisine doğruluk atfedilen bu düzeni kesintiye uğratar. Bu yüzden Rancière'e göre politikanın özü uyuşmazlıktır (Rancière, 2007: 151). *Polis* düzeni, toplumsal yerler ve işlevlerin hiyerarşik dağıtımı yoluyla iş gördüğünden, bireyler, eşitlik varsayımından hareketle eylemde bulunduklarında, onların eşitliklerini reddeden bu düzenle bir uyuşmazlık içerisine girerler. Eşitliğe dayalı bir düzeni var edebilmenin imkânı da ancak bu uyuşmazlık temelinde mümkün olabilir. Zira eşitlik varsayımından hareketle üstlendikleri eylemleri aracılığıyla bireyler, görülürlükten yoksun bırakılanı görülür kılarak duyulur olanın mevcut paylaşımını uyuşmazlık içerisinde yeniden biçimlendirirler. Böylelikle “herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir başkasıyla eşitliğinin



doğrulanması” olarak politika, Rancière’e göre, bir özgürleşme sürecidir (Rancière, 2007: 73).

Politik eylemin, yeni bir deneyim alanının üretilmesine yönelik bu etkinliği, politikanın bir özneleşme süreci olarak görülebileceğine işaret etmektedir. Nitekim Rancière, politikanın özneleşme tarzlarıyla ilgili bir mesele olduğunu söyler. Dolayısıyla Antigone’nin eyleminin, Rancière’in savunduğu türden bir politik eylem olarak görülüp görülemeyeceğini tartışabilmemiz için Rancière’in özneleşmeye yönelik görüşlerini ele almamız gerekmektedir.

Rancière özneleşmeyi eylem halindeki bir kimliğe özgü olanın açığa vurulması olarak görmediği gibi, yeni bir kimlik kazanma mücadelesi olarak da düşünmez. Aksine, Rancière’e göre politik özneleşme süreci, bir kimliksizleşme ya da sınıfsızlaşma sürecidir. Birçok isim, statü ya da kimlik arasında var olan bireyler tarafından, eşitliğin, bir haksızlığı açığa vurmak suretiyle eyleme dökülmesidir (Rancière, 2007: 75). Rancière’in, politik bir özneleşmenin üç ayrı anlamda bir “öteki söylemi” tarafından belirlendiği yönündeki görüşünü ele almamız, özneleşme ve kimliksizleşme arasında ne tür bir ilişki olduğunu daha açık bir biçimde görmemizi sağlayacak.

Rancière’e göre politik özneleşme, ilk olarak, asla bir kimliğin olumlanması değildir; aksine *polis* düzeni tarafından dayatılmış bir kimliğin inkâr edilmesidir. *Polis* düzeni tarafından hiçbir paya sahip olmayan olarak konumlandırılanlar, kendilerini dışlayanlarla eşit olduklarını ilan ettikleri anda mevcut düzenin olumsuzluğunu gözler önüne sererken, bu düzen tarafından kendilerine dayatılan yerden ve rolden de kopup uzaklaşırlar (Rancière, 2005: 52-53). O halde politik özneleşme, belirli bir kimliği onaylamanın aksine, “bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddidir; bu kimliğin bir başkalaşmasıdır, dolayısıyla belli bir kendilikten kopuştur” (Rancière, 2007: 130).

İkinci olarak, politik özneleşme, uğranılmış bir haksızlığın açığa vurulmasına dayanır. Bu yüzden de daima bir ötekine hitap ettiğini varsayar. Fakat haksızlığın dışavurumu ile mutlaka o haksızlığın telafisinin amaçlandığı düşünülmemelidir. Burada söz konusu olan, kurulu özneler arasında mutabakatla sonuçlanacak bir iletişim modeli de değildir (Rancière, 2007: 76). Zira hiçbir paya sahip olmayanlar, politik eylem aracılığıyla, kendilerini dışlandıkları “algılanabilirlik ve görünürlük dünyası”na yerleştirirler



(Rancière, 2007: 59). Böylelikle onlar, Rancière’e göre, “ihtiyaçtan, şikâyetten ya da çığıltıdan ibaret varlıklar olmadıklarını, akıl ve söylem varlıkları olduklarını, sebeplerin karşısına kendi sebeplerini koyabildiklerini ve eylemlerini bir kanıtlama gibi inşa edebildiklerini kanıtlamak” isterler (Rancière, 2007: 58). Bu yüzden dışlanmış olan tarafından haksızlığın açığa vurulmasıyla yaratılan ortak uzam, eşitliğin kanıtlandığı polemik bir yer olarak düşünülmelidir (Rancière, 2007: 76).

Rancière’e göre bir politik özneleşme, üçüncü ve son olarak, bireyin kendisiyle daima olanaksız bir özdeşleşmesini içerir. Zira *polis* düzeni içerisinde kendilerine özgü yerlere ve rollere yerleştirilen bireyler, bu düzen tarafından dayatılan kimliklerle özdeş hale gelirler. Mevcut düzen tarafından sayılmayan ve görürlükten yoksun bırakılan tarafın kendine görünürlük kazandırması, bu düzen tarafından saptanan kimlikleri reddetmesi ve böylelikle özdeşliklerin parçalanması ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla politik özneleşme, daima kendinden farklı olma durumudur; hem mevcut düzen tarafından dayatılan özdeşliklerin parçalanması hem de bir başka kimlikle özdeşleşmemedir. O halde politik bir özne ancak ikisini de üstlenemediği “iki kimlik arasındaki çatılda” var olabilir ve eylemde bulunabilir (Rancière, 2007: 75). Rancière’in demokrasiyi mekânların ve niteliklerin dağıtımına dayanan *polis* ile karşıtlık içerisindeki politikanın kendisi (Rancière, 2014: 41) olarak tanımladığını göz önünde bulundurduğumuzda politik özneleşmenin, aynı zamanda demokrasiye özgü bir özneleşme tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Hegel’in *Antigone* okuması ve bu okumayı temel alan çağdaş yorumcular, *Antigone*’yi iki karşıttan birini (örneğin *polis*’e karşı aileyi) temsil eden bir figür olarak görerek onu belli bir kimliğin taşıyıcısı olarak yorumlamıştır. Butler ise *Antigone*’nin temsili işlevinin muğlaklığını vurgulayarak, bu tür bir yorumun *Antigone*’nin eyleminin politik doğasını gözden kaçırdığına dikkatimizi çekmektedir. *Antigone*’nin eylemini Rancière’in politika ve özneleşme kavrayışından hareketle okumaya çalıştığımızda, onun tam da bu muğlaklığı sayesinde politik bir eylem olma niteliği taşıdığını görürüz.

Rancière’e göre politik eylem, yerlerin ve rollerin paylaştırımında hiçbir paya sahip olmayanların, kendisi aracılığıyla, bir haksızlığı dışa vurarak



eşitlik varsayımını doğrulamaya yöneldikleri eylemdir. O halde Antigone'nin eylemini Rancièreci anlamda bir politik eylem olarak okuyabilmek için Antigone'nin *polis* düzeninde hiçbir paya sahip olmayan tarafa yerleştirilmiş olması ve onun eyleminin eşitliği doğrulama kaygısıyla bir haksızlığın dile getirilmesi amacı taşıması gerekmektedir. Antigone'nin eyleminin bu iki koşulu yerine getirip getirmediği, oyunun politik bağlamını da göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir.

Atina demokrasisi, diğer yönetim biçimlerinden farklı olarak, tüm yurttaşların mecliste eşit söz alma hakkına (*isegoria*) sahip olmasını garanti altına almıştır. Bununla birlikte demokrasinin, temeline bu siyasal eşitlik ilkesini yerleştirmesi, toplumun her kesimine politik meselelerle ilgilenme hakkı tanıdığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Atina demokrasisinin, toplumun kadınları da içeren birçok kesimini yurttaş olarak kabul etmediğini göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu eşitliğin, aslında bir eşitsizlik ve dışlama temelinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Antigone, bir kadın olarak, Atina demokrasisinin yurttaş olarak saymadıkları arasındadır. O, konuşma tarafından belirlenen kamusal alana katılma, kamusal meselelerle ilgilenme ve kamusal tartışmalarda görüş bildirme iznine sahip değildir. Zira toplumsal rollerin ve işlevlerin bu hiyerarşik dağıtımı, Antigone'yi, "algılanabilirlik ve görünürlük dünyası"ndan dışlamış ve onu *logos*'un ifadesi olan bir konuşma yeteneğinden yoksun görmüştür. Dolayısıyla Antigone'nin, mevcut *polis* düzeninin hiyerarşik paylaşımında paydan yoksun olan taraf olduğunu söyleyebiliriz.

Peki Antigone'nin eyleminin, bir haksızlığı dışa vurarak eşitlik varsayımını doğrulama amacı taşıdığını söyleyebilir miyiz? Antigone, Kreon'un buyruğunda ifade bulan *polis* yasasına karşı gelerek, ölen ağabeyinin bedenini gömmeye çalışmıştır. Onun eylemi bununla sınırlı kalmamıştır. Kreon'un karşısına çıkarıldığında, söz konusu eylemi gerçekleştirdiğini inkâr etmeyi reddetmiştir. Her ne kadar eylemini farklı gerekçelerden hareketle haklılaştırmaya çalışsa da bunların tümü bir eşitlik talebi etrafında bir araya gelmektedir: kardeşlerin eşit şekilde gömülmeleri talebi. Kardeşlerin eşit şekilde gömülmemesinin adil olmadığını düşünen Antigone, bu adaletsizliğe yalnızca ağabeyini gömmeye çalışarak değil, aynı zamanda adil olmayı *logos*'a dayalı bir konuşma aracılığıyla ifade ederek karşı çıkmıştır. Dolayısıyla Antigone, *polis* düzeninin kendisine tahsis ettiği yeri ve rolü



terk ederek hem erkeklerden yapması beklenen bir görevi üstlenmiş ve ağa-beyini gömmeye çalışmış hem de özel alanda kalması gereken sesini kamusal alana taşımıştır.

Antigone'nin bu eylemleri, mevcut *polis* düzeninin olumsuzluğunu açığa vurma ve onun hiyerarşik yapısını bozma gücüne sahiptir. Bu bağlamda Butler'ın, Antigone'nin temsili işlevinin muğlaklığını açığa vurmak üzere, onun politik iktidarın egemenlik diliyle konuştuğunu belirtmesi önemlidir. Antigone'nin yer yer Kreon gibi konuşması, deyim yerindeyse onun konuşmasını taklit etmesi, kendisinin de Kreon gibi *logos*'a sahip olduğunu açığa vurması anlamına gelir. Antigone, kardeşlerinin eşit şekilde gömülmeleri gerektiğini ilan ederken, aslında kendisinin de konuşan bir varlık olarak, kendisini dışlayanlarla eşit olduğunu açığa vurmaktadır. Böylelikle o, bir uğultudan ibaret olması gereken ses'ini, bir haksızlığı ilan eden söz'e dönüştürerek duyulur ve algılanır olanın düzenini yeniden biçimlendirir. Zira bu eylemi sayesinde Antigone, görülen ve görülmeyen, sayılan ve sayılmayan varlıkların dünyaları arasındaki ayrımı ortadan kaldırmış ve bu ayrım temelinde düşünenlere karşı kendi ediminin hesabını verebildiğini kanıtladığı ortak bir argüman uzamı yaratmıştır. Fakat bu uzam, Antigone'nin önceden kurulu bir özne olarak ya da mevcut *polis* düzeni tarafından saptanan kimliğiyle katıldığı bir yer değildir. Aksine Antigone, eylemi aracılığıyla yarattığı bu uzama kendisine dayatılan kimliği reddederek katılır. Onun yurttaşlığın ve yurttaşlığın inkârı arasındaki çatlakta yürüttüğü polemik, asla bir kendiyle özdeşleşmeye yönelik değildir. Gerekçelerinin muğlaklığı da, eylemlerinin, Antigone'yi bir kimliksizleşme süreci olarak politik özneleşme sürecine dahil ettiğinin bir örneği olarak görülebilir. Antigone'nin mevcut düzenle uyumsuzluk temelinde gerçekleştirdiği ve demokrasiyi kendi çelişkileriyle yüzleşmeye davet eden müdahalesi, gücünü, herhangi bir temsile indirgenmesine izin vermeyen bu muğlaklıktan alır ve böyle olmakla da o özgürleştirici bir politik eylemdir.

Kaynakça

- Aristoteles. (1983). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Butler, J. (2007). *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*. (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Kabcı Yayınevi.
- Chanter, T. (2010). Antigone's Liminality: Hegel's Racial Purification of Tragedy



and the Naturalization of Slavery. K. Hutchings, & T. Pulkkinen (Dü) içinde, *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?* (s. 61-85). Palgrave Macmillan.

Davis, O. (2010). *Jacques Ranciere*. Polity Press .

Hegel, G. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Honig, B. (2013). *Antigone, Interrupted*. Cambridge University Press.

Hyppolite, J. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. (S. Cherniak, & J. Heckman, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.

Jagentowicz Mills , P. (1996a). Introduction. P. Jagentowicz Mills (Dü.) içinde, *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel* (s. 1-24). The Pennsylvania State University Press.

Jagentowicz Mills, P. (1996b). Hegel's Antigone. P. Jagentowicz Mills (Dü.) içinde, *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel* (s. 59-88). The Pennsylvania State University Press.

Kojève, A. (2012). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Loraux, N. (1998). *Mothers in Mourning*. Cornell University Press.

May, T. (2008). *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press .

May, T. (2010). *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Mills, P. J. (1996). Hegel's Antigone. P. J. Mills (Dü.) içinde, *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel* (s. 59-88). The Pennsylvania State University Press.

Platon. (2009). *Devlet*. (S. Eyüboğlu, & M. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rancière, J. (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. (H. Hünler, Çev.) İzmir: Ara-lık Yayınları.

Rancière, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında*. (A. U. Kılıç, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2014). *Demokrasi Nefreti*. (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Rancière, J. (2017). Demokrasiye Karşı Demokrasiler. E. Hazan içinde, *Demokrasi Ne Âlemde?* (S. Kılıç, Çev., s. 81-86). İstanbul: Metis Yayınları.



- Sophocles. (2013). *Antigone*. D. Grene, R. Lattimore, M. Griffith, & G. W. Most (Dü) içinde, *Sophocles I: Antigone, Oedipus the King, Oedipus at Colonus* (E. Wyckoff, Çev.). Chicago, The University of Chicago Press.
- Sophocles. (2020). *Antigone*. (A. Çokona, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Steiner, G. (1996). *Antigones*. Yale University Press.

Öz: Sophokles'in *Antigone*'si, çağlar boyunca güncelliğini yitirmeyen önemli bir metin olarak çokça yorumun konusu olmuştur. Bu yorumların çoğunun, *Antigone*'nin temsili işlevine odaklandığını görmekteyiz. Buna göre *Antigone*, polis düzenine karşıt olarak akrabalık düzenini temsil etmekte ve politika alanını bu alanın bütünüyle dışında kalarak etkilemektedir. Ancak Butler'a göre bu yorum, *Antigone*'nin eyleminin politik doğasını gözden kaçırma riski taşır. Zira *Antigone*, temsil işlevinin kendisini krize sokan bir muğlaklığa sahiptir. Bu çalışmada tam da muğlaklığın, *Antigone*'nin eylemini politik bir eylem kılma olanağına işaret ettiğini ve bu olanağın da Jacques Rancière'in politik olanı yeniden düşünme ve tanımlama çabasından hareketle ele alınabileceği savunulacaktır. Böyle bir okuma aynı zamanda *Antigone*'yi farklı bir perspektiften hareketle ele alma imkânı taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Antigone*, politika, eşitlik, politik eylem, Rancière, politik özneleşme, uyumsuzluk.

[¹] Bu çalışmanın ana teması, 7-9 Aralık 2020 tarihleri arasında İzmir Demokrasi Üniversitesi tarafından düzenlenmiş olan *Uluslararası Beşeri Bilimler Kongresi*'nde sunulan "Uyumsuzluk Temelinde Özneleşme İmkânı: *Antigone*" başlıklı sözlü bildiriye dayanmaktadır.



