

Antigone'nin Muhalefeti ya da Muhalefet Etmenin Tarzları Üzerine*

Antigone's Opposition or On the Ways of Opposing to Power

R. Levent AYSEVER**

Öz

Muhalefet hareketlerinin çığ gibi büyüdüğü günümüzde muhalefet etmenin ne demek olduğu konusunda bir kez daha düşünmenin tam zamanıdır ve Sofokles'in *Antigone*'sinin bu konuda bize söylediği çok önemli bir şey vardır.

Son on yıllarda feministler arasında Antigone'nin Kreon'a muhalefetinin bir feminist muhalefet örneği olup olmadığı çerçevesinde yürütülen tartışmalarda Judith Butler'ın *Antigone's Claim* (Antigone'nin İddiası) başlıklı yapıtında Hegel'in Antigone okuması üzerinden yaptığı Luce Irigaray eleştirisi bu konuda bize önemli ipuçları veriyor. Bu yapıtında, çağımızda ABD'de birtakım feministlerde gördüğü feminist siyasi hedeflere ulaşmada devletin desteğinden ve otoritesinden yararlanma eğilimine, bu eğilimin siyasi muhalefeti meşru bir şikayete dönüştürdüğü gerekçesiyle karşı çıkar. Antigone'nin bu eğilime karşı ileri sürülebilecek bir figür olup olabileceği düşüncesiyle, onun bulunduğu siyasi konumu devlete karşı yapılabilecek örnek bir feminist muhalefet olduğunu savunmak amacıyla işe başlar. Ama Antigone'yi bugün her kadın için özdeşleşmeye değer örnek bir kişilik olarak gören Irigaray'ın gözünde

* Erkan Tüzün'e, Nazile Kalaycı'ya, Çetin Balanuye'ye, Kubilay Aysever'e, Kurtul Gülenç'e ve Doğan Göçmen'e makalenin hazırlanış sürecindeki katkılarından dolayı teşekkür ederim. Erkan Tüzün "Antigoneci söylemin siyaset felsefesi"nin, hem "değerlerin göreceleşmesine ve 'her şey uyar' ilkesini" hem de "devletin baskıcı kurumlarını" reddeden bir bireşim olduğunu ileri sürdüğü (2011, s.25) "Anarşist ve Antigoneci bir Bakış Açısından Siyasal Alan" başlıklı "kışkırtıcı" yüksek lisans teziyle Antigone'yi ajandama soktu. Nazile Kalaycı, Butler'ın Antigone yorumuna dikkatimi çekti ve ondan yola çıkarak Antigone'nin eyleminin dilsel yapısı ve edimselliği üzerine bir yazı hazırlama fikrini aklıma soktu. Çetin Balanuye, bu yazı üzerine çalışırken Antalya Felsefe Günleri'nde "İyi ve Güçlü: Muhalif mi, Müttefik mi?" başlıklı bir panelde konuşma yapmamı isteyerek Butler'ın (Luce Irigaray üzerinden) feministlerle Antigone'nin kadınlara sunduğu siyasi meydan okuma ve başkaldırı modeli konusunda giriştiği tartışmadan, feminist kabul ve sayıltıları "paranteze alarak" muhalefet etmenin ne demek olduğu konusunda çıkarılacak dersler üzerine düşünmeye sevk etti. Kubilay Aysever, Kurtul Gülenç ve Doğan Göçmen, (bu yazının sonuç bölümünü özet olarak sunduğum) Antalya Felsefe Günleri'ndeki konuşmayı ve bu makaleyi hazırlama sürecinde yaptıkları yorumlar ve sordukları sorularla yargılarımı gözden geçirip düzeltme ve geliştirme imkanı verdiler.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, levent.aysever@deu.edu.tr

Antigone'nin işgal ettiği konunun siyasi olmaktan çok siyaset öncesi bir konum olduğunu saptayınca, Irigaray'ın Antigone yorumunu bir eleştiri süzgecinden geçirerek kendi Antigone yorumunu geliştirir ve bunu Irigaray'ın yorumunun gerisinde yattığını belirlediği Hegelci ve Lacan'cı ön-kabuller üzerinden yapar. Butler'ın Antigone'nin Kreon'a muhalefedinin meşruiyetini sorgularken Irigaray'ın yorumunun gerisindeki söz konusu Hegelci ön-kabullerle hesaplaşmasında ve bunun sonucunda ortaya attığı kendi Antigone yorumu bugün siyasi muhalefetin ne demek olabileceği konusunda Sofokles'in *Antigone*'sinin bize söylediklerine götüren şu önemli ipuçları vardır: Muhalefet etmek iktidardan adalet talep etmek demektir; bunun yolu da mevcut iktidar düzeninin siyaset alanının dışında tuttuklarına işaret etmekten, iktidarın bunu yaparken dayandığı meşruiyet konusunda kafalarda kuşku yaratıp alternatif bir meşruiyet arayışını başlatmaktan, alternatif meşruiyeti iktidarın yasalarını ihlal eden bireylerin bu ihlallerini dayandırdıkları bir öteki yasanın meşruiyetinden çıkarmaktan, söz konusu alternatif meşruiyetin siyasetin alanını genişleten bir meşruiyet olmasına özen göstermekten geçer.

Bu ipuçları ışığında Sofokles'in *Antigone*'si bize muhalefet etmenin iki temel tarzı olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri ortak vicdanı üzerinden muhalefet etmek, ikincisi mağduriyetler üzerinden muhalefet etmektir. Ortak vicdan üzerinden muhalefet mevcut bir yasanın ortadan kaldırılmasını (bazen sadece düzeltilmesini); mevcut bir iktidar düzeninin, o iktidar düzeni ortadan kaldırılmadan, o iktidar düzeni korunarak yeniden düzenlenmesini talep eder. Mağduriyetler üzerinden yapılan muhalefet ise mevcut bir yasanın iptal edilmesiyle hiç ilgilenmez. Onun talep ettiği şey, bir mağduriyete yol açan mevcut iktidar düzeninin yıkılması ve o mağduriyeti yaratmayan yeni bir iktidar düzeninin kurulmasıdır.

Anahtar sözcükler: muhalefet etmek, Antigone, Irigaray, Butler.

Abstract

At a time when the opposition movements are growing at a fast pace, we need to rethink the meaning of political opposition and Sophocles' *Antigone* tells us something very important about that.

In the recent decades, in the debate among feminists on whether the opposition of *Antigone* to Creon is an instance of feminist opposition, Judith Butler's criticism in *Antigone's Claim* of Luce Irigaray through Hegel's reading of *Antigone* gives us some hints on this subject matter. In this work, Butler opposes the tendency of certain American feminists to get support from the state by saying that this support turns the opposition into a legal claim. For a start, she argues that *Antigone* can be seen as a figure that can be counterposed to this tendency and stands as an exemplary feminist opposition to the state. According to her, in Irigaray, who sees *Antigone* as a worthy personality to be emulated by all women, *Antigone*'s position is apolitical. After this evaluation, she develops her own interpretation of *Antigone* through Hegelian and Lacanian postulates which underlie Irigaray's interpretation. In Butler's interrogation of Hegelian postulates underlying Irigaray's interpretation of *Antigone*'s opposition to Creon and her own interpretation of *Antigone*, there are significant hints that takes us to what Sophocles' *Antigone* tells us regarding what political opposition means today: To oppose is to demand justice from power; this is possible through bringing attention to the things that current power excludes from the political sphere, feeding suspicion regarding the legitimacy of exclusive acts of power and seeking an alternative legitimacy, and making sure that alternative legitimacy expands the political sphere.

Under this light, Sophocles' *Antigone* points out that there two basic types of opposition. First is the opposition through common conscious, second is the opposition through victimhood. Opposition through common conscious demands the abolition (or reform) of a certain law; the reform of a political order without destroying it. Opposition through victimhood is not concerned about the abolition of a law at all. What it demands is the destruction of a political order and the constitution of a new political order that does not create victims.

Keywords: political opposition, Antigone, Irigaray, Butler

Zehir dozdur derler. Dozu aştınız mı hayatın kaynağı olan su bile zehirler insanı. Kitaplardan edindiğimiz bilgiler de böyledir. Üst üste yığarak ya da sabit fikir haline getirerek “dozunu aştığımızda” bilge de olumsuz bir etki yaratabilir. Dünyamızı aydınlatmasını beklerken bir körlüğe neden olabilir. Çok yalın olgu ya da durumları karmaşılaştırıp anlaşılabilir hale getirebilir. Daha da kötüsü, bazen apaçık olguları ya da durumları inkar etmemize yol açabilir. Böyle durumlarda galiba en iyisi, felsefe tarihi boyunca da sık sık yapıldığı gibi, ciddi ve asık suratlı ciltleri bir yana bırakmak, eski bir hikayeyi, özellikle de geleneğin süzgecinden geçmiş birini başlangıç alıp o ciddi ve asık suratlı ciltlerin üstünü örterek kararttığı çıplak ve yalın hakikatlere ulaşmaya çalışmak olacaktır. Herakleitos birçok şey öğrenmenin insanı bilen biri yapmadığını (Fr. 40), bilge olanın bütün her şeyin gerisindeki “logos”u bilen kişi olduğunu (Fr. 41) söyler. Bazen eski bir hikaye verir bize işte o “logos”u, bütün her şeyin gerisindeki o çıplak ve yalın hakikati. Burada, bu düşünceden hareketle, İÖ 5. yüzyılda kayda geçirilmiş çok bilinen eski bir hikayeye bakılacak ve ondan muhalefet etmenin çıplak ve yalın hakikati yakalanmaya çalışılacak. Muhalefet hareketlerinin çığ gibi büyüdüğü günümüzde muhalefet etmenin ne demek olabileceğini sorgulamanın, muhalefet etmenin gerisindeki çıplak ve yalın hakikati yakalamaya çalışmanın tam zamanı olsa gerektir.

I. Burada sözü edilen, Antigone'nin hikyesidir. Antigone deyince de ilk akla gelen, elbette, Sofokles'in aynı adlı tragedyası ve bu tragedyanın kadın kahramanıdır. Ancak o Sofokles'in yalnız *Antigone* başlıklı tragedyasının bir karakteri değildir: *Antigone* başlıklı oyununun da aralarında bulunduğu ve “Thebai Üçlemesi” diye bilinen üçlemenin bir karakteridir Antigone. Sofokles'in *Antigone* başlıklı oyunda anlattığı olayların öncesini anlattığı *Oidipus Kolonos'ta* oyununda da Antigone oyundaki karakterlerden biridir. Thebai Üçlemesini oluşturan üçlemenin (olayların akış düzenine göre) ilkinin oluşturan ve *Oidipus Kolonos'ta* oyununda anlattığı olayların öncesini anlattığı *Kral Oidipus'ta* da, adını anmadığı “sahne gerisindeki” karakterlerden biridir.

Peki kimdir Antigone? *Kral Oidipus* oyununda, Thebai kentinin, bilmeden babası kral Laios'u öldürüp annesi kraliçe İokaste ile evlenen ve bu evlilikten ilk ikisi oğlan (adları anılmaz, ama Polyneikes ve Eteokles'tir bu iki oğul) son ikisi kız (yine adları anılmaz ama, İsmene ve Antigone'dir bu iki kız evlat) dört çocuğu olan kralı Oidipus'un, oyunda adları hiç anılmayan çocuklarından biridir. *Oidipus Kolonos'ta* oyununda, sürgündeki Oidipus'a kılavuzluk ve yoldaşlık eden, oyundaki Oidipus'un anlatımıyla, oğulları ocaklarının başında aynı kız çocukları gibi kalırken ablası İsmene'yle babasının felaketlerine katlanan; daha çocukluğunu yeni bitirmiş olduğu halde zavallı babasıyla beraber dolaşan,

onu besleyen; vahşi ormanlarda yiyeceksiz, yalın ayak, yağmurun yağmasına, güneşin kavurmasına aldırmadan, nereye gittiğini bilmeden yürüyen ve ev sıcaklığını aramayan (345-352) küçük kız evlattır. *Antigone* başlıklı oyunda ise, ablası İsmene'yle önleyemediği bir iktidar savaşının sonunda birbirlerini öldüren ağabeylerden, kralın "hain" olduğu için gömülmesini yasakladığı ağabeyi Polyneikes'in ölüsünü, kralın buyruğuna rağmen tanrılar öyle buyurduğu için her şeye rağmen gömmeyi göze alan küçük kız kardeşidir. Antigone'yi en önemli karakter olarak gördüğümüz bu son oyunda Oidipus sürgünde öldükten sonra, oğulları Polyneikes ile Eteokles, Thebai tahtı için kentin hemen önünde yaptıkları savaşta birbirlerini öldürmüşler; bu olayın ardından da Thebai tahtına dayıları Kreon oturmuştur. Kreon, tahtı kardeşi Eteokles'ten almak için düşmanla işbirliği ederek Thebai kentine saldıran Polyneikes'in ölüsünün gömülmesini yasaklar, kenti düşmana karşı savunan Eteokles'i ise gerekli bütün törenleri yaparak gömeceğini bildirir. Küçük kız kardeş Antigone, ölünün gömülmesini yasaklayan yasa tanrılarının koydukları yasalara aykırı olduğu gerekçesiyle, önce ablası İsmene'nin yardımıyla Polyneikes'i gömmek ister. Ablasının reddetmesi üzerine bunu onun yardımı olmasa da yapacağını söyler, arkasından da iki kez ağabeyi Polyneikes'in ölüsünü gömer. İlkinde kimse görmez, ama ölünün üzerine attığı toprak kaldırılınca ikinci kez gömmeye çalışırken nöbetçiler tarafından yakalanır. Kreon'un karşısına çıkarılınca ağabeyini gömdüğünü kabul eder. Bunun üzerine Kreon, koyduğu yasağı çiğnediği için Antigone'yi yanına biraz ekmek ve su koyarak bir mağaraya kapatır ve orada ölmesi için mağaranın girişine bir duvar ördürür. Thebai'lilerin, oğlu Haimon'un ve kahin Teiserias'ın karşı çıkmalarının bir sonucu olarak Kreon istemeye istemeye , koymuş olduğu yasayı kaldırır ama geç kalmıştır: Antigone kapatıldığı mağarada hayatına kendi elleriyle son vermiştir. Kreon'un Antigone ile nişanlı olan oğlu Haimon, Antigone'nin mağarada kendisini asarak öldürmüş olduğunu görünce bir kılıcın üzerine atlayarak kendisini öldürür. Oğlunun öldüğünü duyan kraliçe Euridike de intihar eder. Bütün bu ölümlerin kendisi yüzünden olduğu için yıkılan Kreon da en kısa zamanda ölmeyi diler.

II. Evet, Antigone adı anıldığında hemen akla gelen Sofokles'in bize anlattığı bu hikayedir, ama Antigone, Sofokles'in yarattığı bir karakter değildir. O Yunan mitolojisinin en önemli kadın karakterlerinden biridir. Onun hikayesi, Thebai kenti, kurucusu Kadmos ve onun soyundan gelen Thebai kralları hakkındaki anlatılar zincirinin son halkasıdır. Ayrıca İÖ 5. yüzyılda Sofokles dışında onun hikayesini tragedyalarına konu yapan başkaları da vardır: Aiskylos ile Euripides'in oyunlarında da onun hikayesinden söz edildiğini görmekteyiz. Aiskylos'un *Thebai Önünde Yedi Komutan* oyununda Antigone, Sofokles'in *Antigone*'sinde olduğu gibi yine ağabeyinin gömülmesini yasaklayan yasaya karşı çıkan bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Euripides'in (bugün kayıp olan) yine *Antigone* başlıklı bir oyun yazdığını biliyoruz. Onun *Fenikeli Kadınlar* oyununda ise ağabeyleri Polyneikes ile Eteokles'i savaşmaktan vazgeçirmeye çalışan ama bunda başarısız olan bir Antigone vardır. Geç dönem Yunan ve Latin kaynaklarında ise Antigone'nin hikayesi birtakım değişikliklerle aktarılmaktadır. Bunlardan, İS 1. ya da 2. yüzyılda adı Apollodoros olan bir yazarca derlendiği düşünülen bir metin olan *Kitapluk*'ta (3.5.8), Kreon'un oğlu Haimon, Oidipus sorduğu ünlü bilmecenin yanıtını bulduğu için kendisini surlardan

aşağı atıp ölen Sfenks'in, sorduğu bilmeceyi bilmediği için yediği Thebaililerden biri olarak gösterilir. Dolayısıyla bu anlatıma göre Antigone kralın buyruğuna rağmen ağabeyini gömdüğü sırada Haimon ölmüş bulunmaktadır. İÖ 64-İS 17 yılları arasında yaşadığı düşünülen Hyginus'un *Masallar*'ında (72), Antigone, Polyneikes'in karısının yardımıyla cesedi Eteokles'in yakılmak üzere konduğu odun yığının üzerine koyar. Kreon öldürmesi için Antigone'yi nişanlısı olan oğlu Haimon'a teslim eder. Haimon Antigone'yi öldürmez, öldürmüş gibi yapıp kent dışına çıkarır ve onunla birlikte olur. Antigone Haimon'dan hamile kalır ve bir erkek çocuk doğurur. Çocuk büyür ve yarışmalara katılmak üzere Thebai kentine gelir. Kreon onun bedeninde bütün aile üyelerinde de olan özel işareti görünce her şeyi anlar. Herakles'in araya girmesine rağmen Kreon oğlunu affetmez ve onu ölüme mahkum eder. Haimon da önce karısı Antigone'yi sonra da kendisini öldürür. (Roman, 2010, s.66-67, Hyginus 2012) (Ancak Hyginus'un bunları Euripides'in kayıp *Antigone* oyunundan aktardığını ileri sürenler de vardır (Katz, 2012a)). Pausanias'ın (İS 2. yy) *Yunanistan'ın Tasviri*'nde (9.25.2), Polyneikes'in cesedini kaldırmaya bir türlü gücü yetmeyince, cesedi Eteokles'in yakılmak üzere konulduğu odun yığına sürükleyerek götürür ve yığının üzerine atar. (Katz, 2012b)

Dolayısıyla, Eski Yunan dünyasında Antigone değil, Antigoneler vardır. Ama onlar arasında Sofokles'in, deyim yerindeyse, zamanın filtresinden geçmiş, en ikna edici ve en güçlü Antigone'dir. Bunu söyleyebiliriz, çünkü diğerlerinde hep onunkine nazaran biraz daha güçsüz, biraz daha zayıf bir Antigone karakteriyle karşılaşmaktayız. Ölüyü tek başına gömen bir Antigone ile birinin yardımıyla gömen bir Antigone arasında, yüklenilen "suçun" ağırlığı bakımından bir fark vardır. Hain olduğu gerekçesiyle ortada bırakılan ölüyü bırakıldığı yerde üzerine toprak atarak gömmeye çalışan bir Antigone ile o ölüyü kahraman olarak öldüğü gerekçesiyle törenle yakılacak olan diğer ölünün yanına taşıyan bir Antigone arasında, ölüsü ortada bırakılmak istenene verilen değer in insanlığı bakımından bir fark vardır. İşlediği suçtan dolayı aklıktan ve susuzluktan ölmek üzere bırakıldığı mağarada hayatına kendi elleriyle son veren bir Antigone ile kralın öldürsün diye teslim ettiği nişanlısı tarafından kentten kaçırılmaya razı olan bir Antigone arasında, gömme eyleminin arkasındaki iradenin gücü bakımından bir fark vardır. Kısacası, bütün bu Antigoneler arasında Sofokles'in Antigone'si (birçok şeyin yanı sıra) muhalefet etmenin en ikna edici ve en güçlü halini sunuyor bize, diyebiliriz. Antigone deyince akla neredeyse her zaman Sofokles'in Antigone'sinin gelmesinin; 18. yüzyılın ikinci çeyreğinden başlayarak Antigone'nin Sofoklesçe kayıt altına alınan hikayesinin operadan şiire, tiyatrodan romana kadar edebiyatın ve güzel sanatların farklı alanlarında sürekli olarak yeniden yeniden anlatılmasının; felsefede de 19. yüzyılda Hegel, günümüzde ise feminist yazarlar tarafından Sofokles'in Antigone'sinin temsil ettiği şeyin ne olduğunun sorgulanmasının en önemli nedeni de bu olsa gerektir.¹

¹ George Steiner, Sofokles'in ardından üretilen yeni Antigone anlatılarını incelediği *Antigones* (Antigoneler) başlıklı çalışmasında, 18. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başları arasında, Avrupa'da, Sofokles'in yapıtının en iyi Yunan tragedyası olmakla kalmadığı, insanın yarattığı sanat yapıtları arasında mükemmele en yakın olanı olduğu şeklindeki düşüncenin son derece yaygın olduğunu söylüyor bize. (1996, s.1)

III. Peki Sofokles'in, aynı adlı oyunundaki bu Antigone karakterinin muhalefet etmekle ilgili bize söylediği çıplak ve yalın hakikat nedir? Judith Butler'ın *Antigone's Claim* (Antigone'nin İddiası) başlıklı çalışması Sofokles'in Antigone karakterinin muhalefet etmenin ne demek olabileceğiyle ilgili bize söylediği çıplak ve yalın hakikat konusunda birtakım önemli ipuçları sunuyor.

Butler, çağımızda ABD'de bazı feministlerde gördüğü “feminist siyasi hedeflere ulaşmada devletin desteğinden ve otoritesinden yararlanma” eğilimine, bu eğilimin “siyasi muhalefeti meşru bir şikayete dönüştürdüğü” (Butler, 2000, s.1; 2007, s.11) ve bir siyasi kimliğin devletçe tanınması talebinin, tanınması istenen o siyasi kimliğe ait incitici ya da aşağılayıcı bir adlandırmayı da beraberinde getirdiği (Llyod, 2005, s.451) gerekçeleriyle karşı olan biridir. Antigone'nin bu eğilime karşı ileri sürülebilecek bir figür olabileceği düşüncesiyle, onun bulunduğu siyasi konumu, devlet karşısında alınabilecek örnek bir feminist duruşu, devlete karşı yapılabilecek örnek bir feminist muhalefeti temsil eden örnek bir siyasi konum olarak belirleyip savunmak amacıyla yola çıkar (Butler, 2000, s.1, 2; 2007, s.11, 13). Ama benzer bir biçimde Antigone'yi “bugün yaşayan genç yaşlı birçok kadın için özdeşleşmeye değer bir kişilik” olarak gören Irigaray'ın (Irigaray, 2004, s.203) (ve onun gibi düşünen birtakım başka feministlerin²) gözünde Antigone'nin işgal ettiği konumun siyasi değil “siyaset-öncesi” bir konum olduğu dikkatini çekince, Irigaray'ın Antigone yorumunu bir eleştiri süzgecinden geçirerek kendi Antigone yorumunu geliştirir. Fakat Butler yapıtında bunları doğrudan Irigaray'ın Antigone yorumu üzerinden yapmaz, Irigaray'ın (ve onun gibi düşünen başka feministlerin) Antigone yorumunun gerisinde yattığını saptadığı Hegelci ve Lacancı/yapısalcı ön-kabuller üzerinden yapar. Bu amaçla Lacan'ın Antigone yorumuyla hesaplaşırken Antigone'nin aykırı akrabalık bağlarının meşruiyetini, Hegel'in Antigone yorumuyla hesaplaşırken de Antigone'nin Kreon'a muhalefetinin meşruiyetini sorgular. Butler'ın yapıtında muhalefet etmekle ilgili birtakım önemli ipuçları yakaladığımız bölüm, onun Hegel'in Antigone yorumu üzerinden Antigone'nin Kreon'a muhalefetinin meşruiyetini sorgulayarak Irigaray'ın (ve onun gibi düşünen başka birtakım feministlerin) Antigone yorumlarına yönelttiği eleştiriler ve bu eleştirilerden yola çıkarak kendi Antigone yorumunu ortaya koyduğu bölümlerdir. Peki Irigaray'ın gözünde Antigone nasıl bir kişiliktir? Butler'ın Irigaray'ın çizdiği Antigone figürüne yönelttiği eleştiriler nelerdir? Butler bu eleştirilerden yola çıkarak nasıl bir Antigone yorumu sunmaktadır? Butler'ın söz konusu eleştirilerinin ve kendi Antigone yorumunun muhalefet etmekle ilgili olarak bize sunduğu ipuçları nelerdir?

IV. Irigaray kendi Antigone yorumunu Hegel'in Antigone yorumu üzerinden şekillendirir. Irigaray'a göre, Hegel'in gözünde Antigone erkek karşısındaki kadındır. Antigone, ölünün saygı gereği gömülmesini isteyen aile kurumunun, ailedeki kan bağına korumanın yanında ölüyü şartlar ne olursa olsun gömerek, hatta gerekirse tekrar tekrar gömerek evrenselliğe ve ebedi barışa ulaştırmakla görevli kadın üyesidir. Ona ait olan bu

² Butler'ın burada kastettiği o başka feministler, Patricia J. Mills' in yayıma hazırladığı *Feminist Interpretations of G. W. Hegel* (Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 1996) başlıklı derlemede yer alan (başta Mills'in kendisi olmak üzere) yazarlar ve “Dusting Antigone” başlıklı çalışmasıyla Carol Jacobs'tır. (bkz. Butler, 2000, s.83-84 dn.3; 2007, s.13 dn.3)

ölüyü gömme görevi şunları da kapsar: doğal ve kaçınılmaz olan ölümü kendisini ülkesine adayarak veya başka bir yolla etik bir eyleme dönüştürmeye çalışan erkeğin çabasına, bizzat kendisini yok ederek aracılık etmek; ölere evrenselliğe ve sonsuz barışa ulaşan ama bununla birlikte gücü alınmış, boş ve ötekilere teslim olunmuş ölü bir varlık haline gelen erkeği kaba ve usdışı bireyselliklerden, bilinçsiz arzuların onursuzlaştırma girişimlerinden korumak. Antigone bir kadın olarak bunları yapmakla, erkeği, onu öldükten sonra da yok edebilecek bütün şiddet edimlerini denetim altında tutan bir topluluğun, dinsel bir topluluğun üyesi haline getirmiş; böylece kutsal bir yasanın gereğini yerine getirmiş, kendi etik eylemini gerçekleştirmiştir. Ancak Hegel'in gözünde Antigone erkek karşısındaki kadın değildir yalnızca: o aynı zamanda erkek kardeş karşısındaki kız kardeşidir de. Erkek kardeşiyle aynı kandan gelen, bu nedenle de ona arzu duymayan kız kardeşidir. Onlardaki kan durgun ve dengede olan bir kandır, ne birbirlerine varlık kazandırırılar, ne de varlıklarını birbirlerinden alırlar. Kısaca kadın ile erkek arasında mümkün tek lekesiz ilişki onlarınkidir. (Irigaray, 1985, s.214-16)

Ne var ki Irigaray, Hegel'in bu Antigone yorumunu, özellikle de erkek ve kız kardeş arasında lekesiz bir ilişki olduğu fikrini bir düş, ataerkil söylemin üretmiş olduğu bir diyalektiğin sonucu, avutucu bir tasavvur olarak nitelendirir (Irigaray, 1985, s.217) ve Hegel'in Antigone'sinin karşısına kendi Antigone'sini koyar.

Her şeyden önce Irigaray'ın gözünde Sofokles'in oyunu anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişe işaret eden bir yapıttır. Henüz neyin daha değerli olduğuna karar verilmiş olan bir dönem söz konusudur. Anne de baba da lekesiz değildir. Ayrıca ortada biri diğerinden daha çok kadın olan iki kız kardeş, biri diğerinden daha çok erkek olan iki de erkek kardeş vardır ki bu da geçiş sürecinin devam etmekte olduğunu göstermektedir. Dahası, İsmene ile Antigone aynı kanı paylaştıkları için iki kız kardeş olarak, Polineikes Antigone ile aynı anneden doğduğu için erkek kardeş olarak, Eteokles de Antigone ile aynı anne ve babadan doğduğu için erkek kardeş olarak adlandırılmaktadır. (Irigaray, 1985, s.217)

Antigone "kadın" değildir. "Kadın" olan kız kardeşi İsmene'dir: güçsüzdür, korkaktır, itaatkardır, gözü yaşlıdır, akli başında değildir, histeriktir; kısacası egemenliği elinde tutanın küçümsediği bütün özelliklere sahiptir. Ceza olarak saraya, öteki "kadın"ların yanına, cesur savaşçıları güçsüzleştirirler endişesiyle eyleme geçme özgürlükleri ellerinden alınmış olanların yanına gönderilir. Oysa Antigone kralın korktuğu bir figürdür: kral, eğer ona küstahlığının bedelini ölümle ödetmezse onun kendisini "erkek"liğinden edeceğinden korkar. (Irigaray, 1985, s.217-18)

Kentin, kentin kralının, ailenin erkeğinin (kısaca Kreon'un) koyduğu yasaya boyun eğmez Antigone. Kan bağıyla bağlı olduklarını feda etmektense, annesinin oğlunu kurda kuşa terk edip bitmek bilmez işkenceler altında bırakmaktansa, daha hiç evlenmeden, kızıoğlankız olarak ölmeyi tercih eder. Kutsal yasayı yerine getirmemektense, yer altındaki tanrılar için hissettiği sevginin gereğini yapmamaktansa ölmek daha iyidir onun için. Onun arzusu yer altında daha kolay onay görecektir. Yeraltı tanrılarına duyduğu bağlılık onu erkeklerin icatlarından bağımsızlaştırır. Hades'le birlikte, Hades'le olan akrabalığı sayesinde bütün erkeklere meydan okur. "Kadınısı" bir tutkuyla, erkeklerin maddi zevkle-

re kapılarak işledikleri sefil suçlarla ortak hiçbir noktası bulunmayan sapkınlıklar yapar. Üstelik bundan da hiç utanmaz, tersine gurur duyar. Böyle sapkınca işler yapmamaktansa ölmeyi tercih ettiğini ayan beyan söyler. Onunla kralın birbirlerine söyleyebilecekleri hiçbir söz yoktur. Kadmos soyundan gelenler, yani okuyup yazanlar arasında onun düşüncüklerini düşünüp de o düşüncüklerini yüksek sesle söyleyen ondan başka kimse yoktur. Böylece halkın, efendilerine isyanlarını gizli gizli fısıldayan kölelerin sesi ve suç ortağı haline gelir. Onun dostu yoktur, kocası yoktur; gözyaşı dökene yoktur; tek başına ıssız yollara gönderilir ve kayalıklarda bir mağaraya konup mağaranın girişi duvarla örülerek canlı canlı gömülüp sonsuza dek gün ışığından mahrum bırakılır. Gücü elinde tutanlar tarafından, kent toprağı kirlenmesin, kent onun çürüyüşünü görüp utanmasın diye önüne çok az bir yiyecek atılarak kendi hücrelerinde, kendi mağarasında, kendi deliğinde, kendi rahminde yapayalnız bırakılır. Bu tek kişilik ayinden canlı kurtulup kurtulmayacağını anlamak için yeraltı tanrısının karşısına çıktığında da yalnızdır. Bütün bunlara rağmen aileye ve aile üyelerine duyduğu sevgi onun böyle bir cezadan kurtulma arzusunu sonsuza dek yok eder. O masumdur ama annesinin ölümcül evliliğinin sorumluluğunu üzerinde hisseder; öyle dehşet verici kucaklaşmaların sonucunda doğmuş olmaktan dolayı kendisini suçlu hisseder. Dolayısıyla o lanetlidir; hak etmediği ama kaçamadığı bir cezaya katlanarak, kendi adına kendi hazzının ölümünü ilan eder (belki de bu ölümün yasını tutar). Bunları yaparak kralın verdiği ölüm kararına katılmış olmaz, ölüm kararını ikiye katlamış olur. Teslim olmuş olmaz, meydan okumasını sürdürmüş olur. O kendisi üzerinden annesinin öldürücü, ama kanlı olmayan edimini tekrar etmektedir. Onun, kentin yasalarıyla ilgili olarak söyledikleri ne olursa olsun, öteki yasa, yani kutsal olanı onu tek başına kendi yolculuğuna çıkarır: annesiyle özdeşleştirir. Kız kardeş olarak hiç olmazsa annesinin oğlunu kurtarmak için kendisini boğar. Beline sardığı yaşmakla kendi nefesini (sesini, soluğunu) keser, hayatına son verir ve mezarın koyu, ölümün zifiri karanlığına katılır; böylece erkek kardeşine, annesinin arzusuna belki de böylelikle sonsuz bir hayat bahşeder. O asla bir “kadın” olmamıştır. Erkeğin bakış açısından bakıldığında “erkek” de değildir: çünkü onu harekete geçiren şey şefkat ve acımadır. Sonu bir ölüye çıkan, sonunda asla ışığa ulaşamayan bir arzunun tutsağıdır o daha çok. Koruduğu da erkek kardeşlerden kadınsı olanıdır: daha zayıf olanıdır, reddedilmiş olanıdır, hırçın ve fevri olanıdır. Öfkesi kendi kanının akmasına neden olanıdır. (Irigaray, 1985, s.218-19)

Irigaray, kral Kreon'un kendisine bir tehdit olarak algıladığı, ne “kadın” ne de “erkek” olan bu Antigone figürünü bir “anti-kadın”, “yalnızca erkekler tarafından yazılmış olan bir kültürün ürettiği” bir aykırı-kadın olarak tanımlar (Irigaray, 1993, s.118-19). Daha açık bir anlatımla,

“Antigone ... artık eril evrenin damgasını taşır. Antigone artık ocağın ışığını, ocağın ateşini, tanrılarını ve evdeki hayatı koruyan bir kadın değildir... Antigone artık zaten erkeğin tanrılarının hizmetinde çalışmaktadır... Onun durumu, rolünü *dişil bir toplumsal cinsiyetin* üyesi olarak yerine getiren birinin durumu değildir artık. Antigone zaten artık devletin akıttığı kanı temizleyerek... devlete hizmet etmektedir. Dolayısıyla artık zaten dişil-olana/kadına, kendi toplumsal cinsiyetine, kendi diyalektiği-

ne hizmet etmeyi kesmiştir... Antigone artık zaten *benzerinin ötekisinin* cinsiyetsizleştirilmiş temsilcisidir... Antigone artık zaten kendi görevini getirmemekte, artık zaten etikle *olumlayıcı* ilişkisini gerçekleştirilmekte, artık zaten *kendi* tanrılarına hizmet etmemektedir. Dişil toplumsal cinsiyet, tekil bir toplumsal cinsiyet olarak artık zaten kaybolmuştur... Antigone artık zaten bir *tanrıça* değildir.” (*Sexes and Genealogies*, s. 110-11; aktaran Schwab, 2010, s.89)

Ancak, erkeklerin yazmış olduğu bir kültürün yarattığı, kendi tanrısına hizmet etmeyi kesmiş bir kadın (bir “anti-kadın”) olması, Irigaray’ın gözündeki Antigone’nin değerini düşürmez. Irigaray, Antigone’yi Tanrısına duyduğu sevgi ve yakınlık nedeniyle devleti ve devleti yönetenleri hor gören, devlet düzeninde sorumluluklarını yerine getirmekten kaçan, devlet düzenini yıkmak isteyen, intihara eğilimli genç bir anarşist olarak gören bir yorumun karşısına kendi yorumunu koyarken (Irigaray, 2004, s.202-204), Antigone’nin erkeklerin iktidarı ele geçirmiş olduğu bir dönemde anaerkil iktidar düzenini ataerkil iktidar düzeniyle rekabete sokan biri olduğunu belirtir. Ona göre Antigone, mevcut ataerkil iktidar düzeninde, “nesnellik adına” dikkat edilmesi gereken bir dizi anaerkil iktidar ilkesine dikkat çekmekte ve demektedir ki,

- 1- Devlet düzeninde tanrısal düzen dikkate alınmalıdır,
- 2- Anneye saygı duyulmalı ve onun kanından gelenler, erkekler arasında gücü elde etmek için yapılan savaşlara kurban edilmemelidir: öldüklerinde gömülmeli; büyük küçüğe, oğul kıza üstün tutulmamalıdır,
- 3- Tanrısal yasalar devletin de yasaları sayılmalıdır,
- 4- Devlette düzeni sürdürmek, ayağın altındaki toprağı başın üstündeki göğü korumak için ölüye saygı gerekir.

Kısaca Antigone, doğanın düzeni³ kadar toplumun düzenine, yeryüzü kadar gökyüzüne, oğul kadar kıza özen gösterilmesini, yazılı olan yasalar kadar yazılı olmayan yasalara uyulmasını istemektedir. O bize, gücü elde etmek için edilmiş baştan çıkarıcı ve gösterişli, ama bir o kadar da içi boş sözlerin düzeni tehdit ettiğini, bunların yerine yazılı olmayan yasaların söylediklerine kulak vermek gerektiğini, yazılı olmayan o yasalarla uyumlu yeni bir düzenin kurulmasının zorunlu olduğunu söyler. Irigaray’ın gözündeki, ataerkil iktidar düzeninin hüküm sürdüğü günümüzde de Antigone’yi üzerinde düşünülmeğe değer bir figür kılan, işte onun bu hatırlatmalarıdır.⁴

³ Irigaray’ın “doğa” ile burada iki şeyi birden kastetmektedir: kan bağı ve cinsiyet farkı. Dolayısıyla Irigaray’ın gözündeki doğanın düzenine saygı göstermek demek, kan bağı ile cinsiyet farkına saygı göstermek demektir. Bu ikisi, ona göre, “diyalektikle” aşılabilecek şeyler değildir: kan bağı da, cinsiyet farkı da doğa olarak “hep kalan” şeylerdir. Ayrıntısı için bkz Robert 2010: 423-26.

⁴ Carol Jacobs, Irigaray’ın Antigone yorumunun iki farklı yüzü olduğu görüşündedir (Jacobs, 1996, s.890). Irigaray’ın 1974’te yayımlanan *Speculum de l’autre femme* (İng. 1985, *Speculum of the Other Woman*) başlıklı yapıtıdan sonra sırasıyla 1985 ve 1987 yıllarında yayımlanan *Ethique de la différence sexuelle*

Peki, Butler'ın Irigaray'ın çizdiği bu Antigone portresinde kabul etmediği nedir?

V. Hemen belirtmek gerekir ki, Butler bir Irigaray karşıtı değildir; deyim yerindeyse Irigaray'dan beslenen biridir: metne hem sadık kalmak hem ihanet etmek, metnin muhtemel otoritesini açığa çıkarmak için metnin bütün otoritesini kırmak diye tanımladığı “feminist eleştiri” ya da “eleştirel okuma” pratiğini ondan öğrendiğini belirtir (Cheah ve Grosz, 1998, s.19). O da “Antigone'yi devletçiliğe feminist başkaldırının ve otorite karşıtlığının timsali olarak hararetle savunan” biri olduğunu belirttiği (Butler, 2000, s.1; 2007, s.11) Irigaray gibi feminist hedeflere ulaşmada ve onları topluma benimsetmede devletin desteğinden ve gücünden yararlanma eğilimine kuşkuyla yaklaşır: her ikisine göre de siyasi bir kimliğin devlet ya da o kimliğin yasal tanımını getirirken o kimlikle ilgili aşağılayıcı bir adlandırmayı da beraberinde getirmektedir (Llyod, 2005, s.451). Ayrıca Irigaray'ın Hegel'in erkek kardeş ile kız kardeş arasındaki ilişkinin arzu içermeyen bir ilişki olduğu fikrini inandırıcı bulmaması gibi Butler da Hegel'in erkek kardeş ile kız kardeş arasında gözle görülür bir arzu ilişkisi olmamasının akrabalık çerçevesinde karşılıklı tanımayı niçin elverişli bir hale getirdiği sorusuna bir açıklama getirmediğini belirtir (Butler, 2000, s.13; 2007, s.28) ve Hegel'in, “kan” bağının erkek kardeşle kız kardeş arasında arzuyu imkansız kıldığını söylemekle birlikte *Fenomenoloji*'nin tanımayı ele aldığı bölümünde arzunun tanıma arzusu olduğunu belirtmesinin yarattığı “tuhaflığa” dikkat çeker:

“Aslında özellikle tuhaf olan şey, *Fenomenoloji*'nin tanımının ele alındığı önceki bölümünde (Pr. 167) arzunun, tanıma arzusu haline gelmiş olmasıdır: tanıma arzusu, Öteki'nde kendi yansımasını arayan, Öteki'nin başkılığını yadsımaya çalışan, kendisini, o olmaktan ve onun tarafından ele geçirilmekten korktuğu Öteki'ni gerektirme bağı içerisinde bulan bir arzudur; aslında kurucu nitelikli bu tutkulu bağ olmadan ortada herhangi bir tanıma da olamaz. *Fenomenoloji*'nin o önceki bölümünde, karşılıklı tanıma draması bir bilinç, kendisini kaybolmuş, Öteki'nde kaybolmuş olarak bulunduğu; kendisini kendisinin dışında bulunduğu; kendisini Öteki olarak bulunduğu, ya da aslında kendisini Öteki'de bulunduğu başlar. Bunun içindir ki tanıma insanın Öteki'nde kaybolduğu, kendisi olan bir başkılık tarafından ve bu başkılıkta ele geçirildiği iç-görüsü ile

(İng. 1993, *An Ethics of Sexual Difference*) ve *Sexes et parentés* (İng. 1993, *Sexes an Genealogies*) başlıklı yapıtlarında, Antigone ile bir özdeşlik kurmak istemediğini ve onun yalnızca erkekler tarafından yazılmış olan bir kültürün ürettiği bir figür olduğunu (*Ethique*, s. 115; 1993, s.118-19), erkeklerin temsilcisi olarak erkeklere hizmet ettiğini (*Sexes*, s. 111) belirterek Antigone figürüyle arasına bir mesafe koyduğuna; ancak 1989 yılında yayımlanan *Le Temps de la différence* (İng. 1994, *Thinking the Difference*) başlıklı yapıtında, Antigone'nin yalnız kendi adına değil, Irigaray'ın kendisi adına da konuştuğunu yazarak (s. 72, Irigaray, 2004, s.205) Antigone ile arasına koyduğu mesafeyi ortadan kaldırdığına dikkat çekiyor. Gerçekten de Irigaray'ın Sofokles'in Antigone'siyle ilgili burada aktarılan görüşlerinin **tam anlamıyla** bir bütünlük taşımadığını söylemek mümkün. Söz gelişi 1974'te yayımlanan yapıtında Antigone'nin neyin daha değerli olduğu konusunda kararın henüz verilmemiş olduğu bir geçiş dönemi figürü olduğunu belirttiği halde daha sonraki yapıtlarında onu bize bir geçiş dönemi figürü olmaktan çok, ataerkil iktidar düzeninin ürettiği bir figür olarak sunar. Ancak bunlar Irigaray'ın iki farklı Antigone'si olduğu yargısına varmak için yeterli değildir.

başlar; tanımayı harekete geçiren şey de, kendini orada yansıtmış görme arzusudur; fakat orada yansıma, nihai bir el-koyma/gasp değildir. Aslında bilinç kendini yeniden ele geçirmeye çalışır ama yalnızca, başkalıktan daha önceki bir benliğe geri dönmek diye bir şey olmadığını, geriye dönüşün olanaksız olduğu, söz konusu olanın yalnızca bir dönüşüm olduğunu da fark eder.

Nitekim Köle-Efendi’de de tanımayı harekete geçiren şey tanıma arzusudur. Burada tanınmanın kendisi arzunun işlenmiş bir biçimidir. Başkalığın basitçe tüketilmesi ya da olumsuzlanması değil, insanın, başkalıktan yansımanın ele geçirilip benliğini kaybettiğinin bir işareti olduğunu görmesi için kendisini Öteki’nde bulmaya çalıştığı rahatsız edici bir dinamiktir. Dolayısıyla, tanınmanın irdelendiği bölümde, *Fenomenoloji*’nin öznesi açısından arzu olmadan tanıma olması mümkün değildir. Oysa, Hegel’e göre, Antigone için arzu varken tanıma asla söz konusu olmaz. Antigone için tanıma yalnızca akrabalık alanında ve arzunun hiç olmaması koşuluyla yalnızca ağabeyi ile mümkündür.” (Butler, 2000, s.13-14; 2007, s.28-29)

Ama bunlara rağmen, Butler, bir Hegel karşıtı olan Irigaray’ın *Antigone*’yi *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel’in okuduğu bağlamda okuduğunu, onun Antigone yorumunun Hegel’le üne kavuşan ve felsefe ile edebiyat alanlarındaki Antigone yorumlarını şekillendiren (ve şekillendirmeye devam eden) belli bir *Antigone* okumasının –Antigone’yi akrabalığı ve onun çözümlüşünü, Kreon’un ise yeni yeni ortaya çıkan, evrensellik ilkesine dayalı devlet düzenini ve otoritesini temsil ettiği kabulüne dayalı bir *Antigone* okumasının– etkisi altında olduğunu ileri sürmektedir (Butler, 2000, s.2-3; 2007, s.13). Peki, Butler’a göre Hegel Antigone’yi nasıl okumaktadır, Irigaray (Butler’ın anlattığı) Hegel’den neyi miras almaktadır?

VI. Butler, Hegel’in, felsefe ve edebiyat alanlarındaki Antigone yorumlarını derinden etkileyen *Antigone* okumasının iki başat özelliği olduğunu belirtir. Birincisi, Antigone’nin akrabalık düzeninin (başka bir deyişle “akrabalık yasalarının ve ev tanrıların”, “dişil olan ev alanının” (Butler, 2000, s.28, 29; 2007, s.45, 46)) ve onun çözümlüşünün, Kreon’un evrensellik ilkesine dayalı “etik düzen”in ve yeni yeni ortaya çıkan devlet otoritesinin temsilcisi olarak kabul edilmesidir. İkincisi, akrabalığın toplumsal olandan, yani devletten ayrı tutulması, daha açık bir deyişle, akrabalık kurumunu yöneten “yasaların” devleti yöneten “yasalardan” ayrı tutulması, akrabalık “yasalarının” devleti yönetmesinin meşru sayılmamasıdır. Bu okumaya göre, devlete ve onun yasalarına gönderme yapan “etik düzen” siyasi katılım ve geçerli kültürel normlar, daha açık bir deyişle kültürel kavranabilirlik alanını yöneten birbirine eklemlenmiş normlar alanını, akrabalık ise bu alanın “sınırını” anlatır. Hegel için akrabalık bir norm ilişkisi değil, tamamen bir “kan” ilişkisidir. Dolayısıyla akrabalık, devletin ve onun yasalarının egemen olduğu normlar alanının (siyasal alanın) içinde değildir. Bir normlar alanı olarak devlet, bir “kan” ilişkileri alanı olarak akrabalık alanının işgal ettiği yeri zorla boşaltıp kendi alanı

haline getirdiğinde başlar. Ancak devlet düzeni, akrabalık kurumunu “dışarıda” tutmaz, onu kendisine tabi bir kurum olarak görür: akrabalık kurumu, “genç erkeklerini” devletin dış-düşmana karşı yürüttüğü savaş için yetiştirmekle, “genç erkeklerini” devlete adamakla yükümlüdür. (Butler, 2000, s.2-3, 12; 2007, s.13-14, 26)

VII. Butler'a göre, Hegel'in Antigone'yi akrabalık yasalarının temsilcisi olarak alması, onu Antigone'yle ilgili “iki tuhaf sonuca” götürmüştür: (1) Hegel'e göre Antigone'nin bu yasaları temsil etme (dolayısıyla devlet düzeni içinde akrabalık yasalarını yürürlükte tutma) ısrarı, onu kamusal olan öteki yasanın geçerli olduğu düzende, yani devlet düzeninde bir suçlu, üstelik affedilemez bir suçlu haline getirmektedir (başka bir deyişle Hegel'in gözünde Antigone'yi suçlu kılan şey, ağabeyini gömmesi değil, akrabalık yasalarının temsilcisi olduğunu belirtmesidir). (2) Yine Hegel'e göre, Antigone'nin üstlenmiş olduğu temsil, metnin (*Tinin Fenomenolojisi*'nin) içinden onun adının giderek silinmesini ('Antigone' adının önce 'kadın', arkasından da aslında onun hiç de taşımadığı 'anne' adıyla değiştirilmesini) gerektirir. (Butler, 2000, s.29; 2007, s.45-46)

VIII. Butler, Antigone'nin akrabalığın yasalarını temsil etme ısrarının Hegel'in gözünde onu nasıl suçlu birine dönüştürdüğünü göstermeye çalışırken, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel'in Antigone'nin statüsünü ele aldığı yere dikkat çekerek başlar: Hegel, Antigone'nin konumunu “Etik Yaşam” başlıklı bölümün “Etik Eylem: Beşeri ve İlahi Bilgi, Suç ve Yazgı” başlıklı alt bölümünde, Antigone'nin adını öyle çok sık anmadan, evrensel etik yaşamda suçun ve suçluluğun yerini sorguladığı sırada ele almaktadır. Bunun ardından, Hegel'in, Antigone'yi bir suçlu konumunda görmesine yol açan temel düşüncelerini verir:

Hegel'e göre etik yaşam, tam anlamıyla *Sittlichkeit*'in biçimlendirdiği, tarihsel ve toplumsal olarak toplumsal kavranabilirlik normlarının, başka bir deyişle tanrısal nitelikli akrabalık yasalarının karşıtı yasalar olarak devletin yasalarının üretildiği bir yaşamdır. İnsan ancak topluluğa ait olarak, topluluğun *Sittlichkeit*'inin tarihsel ve toplumsal olarak ürettiği yasalarına uygun eylemlerde bulunarak birey, evrensel bir benlik olur. Ait olduğu topluluğun –beşeri toplumun, devletin, kamunun, siyasal düzenin– yasalarını çiğneyerek suç işleyen insan, bireyliğini kaybeder, herhangi biri haline dönüşür. Hüküm süren evrensel *Sittlichkeit* ölçütlerine göre eylemde bulunan insan, ancak bir ÖTEKİ YASA **hilafına**, ancak bir ÖTEKİ YASA'ya **rağmen** eylemde bulunur; hüküm süren evrensel *Sittlichkeit* ölçütlerine aykırı eylemde bulunan kişi de aynı şekilde, ancak bir ÖTEKİ YASA **hilafına**, ancak bir ÖTEKİ YASA'ya **rağmen** eylemde bulunur. Dolayısıyla, devletin yasalarına aykırı bir eylemde bulunan biri, akrabalık yasalarını izleyerek devletin yasalarını çiğnerken; akrabalık yasalarına aykırı bir eylemde bulunan biri de devletin yasalarını izleyerek akrabalık yasalarını çiğner. Bu da şu demektir: Yasaya uygun eylemde bulunan biri, bu yasa hem devletin hem akrabalık yasalarından biri değil de yalnızca devletin, ya da yalnızca akrabalık yasalarından biriye, o anda uymadığı yasaya kördür. Bu nedenle fiili durum, bilince yabancı olan yönün üzerini kapatır, olup bitenin tüm hakikatini bilinçte gün yüzüne çıkarmaz. Oidipus'un kendisine haksızlık eden öldürdüğü adamda babasını, karısı yaptığı kraliçede annesini tanımamasının nedeni de tam budur. (Butler, 2000, s.31-32; 2007, s.48-49)

Dolayısıyla Hegel'in gözünde suç işlemek demek, bir fiilde bulunurken bir yasayı öteki yasa çerçevesinde ve aracılığıyla çiğnemek demektir, ancak failin fiilinden dolayı suçluluk duyması için fiilin daha önce hareketsiz olan, başka bir deyişle bilince yabancı olan yanı harekete geçirmesi, "bilinçdışı" olanı "bilinçle bağlantılı" hale getirmesi gerekir. Fail ancak böyle olduğunda suçunu ve suçluluğunu kabul eder, suçundan ve suçluluğundan acı çeker (Butler, 2000, s.32, 34; 2007, s.49-50, 52). Fakat Butler, Hegel'in burada suç olarak tarif ettiği fiilin Oidipus'un fiili olduğunu ve Hegel için Antigone'nin fiilinin bundan çok daha ağır bir suç içerdiğini vurgular: ona göre Oidipus'un (babasını öldürmesi, arkasından da annesiyle evlenerek ondan çocuk sahibi olması) fiiliyle işlediği suç affedilebilir, Antigone'nin (ağabeyi Polyneikes'i ölüsünü gömmesi) fiiliyle işlediği suç affedilemez bir suçtur (Butler, 2000, s.33; 2007, s.51).

Butler, Hegel'in bu iki suç arasında gözettiği farkın gerisinde, yine Hegel'in suç fiili ile belli bir "hak-sahipliği iddiası" arasında var olduğunu belirttiği ilişkinin yattığı görüşündedir. Hegel'e göre, suç içeren bir fiilde bulunan fail, örtük olarak bir hak iddiasında bulunur. Daha açık bir deyişle, fail tam da belli bir yasaya uygun bir fiilde bulunduğu sırasında, örtük bir biçimde, zorunlu olarak öteki yasayı yürürlükten kaldırma hakkına ve bu hakkı kullanma gücüne sahip olduğu iddiasında bulunur ve daha da önemlisi bu, suç işlendiğinin farkında olunması durumu dışında kendini açığa vurmeyen bir hak-sahipliği iddiasıdır (Butler, 2000, s.32; 2007, s.50). Butler, ayrıca, Hegel'de bir fiili suç fiili haline getiren şeyin, yalnızca failin fiilini gerçekleştirirken öteki yasayı yürürlükten kaldırma hakkı ve bu hakkı kullanma gücüne sahip bulunduğu iddiasında bulunması olmadığını, "Antigone'nin bulunduğu iddiayı meşru kılan hiçbir şey yoktur" (Butler, 2000, s.33; 2007, s.50) diyerek ayrıca bu hak-iddiasının fail açısından herhangi bir meşru kaynağının olmaması gerektiğini de (biraz örtük bir biçimde de olsa) belirtmektedir.⁵ Dolayısıyla Butler'ın Hegel okumasına göre, Antigone'nin akrabalık yasalarından birini izleyerek devletin yasalarından birini yürürlükten kaldırma hakkına ve gücüne sahip olduğu iddiasının hiçbir meşru temeli olmadığı gibi, Oidipus'un devletin yasalarını izleyerek akrabalık yasalarını yürürlükten kaldırma hakkına ve gücüne sahip olduğu iddiasının da meşru hiçbir temeli yoktur: her ikisi de fiilleri sırasında bir yasayı öyle bir hakka ve güce sahip olmadıkları halde sahiplermiş gibi başka bir yasa çerçevesinde ve aracılığıyla çiğnemektedirler. Ancak Oidipus fiiliyle bir suç işlediği ve suçlu olduğu bilincine varınca, hiçbir meşru temeli olmayan bir hak-iddiasında bulunduğunu da anlar ve bu hak-iddiasından vazgeçerek suçundan ve suçluluğundan acı çeker. Kısacası, Oidipus söz konusu suç, yalnızca bilmeden işlememiştir, ayrıca geriye dönüp bir suç işlediğini görünce suçunu ve suçluluğunu kabul etmiş ve bundan acı çekmiştir. Butler'ın göre, Hegel'in gözünde Oidipus'un suçunu affedilebilir kılan da işte budur. Oysa Antigone fiilini kabul etmesine eder ama bu fiiliyle suç işlediğini ve suçlu olduğunu kabul etmez; dolayısıyla fiilinden dolayı acı da çekmez. Hatta, fiilde bulunurken (ağabeyini gömerken) dikkate alıp uyduğu

⁵ Hegel'in gözünde Kreon'u, Oidipus ve özellikle Antigone'den ayırmanın da tam bu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kreon da Polineikes'in ölüsünün gömülmemesi ve yasının tutulması emrinde bulunurken, öteki yasayı (akrabalık yasasını, tanrısal yasayı) yürürlükten kaldırma hakkına ve bu hakkı kullanma gücüne sahip olduğu iddiasındadır, kral olduğu için onun böyle bir hak-iddiasında bulunması son derece meşrudur.

yasanın, Kreon'un gözünde ancak ve ancak suç işlediğinin işareti olan bir yasa olabileceğini de onaylar. Antigone'nin fiilinin gerisinde "bilinçdışı dürtüler" yoktur, onunki tamamen bilinçli bir fiildir. Butler, Kreon'un bakış açısını benimseyen Hegel'in gözünde Antigone'yi asıl suçlu kılanın, daha doğrusu Antigone'nin suçunu asıl bağışlanamaz bir suç haline getiren şeyin de bu olduğunu vurgular: Antigone hiçbir meşruiyeti olmayan bir hak-iddiasıyla bir yasayı çiğnediği (başka bir deyişle fiilinin bir suç içerdiğini bildiği) halde bundan suçluluk duymamakta ve acı çekmemektedir. (Butler, 2000, s.32, 33; 2007, s.50, 52)

Ancak Butler'a göre, Antigone'nin suçlu olduğunu kabul etmesi ve bundan acı çekmesi Hegel'in düşünceleri çerçevesinde zaten mümkün de değildir; üstelik suçlu olduğunu kabul etmediğine bakılırsa Antigone de aslında tam anlamıyla suçlu olduğunu itiraf edip suçluluğundan acı çekmesinin mümkün olmadığı bilgisiyle konuşuyor gibidir: Kreon ile Hegel'in ona yaptırmaya çalıştıkları gibi suçlu olduğunu kabul etmesi, Antigone'nin, ikisinin de ona yasakladığı bir şey yapması, yani kamusal bir konuşma yapması anlamına gelirdi. Oysa Hegel'e göre, kamunun (ya da Hegel'in verdiği diğer adlarla topluluğun, yönetimin, devletin) "ezeli ve ebedi ironisi" olarak kadın cinsi ve onun bir üyesi olarak Antigone, kamunun varlık kazanmak için yarattığı "iç düşman"dır. Genel olarak kadın cinsi, özel olarak Antigone kamunun evrensel amacını entrikayla kişisel amacı haline getirmeye, kamunun evrensel etkinliğini belirli bir bireyin etkinliğine dönüştürmeye, kamunun tümel mülkünü bir saptırmayla ailenin malı ve süsü yapmaya çalışır. Bu nedenle, Kreon ile Hegel genel olarak kadın cinsinin özel olarak Antigone'nin kamusal herhangi bir etkinlikte bulunmasına asla izin vermemektedir. Kısacası, Butler'a göre Hegel'in gözünde Antigone'nin fiili, fiil bir suç içerdiği halde Antigone ondan suçluluk duymadığı ve acı çekmediği için değil, aslında kadın olduğu için affedilemez bir fiildir. (Butler, 2000, s.34-35; 2007, s.53-54)

IX. Butler'ın belirttiği, Antigone'yi akrabalık yasalarının temsilcisi olarak kabul etmesinin Hegel'i götürdüğü ikinci "tuhaf sonuca" (Antigone'nin üstlenmiş olduğu temsilin, *Tinin Fenomenolojisi*'nde nasıl onun adının silinmesine yol açtığına) geçmeden önce, Butler'ın, Antigone'nin temsil ettiği yasayla ilgili olarak yaptığı, deyim yerindeyse, "feminist okuma"dan, ya da "feminist eleştirel okuma"dan söz etmek gerek: Butler, bu okumada, Hegel'in Antigone'nin temsil ettiğini kabul ettiği yasalarla ilgili *Tinin Fenomenolojisi* ile *Hukuk Felsefesi*'ndeki üstü örtülü bir sayıltıyı ve o sayıltının Hegel'in kendi Antigone yorumunda yaratması olası (Hegel'in kendisinin de farkında olması muhtemel) bir riski açığa çıkarmaktadır.

Butler, Hegel (ve onun kendisinden yana olduğu Kreon) için Antigone'nin fiilinin içerdiği hak-iddiasının meşru hiçbir temeli olmadığını, Antigone'nin fiilini dayandırdığı yasanın "yalnızca tek bir olanaklı uygulaması olan, bilinen herhangi bir anlamda yasa olarak kavramlaştırılması mümkün olmayan" bir yasa olduğunu söyledikten sonra sorar:

"Yasadan öte olan, kavramlaştırmadan öte olan ve Antigone'nin edimi ile sözlü savunmasını bir yasanın ihlali olarak belirmesine yol açan, bir yasanın çiğnenmesi olarak gün yüzüne çıkan bu yasa nedir? Bu, başka

bir tür yasanın çiğnenmesine gerekçe sunan bir tür yasa mıdır? Eğer öyleyse, bu gerekçeler tek tek sıralanabilir, kavramlaştırılabilir ve bağlamdan bağlama aktarılabilir gerekçeler midir? Yoksa bu, kavramlaştırmaya meydan okuyan ve yasanın alanında bilgi-kuramsal bir yüzkarası olarak duran bir yasa, tercüme edilemeyen, meşru kavramlaştırmanın bizzat sınırına işaret eden bir yasa, pozitif ve genelleştirilebilir yasaların tek tek her birinin ve hepsinin dışında kalan bir meşruiyetin yarattığı bir yasa ihlali midir?" (Butler, 2000, s.33; 2007, s.50)

Bu soruları sıraladıktan hemen sonra da, peş peşe sorduğu soruların sonuncusunun da içerdiği yanıtı verir: "Bu var-olmayan şeyin, bilinçdışı olan şeyin meşruiyetidir; bilinçdışı *ın* bir yasası değildir, bilinçdışının yasadan, yasanın genelleştirilebilirlik sınırına ve koşuluna işaret eden, zorunlulukla bulunduğu bir tür taleptir" (Butler, 2000, s.33; 2007, s.51). Butler'ın, Hegel'in Antigone'nin yasasıyla ilgili *Tinin Fenomenolojisi* yakaladığı örtük sayılı budur.

Butler metninin Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki Antigone'sini ele aldığı bölümünde yaptığı bu saptamanın hemen hemen aynısını daha sonra Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki Antigone'sini ele aldığı bölümün en sonunda da yapar: "Kreon'un hükümdar perspektifinden ve aslında Hegel'in evrensel perspektifinden suç olarak görünen şey, kendi içerisinde, hem hükümdarın hem de evrensel otoritenin sınırına işaret eden bilinçdışı bir talep barındırmaktadır" (Butler: 2000: 40; 2007, s.60). Ancak bu kez daha önce metninin o bölümünde, deyim yerindeyse, metninin dışında yaptığı "feminist eleştirel okuma"yı bu kez metninin içinde yapar ve kendisini bu saptamaya götüren eleştirel Hegel okumasının ayrıntılarını bize de sunar.

Metninin Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni ele aldığı bölümünde, Butler, *Hukuk Felsefesi*'nde Antigone'nin "kamusal yasayla en sonunda uyumsuzluğa düşen bir dizi yasayla" (Butler, 2000, s.38; 2007, s.57) bağdaştırıldığını, Antigone'nin savunduğu yasanın "kamusal yasaya, yerüstünün yasasına karşı bir yasa" (Butler, 2000, s.38; 2007, s.58) olarak belirlendiğini ve bu yasanın kaynaklarının ele geçirilemezliği nedeniyle de Antigone'ye bir bilinçdışılık atfedildiğini belirterek başlar, arkasından Hegel'in "eski tanrıların yazılı olmayan ve ancak etkin bir iz aracılığıyla kendisini belli ettiğini" (Butler, 2000, s.38; 2007, s.58) belirttiği bu yasanın ne tür bir yasa olabileceği sorusunu sorar, en sonunda da Hegel'in bu yasayla ilgili birbirini tamamlayan iki belirlemesini, (devletin yasasıyla karşıtlık içinde bulunduğu ve yazılı olmadığı belirlemelerini) deyim yerindeyse, "feminist eleştirel okuma"ya tabi tutar:

Hegel'e göre bu yasa, kamusal yasayla, yani devletin yasasıyla karşıtlık içindedir. Dolayısıyla devletin yasasının, kendisinin bilinçdışı olarak onsuz yapamadığı şeydir bu yasa: devletin yasası ona karşı olmak ama bir düşmanlık duygusuyla onu içinde barındırmak zorundadır. Butler'a göre, Hegel bu yüzden Antigone'nin temsilcisi olduğu yasaların yazılı olmadıkları şeklindeki sözlerini alıntılanmaktadır. Antigone'nin sözünü ettiği yasalar, yazı düzleminde kayıt altına alınmış, ya da kayıt altına alınabilir yasalar olmadığı gibi otoritesini yazılı dil yoluyla doğrudan aktarabilen yasalar da değildir. Otoritelerini aktar-

maları “ancak söz, o da yazılı herhangi bir metinden okunması mümkün olmayan bir söz aracılığıyla” (Butler, 2000, s.38; 2007, s.58) mümkündür. Dolayısıyla “öyle bir sözdür ki bu, onun herhangi bir oyunda bulunması mümkün değildir; meğer ki bu oyun, deyim yerindeyse, sözün oyunda söylenme sahnesini önceleyen bir meşruiyete başvursun; meğer ki oyun, onu söze dökerek bu meşruiyete karşı bir suç işlesin” (Butler, 2000, s.38; 2007, s.58). Bu nedenle Antigone'nin fiilini işlerken dikkate aldığı yasanın Sofokles'in oyununda (*Antigone*'de) yer alması oyundaki (*Antigone*'deki) “gerçekliğe” gölge düşürürdü. Bu oyundaki hiçbir söz bize o yasayı veremez, bu oyundaki hiçbir söz o yasanın kısıtladığı şeyleri bize nakledemez. Kısacası Antigone'nin savunduğu yasalar “yazıdan önce”dir ve bu yüzden de *tam olarak* bilinemezler.

Tam olarak bilinemezler ama devlet “onlar hakkında onlara şiddetle karşı çıkmaya yetecek ölçüde” bir bilgiye sahiptir, yazılı değildir ama “Antigone buna rağmen onlar adına konuşur” (Butler, 2000, s.39; 2007, s.59). Dolayısıyla bu yasalar kendilerini bir şekilde ele veren yasalardır da: onlar kendilerini, ancak “yazıyla kayda almanın ön koşulunu ve sınırını belirlemeye yarayan *catachresis* [dilini istismar edilerek kullanılması] biçiminde” (Butler, 2000, s.39; 2007, s.59) ele verirler. Tam olarak otonom da değildirler: “çünkü yazılı ve kamusal olan yasa tarafından kendi içinde barındırılması, kendine tabi kılınması ve karşı çıkılması gereken şeyler olarak kabul görürler”, daha da önemlisi “yazılı olmadığı gibi yazılı olması da mümkün olmayan yasalara *dil istismar edilerek* yapılan göndermeler, kamusal yasanın yazıyla kayda alınamayan en uç sınırına işaret ederler” (Butler, 2000, s.39; 2007, s.59).

Butler, Hegel'in Antigone'nin savunduğu yasaları, yani akrabalık yasalarını devletin yasalarının bilinçdışı olarak belirlediği gibi Antigone'yi de “kamusal olarak bilenebilir ve yazıyla kayda alınabilir olanın sınırında var olan bir kişi” (Butler, 2000, s.39; 2007, s.60), “kamusal gerçeklik tarafından varsayılan ama onun koşullarında görünmesi mümkün olmayan bir şey” (Butler, 2000, s.39; 2007, s.60) olarak belirlemek suretiyle onun “kamu sahnesinden ölümcül bir şekilde görünmez olmasını onaylamakla kalmayıp onun bu sahnedeki sürülüp canlı canlı mezarına konmasına da katkıda bulunduğunu da söyledikten sonra, “feminist eleştirel okuma”nın en sonunda, biraz yukarıda *Hukuk Felsefesi*'de Hegel'in Antigone'nin temsil ettiği yasalarla ilgili örtük sayılısı olduğu belirtilen saptamada (“Kreon'un hükümdar perspektifinden ve aslında Hegel'in evrensel perspektifinden suç olarak görünen şey, kendi içerisinde, hem hükümdarın hem de evrensel otoritenin sınırına işaret eden bilinçdışı bir talep barındırmaktadır” saptamasında) bulunur ve

“Buna bakarak Antigone'nin ‘ölümü’ne de, ‘Antigone'nin temsil ettiği, herhangi bir tarafından temsil edilmeyen, tercüme edilebilir bir temsiline olmasının mümkün olmayan sınır, bilince ve onun skandal yaratıcı geleceği olarak kamusal alana musallat olan alternatif bir meşruiyetin sınırından başka bir şey olamaz mı?’ sorusu çerçevesinde pekala yeni bir yorum getirilebilir” (Butler, 2000, s.40; 2007, s.60)

sözleriyle Hegel'in söz konusu örtük sayılısının içerisinde barındırdığı, Hegel'in baktığı noktadan bakıldığında bir tehlike, Butler'ın bulunduğu noktadan bakıldığında ise yeni

bir yorum olanağı yaratan muhtemel düşünceyi açığa çıkarır: bir yasayı bir başka yasa aracılığıyla ortadan kaldırma hakkına ve bu hakkı kullanma gücüne sahip bulunduğu iddiası, Kreon için ne kadar meşru bir iddia ise Oidipus ve dolayısıyla Antigone için de o kadar meşru bir iddiadır. Butler'a göre, Hegel Antigone'nin fiilini (ve o fiilin içerdiği hak-iddiası ile suçu) Oidipus'un fiilinden (ve o fiilin içerdiği hak-iddiası ile suçtan) ayırmaya, Oidipus'un suçunu affedilebilir, Antigone'ninkini affedilemez olarak tanımlamaya çalışırken aslında işte tam da bu riski bertaraf etmeye çalışmaktadır (Butler, 2000, s.33; 2007, s.51).

X. Butler'ın Hegel'in Antigone'yi akrabalık yasalarının temsilcisi olarak kabul etmesinin Hegel'i götürdüğünü düşündüğü ikinci "tuhaf sonuca", yani Antigone'nin üstlenmiş olduğu temsilin, *Tinin Fenomenolojisi*'nde onun adının silinmesine yol açması meselesine gelirsek, o bunun, Hegel'in düşüncelerinin Antigone'nin (evrenselin bakış açısından bakıldığında bir suç olarak görünen) evrenseli saptırma çabasını "aslında başka bir düzenden kaynaklanan bir meşruiyetin isyanı olabileceğini" ima etmesine rağmen, Hegel'in birden Antigone'den söz etmeyi kesip evrenseli saptırmaya çalışma fiilinde "başka bir düzenden kaynaklanan bir meşruiyet isyanı" (ya da başka bir meşruiyetin kendilerine tanıdığı bir "hak sahipliği iddiası") görmediği kadın cinsinden söz etmeye başlamasıyla ortaya çıkan bir durum olduğu görüşündedir. Ona göre, Hegel'in metninde Antigone'nin kadın cinsi olarak genelleştirilmesiyle birlikte Antigone'nin evrenseli saptırma girişimi siyasal alanda kriz yaratan bir girişim olmaktan çıkar, "siyasal olanı özel mülk ve aksesuar haline getirme girişimi" haline dönüşerek değersizleşir. Başka bir deyişle Hegel Antigone'nin yerine kadın cinsini koymakla Antigone'nin ancak ve ancak bir suçlu olabileceğini söyleyen bir genellemede bulunur ve böylece Antigone'nin bulunduğu fiilden Antigone'nin adını kazır, Antigone'nin tekilliğini ortadan kaldırır. (Butler, 2000, s.35-36; 2007, s.54-55)

Butler, Hegel'in Antigone'yi metninden silme sürecini, Antigone'nin önce "dışının [kadın cinsinin] gücü"ne dönüşerek "ölmesi", sonra "annenin gücü"ne dönüşerek "geri dönmesi", en sonunda da devletin kendini o "anne-kadın"ın yerine koymasıyla da tamamen "geride bırakılması" olarak betimlemektedir (Butler, 2000, s.12, 36-37; 2007, s.26-27, 55-56). Bu üç adımlık silinme sürecinde, Antigone'nin Polineikes'e duyduğu aşk, kadın cinsinin genç erkeğe aşırı değer yüklemesine; aile üyeleri arasındaki aşkın önündeki engel olarak devleti enstet yasağı, yine aile üyeleri arasındaki aşkın önündeki engel olarak devletin savaş eylemine; kadın cinsinin erkeğe duyduğu aşk, annenin oğlunu devlete kurban etmesine; kadın cinsinin evrenseli saptırma edimi, devletin aile mutluluğuna müdahalesine ve aileyi kendi askeri gücünün hizmetine kaydetmesine; topluluğun kadın cinsine, yani iç düşmana yönelik saldırganlığı, dış düşmana yönelik saldırganlığa dönüşür. En nihayetinde,

"metnin öncesinde kadın, devletin evrensel mülkünü saptırıp "ailenin malı ve mülkü" yapmaya çalışan bir figürdür ama şimdi artık devlet, kendisini bütün değerlemelerin ve tanımların kaynağı olarak yeniden kurarak genç erkeğin aşkını kadından geri alır. Devlet kadın cinsinin

yerine artık kendisini koyar, bu kadın figürü hem devletin içinde eritilir hem de devletin içinden bir safra olarak atılır, hem devletin zorunlu ön-koşulu sayılır hem de devletin gerçek işleyiş alanının bir parçası olduğu reddedilir.” (Butler, 2000, s.37; 2007, s.56-57)

Butler'a göre, Hegel'in metni Antigone'yi öyle dönüştürür ki, onun suçluluğu, o suçluluğun içerdiği (öteki yasadan kaynaklanan) meşruiyetin gücünü yok eder ve onu hiç olmadığı iki şeye, önce kadın cinsine sonra da anneye dönüştürerek iki kez “yerinden eder”. Böylece iki kez yerinden edilmiş bir figür olarak Antigone'nin kendisi, “Antigone'nin arzusunu hem kendi içinde eriten hem de yadsıyan devlet aygıtı” tarafından yadsınır ve savaş uğruna, devlet arzusunun “homososyalliği” uğruna hiç kuşkuya yer bırakmayacak şekilde geride bırakılır. Onun metin içinde adının en son geçtiği yerde, “bir yasanın bir başka yasayla ve o başka yasa aracılığıyla girdiği artık silinip bir yana bırakılmış çatışmayı temsil eden bir ad”dır sadece. Etik düzen içinde artık Antigone yoktur, “ona ait olup ondan iki kez alınmış aşkın izi” vardır yalnızca. (Butler, 2000, s.37; 2007, s.57)

XI. Artık yukarıdaki yanıtız soruları yanıtlamaya başlayabiliriz. Butler'ın gözünde, Irigaray Hegel'in bu Antigone yorumundan neleri miras almıştır? Hemen belirtmek gerekir ki, o metninde Irigaray'ın Antigone yorumunu uzun uzun ele almaz.⁶ Metninin hemen başında, Antigone'yi “devletçiliğe feminist başkaldırının ve otorite karşıtlığının bir timsali olarak hararetle savunan” bir feminist olarak onu, feminist siyasi hedeflere ulaşmada devletin desteğinden ve otoritesinden yararlanma eğiliminde olan feministlerin karşısında konumlandırır (Butler, 2000, s.1; 2007, s.11). Arkasından onun da bütün öteki yorumcular gibi Antigone'yi bir şeylerin temsilcisi olarak gördüğünü (Butler, 2000, s.1-2; 2007, s.12) belirtir. En sonunda da, Irigaray'ın gözünde, Antigone'nin “akrabalığı, ... ‘kan’ bağının gücünü” temsil ettiğini, kanın ise “siyasal eşitlik ilkeleriyle kavranması mümkün olmayan, dahası bu ilkelerin kesin bir biçimde dışarıda tuttuğu, hatta ortadan kaldırdığı bedensel bir özgülüğü (*specificity*) ve belirginliği (*graphicness*)” anlattığını söyler ve ekler:

“Dolayısıyla Antigone “kan”ı ifade ederken aslında tam anlamıyla bir “kan-bağını” değil, daha çok “kan dökme” gibi (otoriter devletlerin bekası için arta kalması gerekli) bir şeyi ifade eder. Kadın da bir bakıma bu kalıntı halini alır, ‘kan’ ise akrabalığın yankılanan izinin belirgin (*graphic*) figürüne dönüşür; bu da temel akrabalık ilişkilerinin, sembolik eril otoritenin başlamasıyla cebren unutturulan kan-bağı şeklinin yeni bir biçimi<nden başka bir şey değil>dir. Bunun için Irigaray'ın gözünde

⁶ Belki de Cheach ve Grosz'un kendisiyle yaptıkları söyleşide belirttiği nedenle. Butler bu söyleşide Irigaray'ın ele aldığı filozoflarla ve onların metinleriyle ilişkisini sadakat kadar ihaneti de içinde barındıran “sodomozöistik erotik bir aşk ilişkisi”ne benzetiyor ve belki bunun kendisini “ürkütmesi” nedeniyle kitaplarında ona öyle geniş yerler ayırmadığını, metinlerine yakından bakmadığını belirtiyor (Cheach ve Grosz 1998, s.19-20, 38).

Antigone, akrabalığa dayalı yasal bir düzen olan anaerkil düzenden, babalığa dayalı bir yasal düzene geçişi temsil etmektedir.” (Butler, 2000, s.4; 2007, s.15)

Butler, metninde çok kısaca değindiği Irigaray’ın bu Antigone yorumunda Antigone’nin akrabalığı temsil ediyor, akrabalığın da toplumsal olanın sınırları dışında tutuluyor olmasından yola çıkarak Irigaray’ın Antigone yorumunun, kendisinin Hegel’in Antigone yorumunda saptadığı (daha önce yukarıda belirtilen) iki temel düşünceyi miras aldığını belirtir. Yani ona göre, Irigaray da tıpkı Hegel gibi, akrabalığı toplumsal olandan ayırmakta ve Kreon’un bunlardan toplumsal olanı (yani devleti), Antigone’nin ise akrabalığı ve akrabalığın çözülüşünü temsil ettiğini düşünmektedir.

XII. Peki, Butler’ın Irigaray’ın Antigone yorumuna yönelttiği eleştiriler nelerdir? Öncelikle, Butler’ın Irigaray’ı eleştirdiği nokta, onun Hegel karşıtı bir konumda olmasına rağmen Hegelci mirasın dışına çıkamaması değildir; Irigaray’ın yaptığı Hegel eleştirisinin sonunda sunduğu Antigone figürünün işgal ettiği siyasi konumun feminist siyaset açısından savunulabilecek örnek bir siyasi konum olmamasıdır. Irigaray’ın Antigone’si “başkaldırı konuşması birtakım siyasi sonuçlar içeren siyasi bir figür” değildir; muhalefetiyle birtakım siyasi sonuçlar yaratmaktan uzak, *Polis*’in dışından gelerek “siyasete siyaset-öncesi bir muhalefet eklemeyen” bir figürdür. Daha açık bir deyişle Antigone, siyasetin alanı içerisinde kendisine asla bir yer bulamayan ve asla da bir yer verilmeyen, ama siyaset alanı için şart olan bir katman olarak akrabalık düzeni içinden siyasete müdahale etmeye çalışan, bir siyasi figürdür sadece. (Butler, 2000, s.2-4; 2007, s.13-15)

Ancak Butler, Irigaray’ın Antigone yorumunun (içerisinde yer aldığı bütün diğer Hegelci Antigone yorumları gibi) akrabalığı toplumsal olandan, yani devletten ayırıp Antigone’yi akrabalığın temsilcisi yapmakla Antigone’yi feminist siyaset açısından savunulması mümkün olmayan siyasi bir konuma oturttuğunu ileri sürmez yalnızca. Ona göre, Irigaray’ın Antigone yorumu (yine her Hegelci Antigone yorumu gibi) akrabalığı toplumsal olandan, yani devletten ayırmakla birlikte bunlardan akrabalığın toplumsallığın, yani devletin önkoşulu olduğunu kabul ederek ikisi arasında özsel bir bağ bulunduğunu da ileri sürdüğü için, Antigone’nin akrabalığı *saf bir biçimde* temsil etmesine de izin vermez: devletin desteği ve aracılığı olmadan akrabalığın, devletin desteği ve aracısı olarak akrabalık olmadan devletin var olması mümkün olmadığı için, akrabalığın devlet için bir tehdit oluşturduğu, devletin de akrabalıkla şiddetli bir mücadeleye giriştiği durumlarda akrabalık ile devlet arasındaki ayrım istikrarsızlaşır, onların temsilcileri de temsil ettiklerini *saf bir biçimde* temsil edemez bir hale gelir (Butler, 2000, s.5-6, 11-12; 2007, s.16-17, 25). Nitekim akrabalık ile devletin karşı karşıya geldiği Sofokles’in *Antigone*’sinde de olan bundan başka bir şey değildir: Antigone başkaldırdığı devletin otoriter dilini kullanmakta, Kreon da krallık gücünü akrabalık kurumuna dayandırmaktadır. Butler bunu göremeyen bütün o Hegelci okumalarla birlikte Irigaray’ın Antigone okumasını da “kör bir okuma” olarak nitelendirmektedir:

“Sofokles’in oyununu yeniden okuduğumda bütün o yorumları etkilemiş olan bir körlük beni ters yönden etkiledi. ... Antigone ile Kreon’u akrabalığın gücü ile devlet iktidarının gücü arasındaki mücadele olarak karşı karşıya koyanlar, ensest bir ilişkiden doğan ve imkansız ve ölümcül bir ensest aşkla kendisini ağabeyine adayan Antigone’nin zaten akrabalıktan kopmuş olduğunu; Antigone’nin eylemlerinin diğerlerinin gözünde onu nasıl “erkeksi” yaptığını ve böylece akrabalığın toplumsal cinsiyetin sigortası olduğu fikrine nasıl kuşku düşürdüğünü; Antigone’nin dilinin paradoksal bir biçimde nasıl Kreon’un diline, yani egemenin otoritesinin ve eyleminin diline en yakın dil olduğunu; Kreon’un kendi egemenliğini nasıl ardılığı olanaklı kılan akrabalık bağına dayandırdığını; Kreon’un Antigone’nin başkaldırısıyla ve en sonunda bir zamanlar akrabalıktaki ve saraydaki yerini güvence altına alan normları yürürlükten kaldıran kendi eylemleriyle deyim yerindeyse nasıl erkekliğinden olduğunu görememişlerdir.” (Butler, 2000, s.5-6; 2007, s.17)

XIII. Butler’ın kendi Antigone yorumuna gelirsek, ona göre, Irigaray ve onun gibi düşünen feminist Antigone yorumcularının düşündüklerinin tersine, Antigone’nin ne akrabalığı temsil etmesi mümkündür ne de devlete karşı yürütülecek feminist bir muhalefetin temsilcisi olması mümkündür.

Antigone akrabalığı temsil edemez, çünkü, her şey bir yana, ailesinden devraldığı onun akrabalık kurumu içerisindeki konumunu karmaşıklaştıran ensest ilişkiler mirası nedeniyle akrabalığın ilkelerini temsil etmesi mümkün değildir (Butler, 2000, s.2; 2007, s.12). Ama daha da önemli bir şey vardır: Antigone gerçekten akrabalığı temsil ediyorsa bile bunun ne tür bir akrabalık olduğu da öyle çok açık değildir. Evet, Antigone’nin bir noktada (496-501) tanrılara boyun eğdiği görülür: Kreon’un buyruğuna, onu çıkaran Zeus olmadığı için uymayacağını ilan eder ve böylece Kreon’un otoritesini Zeus’un otoritesinden ayırarak tanrıların yasasına olan bağlılığını açıkça ortaya koyar. Ama başka yerde de (900-920) Kreon ağabeyine yaptığını ailesinin diğer üyelerinden birine, söz gelişi annesi olduğu çocuklardan birine ya da kocasına yapsaydı onun buyruğuna başkaldırıp ölüyü gömmeye kalkışmayacağını; çünkü kocası ölse onun yerine başka bir koca edinebileceğini, çocuğu ölse başka bir çocuk yapabileceğini, ama annesi ve babası ölümlerindeyken başka bir erkek kardeş edinmesinin asla mümkün olmadığını belirtir. Butler’a göre, böyle düşünen, tanrının yasasına yalnız erkek kardeşi için başkaldırmaya hazır olan Antigone’nin akrabalığın kutsiyetini temsil ettiği söylenemez. Kreon’un bulunduğu noktadan bakıldığında yalnızca suçluluğun teyidi olarak görünebilecek bir yasa adına edimde bulunduğunu iddia etmekle birlikte Antigone’nin yasasının tek bir uygulama alanı vardır. Onun bakışına göre ağabeyi de, ağabeyini gömme koşulları da bir kereliktir. Dolayısıyla onun saygı gösterip adına hareket ettiği yasa da bir kerelik olan bir şeyle ilgili, asla genelleştirilemeyecek ve asla bir durumdan başka bir duruma aktarılamayacak, uygulandığı koşulların batağına saplanıp kalmış, ancak uygulandığı o tek örnek üzerinden dile getirilebilen bir yasadır. Bunun için, Butler’ın gözünde, Antigone akrabalık tanrısı adına edim-

de bulunmamaktadır, tam tersine akrabalık tanrısının emirlerini ihlal etmektedir. (Butler, 2000, s.9-10; 2007, s.22-23)

Butler için Antigone'nin devlet karşısında izlenebilecek feminist bir muhalefeti temsil etmesi de mümkün değildir, çünkü o "ötekisini" kadın ve konumca aşağı olarak belirleyip sahip olunan iktidarın "ötekisi" tarafından kısmen bile sahiplenilmesini yasaklayan eril bir egemenliğin diliyle konuşan biridir. Butler, Antigone'nin böyle bir egemenliğin diliyle konuşmasını, onun "kendisinden uzaklaşarak" "erkekleşmesinin" ikinci ve son halkası olarak görür. Ona göre Antigone ağabeyini gömme edimiyle onun başkaldırı edimini tekrarlayarak kendisinden uzaklaşıp erkekleşmekte ve bu tekrarlama edimi de "bir yandan onun ağabeyine bağlılığını belgelerken bir yandan da onu ağabeyinin muadili olabilecek, dolayısıyla ağabeyinin yerini alıp ona yurt kazandırabilecek biri olarak konumlandırmaktadır" (Butler, 2000, s.11; 2007, s.25). Bu onun erkekleşmesinin ilk adımıdır, ikinci adımını Kreon'un karşısına getirildiğinde ağabeyini gömdüğünü inkar etmeyi reddederek atar. Antigone'nin Kreon'dan Kreon'a ait olan "fail retorikini" ele geçirdiği (nitekim Kreon'un da "Antigone'nin kendisini tamamen erkekliğinden etmesinden duyduğu korkuyu dile getirdiği" (Butler: 2000: 9; 2007, s.22)) an işte tam da bu andır. Evet, Antigone'nin fiili onun Kreon'un yasasını tanımayarak ağabeyini gömdüğü anda başlar, fakat ancak Kreon'un karşısında ağabeyini gömdüğünü inkar etmeyi reddettiğini söylediği anda tamamlanır; çünkü dilde tamamlanmayan edim eksik bir edim olarak kalır. Antigone filini dilde tamamlayıp meydan okumasını genişlettiği tam bu anda meydan okuyup karşı çıktığı gücün dilini ele geçirir ve kendi otoritesini kurar, böylece de kendi özerkliğini kazanır. (Butler, 2000, s.9-11; 2007, s.22-25)

Dolayısıyla, Butler için Antigone, "siyasal alanda siyasal iktidarın aleti olan egemenliğin diliyle konuşan" biridir ve tıpkı Antigone ile Kreon arasında olduğu gibi (Butler: 2000, s.6; 2007, s.18) Antigone'nin kullandığı bu dil ile Kreon'un kullandığı egemen iktidarın dili arasında da çaprazlama bir ilişki vardır: "o dile karşı o dili kullanmaktadır; aynı anda hem emirler vermekte, hem emirlere karşı çıkmaktadır; tam da egemen iktidara karşı çıktığı ve o çevreden dışlandığı anda, egemenliğin dilinin içine yerleşmektedir" (Butler, 2000, s.28; 2007, s.44). Ancak Antigone'nin iddialarını dile getirirken dışına çıkamadığı bu dil, içerisinde yaşadığı ataerkil iktidar düzeninde, "varlığını sürdürebilecek siyasi bir failin dili değildir" (Butler, 2000, s.28; 2007, s.44) ve zaten o da bunun bedelini hayatıyla öder. Butler, *Antigone'nin İddiası*'nda hiç sözünü etmez ama Vasu Reddy'nin onunla yaptığı söyleşide kendisi açısından Antigone'nin feministler için neden bir "model" oluşturamayacağı konusuna açıklık getirmeye çalışırken tam da bu noktayı bir gerekçe olarak ileri sürmektedir:

"Antigone'nin feminizm için bir model olduğunu düşünmüyorum, eylemlerimizde hepimizin onu rehber ya da model almamız gerektiğini de asla söylemem... Ama bir model olarak Antigone'yle ilgili sorun onun ölmüş olmasıdır. Demek istediğim, takındığı tutumu, o tutumu takındıktan sonra artık yaşamasına izin verilmeyeceğini bilerek takınmıştır. Biliyorsunuz, onun kendi ölümünü hazırlayan biri olduğu, Kreon'un onun

intihar eyleminde kullandığı araçtan başka bir şey olmadığı, Antigone'yi ölüme mahkum edip bu ölüm cezasını geri almamak suretiyle bu intihar eylemindeki rolünü yerine getirdiği yollu bir okuma vardır. Ben de bir intihar eylemi önermek istemem; bu bağlamda o bir model değildir. Adalet taleplerimizin hayatlarımıza mal olmadığı bir dünyada yaşayabilmeliyiz. Hayatta kalmak isteriz; böyle iddialarda bulunup hayatta kalmak isteriz.” (Reddy, 2004, s.122)

XIV. Evet, Butler'a göre, Antigone devraldığı ve devralmakla kalmayıp bir de sürdürdüğü enstest ilişkiler nedeniyle akrabalığı temsil edemez, Antigone'nin Kreon'a başkaldırısı da iddialarını eril bir egemenliğin diliyle ortaya koyup kadınlığından uzaklaşarak erkekleşen (bu sırada karşısındaki egemen erkeği de erkekliğinden ederek iktidardan düşüren) bir figürün ölümü pahasına yaptığı bir başkaldırı olduğu için devlete karşı feminist bir muhalefet örneği oluşturamaz; ama o yine de Antigone'nin fiilinin ve yazgısının, Hegel ve onun izinden giden feministlerin okuduklarından “başka bir şekilde okumanın” da mümkün olduğu (Butler, 2000, s.6; 2007, s.18) görüşündedir.

Butler Hegel'in ve Irigaray gibi feministlerin Antigone'ye bir temsil işlevi yüklemelerini kabul etmez ama o da tıpkı Hegel ve Irigaray gibi Antigone'nin hem akrabalık hem de toplumsal cinsiyet normlarını ihlal ettiğini kabul eder. Ancak Hegel ve Irigaray gibi feministler Antigone'nin yazgısını bu ihlalin doğal bir sonucu olarak görürken Butler Antigone'nin yazgısını, onun fiilinin kapısını açtığı “alternatif bir meşruiyet”in işareti olarak görür (Butler, 2000, s.40; 2007, s.60). Daha açık bir şekilde anlatmak gerekirse, Antigone akrabalık ve toplumsal cinsiyet normlarını ihlal ederek, bir suç işlemekten çok, o normların kırılmasını, yani “bu normların istikrarsız olmak gibi özellikleri olduğunu, hiç beklenmedik anlarda çok rahatsız edici noktalara taşınabildiklerini, hiç tahmin edilemeyecek bağlamlarda ve şekillerde yinelenen gücünde olduklarını” (Butler, 2000, s.24; 2007, s.42) göstermiş, böylece de Antigone'nin ölüme mahkum edilmesine yol açan bu normların meşruiyeti konusunda soruların sorulmasına yol açarak bizzat bu meşruiyetin kendisini krize sokmuştur. Butler bu meşruiyet krizini, “<Antigone'nin> kendi temsil işlevinin, içerisinde faaliyetlerini gerçekleştirdiği ve onu bir ölçüde kavranamaz hale getiren kavranabilirlik ufkunun krizi” olarak (Butler, 2000, s.22; 2007, s.39) tanımlar. Ama bu kriz onun gözünde herhangi bir kriz değildir, kendisinin Antigone yorumlarıyla ilgilenme gerekçesini açıklarken kullandığı bir tabirle söyleyecek olursak “yaratıcı bir kriz”dir: temsil gücü yaratan bir “kavranabilirlik ufkunun” sınırlarının olduğu belli olduğunda ortaya çıkan alternatif bir “kavranabilirlik ufkuna” işaret etmektedir (Butler: 2000: 2; 2007, s.12).

Butler, Antigone'nin ihlal fiilinin yarattığı, *Antigone'nin İddiası*'nda biraz örtülü bir biçimde anlattığı bu “yaratıcı krizi” Reddy'le yaptığı söyleşide otoriter iktidarların meşruiyetlerini, o meşruiyetler konusunda insanların kafasında soru işaretleri yaratarak krize sokan sivil itaatsizlik eylemleriyle bir paralellik kurarak açıklar:

Antigone, kamu otoritesi tarafından ona hiçbir hak tanınmadığı halde kendisinin ağabeyini gömüp kamusal alanda yasını tutma hakkı olduğunda ısrar ederek despotik bir otorite karşısında cesaretle dikildi. Bu muhteşem bir şeydir: demek istediğim, onun yaptığı şey Rosa Park'ın ırkçı yasalar yasakladığı halde otobüsün ön tarafında oturmasına benzer. Yani, sonuçta ırkçı ve despotik otoritenin meşruiyeti konusunda insanların kafasında bir şüphe yaratan sivil itaatsizlik geleneğine benzer... Antigone'nin benim için gündeme getirdiği soru şu: *Antigone'nin yaşamaya devam ettiği ya da edebildiği dünya ne tür bir dünya olurdu?* Yorumcuların çoğu, ölümün Antigone için olanaklı tek sonuç olduğunu kabul eder. Peki ya yasadışı biri kamunun dikkatini kamunun onaylamadığı bir ölüme çekmeye çalışıyorsa, o yasadışı kişinin "suçu" kamunun onayladığı yasaların sınırının genişlemesine kapı açıyorsa?" (Reddy, 2004, s.122)

Başka bir deyişle, Antigone'nin akrabalık ve toplumsal cinsiyet normlarını ihlal etmesi sonucunda, yalnızca onun ölümüne yol açan meşruiyetin sınırları olduğu ve bu sınırların olmadık bağlamlarda tahmin edilmeyen kabul edilemez sonuçlara yol açtığı açığa çıkmamakta, ayrıca o meşruiyetin sınırlarının genişletilmesiyle elde edilebilecek, Antigone'nin fiilini bir norm ihlali olmaktan çıkarıp Antigone'nin yaşamasını sağlayacak yeni bir meşruiyet arayışının kapısını da açmaktadır. Onun fiilinin ortaya çıkardığı krizin "yaratıcılığı" işte tam da böyle bir yaratıcılıktır.

XV. Peki, Butler'ın yukarıda ayrıntıları verilen bütün bu eleştirileri ve bu eleştirilerin bir sonucu olan kendi Antigone yorumu muhalefet etmenin çıplak ve yalın hakikatiyle ilgili olarak hangi ipuçlarını veriyor? Öncelikle söylemek gerekir ki, en temelde Butler'ın yaptığı bir feminizm eleştirisidir. Belirtilmiş olduğu gibi o feminist siyasi hedeflere ulaşmada devletin desteğinden ve otoritesinden yararlanma eğilimini kabul edilemez bulur. Çünkü, böyle bir eğilim, iktidara muhalefet etmeyi meşru bir şikayete dönüştürmekte; ayrıca da bir kimliğin devletçe tanınması talebi, her zaman, o kimlikle ilgili incitici ya da aşağılayıcı bir adlandırmayı da beraberinde getirmektedir. Yine daha önce belirtildiği gibi, ona göre Antigone'nin Kreon'a muhalefetinin, bu devletçi feminist tutuma alternatif olabilecek bir feminist muhalefet örneği olduğu da kabul edilemez; çünkü Antigone'nin muhalefet dili tıpkı muhalefet ettiği iktidarın dili gibi son derece otoriter olan eril bir dildir; ayrıca da Antigone'nin muhalefeti kendisinin ölümüne yol açmış bir muhalefettir. Ama Butler'ın bu feminizm eleştirisi ve ortaya koyduğu Antigone yorumu, muhalif olmakla ve muhalefet etmenin yoluyla ilgili, deyim yerindeyse, feminist parantezin dışına çıkarılmaya değer çok önemli bir dizi düşünceyi de içinde barındırmaktadır: (1) muhalefet etmek, iktidardan, dayandığı meşruiyetin ürettiği, ya da üretmesi olası adaletsizlikleri ortadan kaldırmasını istemek, kısaca söylemek gerekirse, adalet talebinde bulunmak demektir. (2) Muhalefet etmenin yolu da şudur: (2a) mevcut iktidar düzeninin dış-sınırına işaret etmek; (2b) bu sınırın dışında tutulmaların dışarıda tutulmalarına dayanak yapılan meşruiyetle ilgili olarak kafalarda kuşkular yaratmak ve böylece alternatif bir meşrui-

yet arayışının kapısını açmak; (2c) o alternatif meşruiyeti de, mevcut iktidar düzeninin dışlayıcı yasasını adalete uygun olmadığı gerekçesiyle çiğneyen birey ya da bireylerin o yasayı çiğnerken dayanak yaptığı ama mevcut iktidar düzeninin tanımadığı bir öteki yasanın o bireye ya da bireylere tanıdığı o dışlayıcı yasayı çiğneme hakkının ve gücünün meşruiyetinden çıkarmak; (2d) son olarak da, bu alternatif meşruiyetin siyaset alanını daraltan değil, genişleten bir meşruiyet olmasına dikkat etmek.

Peki, Antigone'nin Sofokles tarafından anlatılan hikayesinin bize muhalefet etmekle ilgili olarak sunduğu çıplak ve yalın hakikate götürecek ipuçları bunlarsa, bu ipuçlarının bizi götürdüğü çıplak ve yalın hakikat nedir? Hikayeye dönelim ve Butler'ın ipuçlarının ışığında şu soruların yanıtlarını arayalım: Antigone'nin iktidar sahibi Kreon'dan ortadan kaldırmasını istediği adaletsizlik, ya da Antigone'nin Kreon'un iktidarında muhalefet ettiği şey nedir? Kreon, bu muhalefet karşısında kendisini nasıl savunmaktadır? Antigone'nin muhalefetinin gerekçeleri nelerdir? Antigone'nin dışında Kreon'a muhalefet edenler yok mudur? Eğer varsa onların muhalefet gerekçeleri nedir ve Antigone'nin muhalefet gerekçesiyle bu gerekçeler arasında nasıl bir fark vardır?

XVI. Antigone'nin Kreon'da karşı çıktığı, muhalefet ettiği şey, onun Oidipus'un oğulları, yani Antigone'nin ağabeyleriyle ilgili olarak verdiği buyruk, ilan ettiği yasadır. Bu yasa iki kardeşten yurdunu savunurken ölen Eteokles'in ölüsüne saygı gösterilmesini emrederken yurduna ihanet eden Polineikes'in ölüsüne saygı gösterilmesini yasaklayan bir yasadır. Bu yasa, Eteokles'in ölüsünün gömüleceğini, arkasından yas tutup göz yaş döküleceğini; buna karşılık Polyneikes'in ölüsünün gömülmeyle leş kargalarıyla akbabalara bırakılacağını, arkasından göz yaş döküp yasını tutmanın yasak olduğunu; bu yasayı çiğneyenin ölümle cezalandırılacağını söyleyen bir yasadır.

Antigone bu yasayı duyduktan sonra yasaya karşı bir dizi şey yapar. Önce bir niyet beyanında bulunur: bu yasanın, onun olanı ondan esirgediği, hakkı olan bir şeyi (ağabeyini gömüp yasını tutmayı) ona yasakladığı için herkesten önce kendisini (kardeşi olarak İsmene'yi de, ama öncelikle kendisini) ilgilendirdiğini; ona ait olanın, hakkı olanın kendisinden esirgenmesine izin veremeyeceğini; sonucu ne olursa olsun Kreon'un çıkardığı yasayı çiğneyeceğini peşin peşin ilan eder. Sonra gerçekten de yasayı çiğner: ağabeyi Polyneikes'in ölüsünü, her ölünün arkasından yapılması gereken bir dinsel törenle (yas içinde göz yaşlarıyla) gömer. Arkasından bilerek ve isteyerek yasayı çiğnediğini, ölüyü suç sayıldığını, cezasının da ölüm olduğunu bile bile gömdüğünü inkar etmeyi reddeder. Yasayı çiğneyip bunu bile bile yaptığını belirterek Kreon'a meydan okur, başkaldırır, ama bu kadarla yetinmez, Kreon'un haksız, kendisinin haklı olduğunu savunur: yasaya karşı oluşunun nedenlerini açıklar. En nihayetinde de, Kreon'un onu ölmeye terk ettiği mağaradan çıkarmasına fırsat vermeden kendisini öldürür. Bu son yaptığıyla aslında Kreon'un bir yasasını daha çiğnemiş olur: Kreon'un onu mağaradan çıkarma kararını, onun ölüme mahkum edilmesine neden olan yasayı kaldıran yasayı çiğner. Böylece Kreon'un sonunu hazırlayan ikinci ve son meydan okumasını gerçekleştirir.

XVII. Kreon Polyneikes'in ölüsüyle ilgili çıkardığı yasayı savunurken dört "kişiyi" muhatap alır: Thebaili yaşlılar korosunu, çünkü onlar devletin yurttaşları, kralın tebaasıdır; oğlu Haimon'u, çünkü o Thebaili olmasının ötesinde Antigone'nin nişanlısıdır; kahin

Teiserias'ı, çünkü o tanrıların temsilcisidir; Antigone'yi, çünkü o Thebaili olmasının ötesinde Polyneikes'in kardeşidir, ama daha da önemlisi yasayı çiğnemiştir.

Yasasını Thebaili yaşlılar korosu karşısında, kendisinin kral, onların kralın tebaası oldukları üzerinden temellendirir (163-215). Kral olduğunu, çünkü Eteokles ile Polyneikes'in ölümlerinden sonra tacın ve tahtın tek varisinin kendisi olduğunu belirtir. Thebai'nin kralı olarak ona düşen devletin güvenliği, halkın esenliği; Thebai yurttaşı olarak onlara düşen kralın arkasında durmak, ona bağlı kalmak, yasalarına uymak, uyulmasını sağlamaktır. Kral olarak ona, Thebai yurttaşı olarak onlara düşen devleti ve ülke sevgisini her şeyin üstünde tutmaktır. Çünkü ancak devlet ve ülke var olduğu sürece onlar vardır, dostluk vardır, kardeşlik vardır. Ülkesine ve devletine onları her şeyin üstünde tutarak hizmet eden ile ülkesine ve devletine ihanet eden asla bir tutulamaz. İster ölü ister sağ olsun yalnızca ülkesini ve devletini her şeyin üstünde tutanlar saygıya layıktır.

Oğlu Haimon'a baba, kral ve erkek olduğunu ileri sürerek yasasını savunur (631-765). O babadır. Bir oğula düşen, baba her ne yaparsa yapsın, babaya bağlı kalmak, itaat etmek, hayırsızlık etmemektir. Babanın düşmanı oğulun da düşmanı, babanın dostu oğulun da dostu olmalıdır. Ayrıca o bir kraldır. Devletin başına kim geçmişse ona itaat esastır: kral ister haklı olsun ister haksız olsun, konu ister önemli ister önemsiz olsun devlete ve onun başındakine boyu eğmek gerekir. Bir kral halkı karşısında kendisini yalancı duruma düşürmemelidir. Bir kral yakınlarının değil, ülkenin ve devletin esenliğini düşünmelidir: bu amaçla çıkardığı yasalara her kim karşı çıkarsa, her kim bu yasaları çiğnerse cezalandırılmalıdır. Çünkü devlet için en büyük tehlike, yasalarının çiğnenmesidir. Yasalar çiğnendiğinde devlet yıkılır, ocaklar söner. Devletin yasaları, tanrıların akrabalar arasındaki ilişkileri düzenleyen yasalarından da önce gelir. Kral kimseyi iktidarına ortak etmek istemez. Ve o bir erkektir. Bir kadın erkeklere ancak birtakım geçici zevkler sağlar. Bir erkeği iktidardan ancak başka bir erkek uzaklaştırmalıdır.

Kahin Teiserias'a da kral olduğunu, kralların sözlerinden dönmesinin mümkün olmadığını ileri sürerek yasasını savunur (1033-1063). Ancak tanrının temsilcisine kral olduğunu söylerken açık açık kendisinin tanrıların üstünde olduğu iddiasında bulunmaz, ama alttan alta bunu sezdirir: Kreon, başta Teiserias'ın söylediği sözlerin Tanrı Apollon'un sözleri olduğuna inanmaya hazırdır. Ama Teiserias onun çıkardığı yasanın haksız olduğunu söyleyince, kendisinin kral oluşunu, yasasının haklılığına dayanak yapar. "Yok, Zeus'un kartalları onu (Polyneikes'in cesedini) lokma lokma efendilerinin tahtına taşısalar bile korkmam; boyun eğmen, ölüm saçan bir ilenç bile olsa onu gömmenize izin vermeyeceğim" (1039-1044). Haimon'a da benzer bir şey söyler: "Öldürteceğim onu (Antigone'yi) isterse yakarsın aile ocağı tanrısı Zeus'a" (658-659). Ayrıca Polyneikes de zaten kötü biridir: tanrıların yasalarını gözeteni biri olmadığı gibi Thebai'ye de tapınakları yıkmaya gelmiştir.

Kreon'un Antigone karşısında yasasını savunmasına gelince, Kreon diğerleri karşısında yasasını uzun uzun savunduğu halde, Antigone karşısında çok kısa keser (441-525), hatta bir kadın olduğu, yurttaş olmadığı ve yasayı çiğnediği için savunma gereği hissetmez bile denebilir. O bir kraldır, bir yasa koymuştur, bütün Thebaililer gibi Antigone de bu yasaya uymak zorundadır. Ayrıca Polyneikes ülkesine ihanet etmiştir, dolayısıyla hiç-

bir onurlandırmayı, kimsenin sevgisini hak etmemektedir. Bir şey daha vardır: Antigone bir kadındır ve Kreon hiçbir kadının kendisini yönetmesine izin veremez.

Kreon'un dört muhatabı karşısında yasanın savunurken kendisini tanımlamak için kullandığı "kral", "baba" ve "erkek" sözleri aslında onun iktidarının tam da dış-sınırına ve bu sınırın dışında tutulanlara; kral, baba ve erkek olmaklığıyla ilgili olarak söyledikleri de, siyasal alanın dışında tutulanların dışarıda tutulmalarının ve kendi çıkardığı yasanın meşruiyet zeminine işaret etmektedir. O, bireyin mutluluğunun başlıca nedeni olan ve bu yüzden her şeyin üstünde tutulup korunması zorunlu olan devletin başında olan kişidir; çıkardığı yasa da devletin varlığını ortadan kaldırmaya çalışmış olan, bunun için de, deyim yerindeyse, bu hayatta olduğu kadar öteki hayatta da mutlak bir ölümlle ölmeyi hak etmiş olan biriyle ilgilidir.

XVIII. Kreon'un yasına muhalefet eden yalnızca Antigone değildir: o ağabeyini gömerken, Kreon'un karşısına çıkarıldığında, ölüme giderken hep yalnızdır; ama yasa-ya karşı çıkarken yalnız değildir. Kreon'un karşılarında yasanın savunduğu diğer kişiler de onun yasına muhalefet ederler. Korunun muhalefetiyle başlarsak, Aristoteles'in tragedyalarda aktörlerden biri olarak görülmesi gerektiğini belirttiği (2005: 1456a 25), genellikle de yurttaşların ortak vicdanının temsilcisi olarak yorumlanan Korunun muhalefeti, sağduyu, anlayış ve tanrısal yasalara saygı temelinde yapılan (ve herkesi bir parça haklı bir parça haksız gören) bir muhalefettir. Kreon'un krallığını ve babalığını (ve dolayısıyla erkekliğini) onaylar: Kreon'un buyrukları buyruk, yasaları yasadır; onun buyruklarına, onun yasalarına karşı gelmek için deli olmak gerekir. O ölmüşlere de sağ-lara da hükmeden biridir (211-220). İnsan devletin yasalarını gözetmediği sürece saygıyı hak eder; yoz tutkulara kapılan kişi hem bu dünyada hem öbür dünyada yersiz ve yurtsuz kalmaya mahkumdur (367-383). İktidarda olan elbette kendisine karşı gelinsin istemez (872-875). Bir oğula düşen babasına itaattir (681-682). Evet, koro bütün bunları söyler ama bir yandan da Kreon'u sağduyuya kulak vermeye, aklın yolunu seçmeye, tanrısal yasalara uymaya da davet eder: Kreon oğlu Haimon'u nişanlısından ayırmamalıdır (574). Antigone'yi canlı canlı gömdüğü kaya mezarından çıkarmalı, ölüyü gömmelidir (1100-1101). Haimon'un öfkesi gençliğinden ve Antigone'ye olan aşkındandır, Kreon oğluna anlayış göstermelidir (781-785). Böyle söyleyerek Kreon'u sağduyuya, anlayışa ve aklın yoluna davet eden Koro en sonunda da yol açtığı bütün ölümlerden dolayı Kreon'u açıkça suçlar (1347-1353). Kreon'un baba olarak oğlu Haimon'a söylediği sözleri onayladığı gibi (681-682), Haimon'un babasına karşı söylediği sözleri de doğru bulur (724-725). Bir yandan Antigone'ye acır, onun için göz yaşları akıtır ve onu yüceltir: o mutsuz Oidipus'un mutsuz kızıdır (376-383). Babasının yazgısını miras almış, babadan kalan günahın bedelini ödemektedir (586). Ölmeden mezara konmak ondan başka kimseye reva görülmemiştir; ama her şeye rağmen onuruyla yeraltına inmektedir (817-822). Ayrıca da tanrılara yaraşır bir yazgıya sahip olmak onun için büyük bir şereftir (834-838). Ama bir yandan da Antigone'yi suçlar: babası gibi dikkafalıdır. Her şey ona karşı olduğu halde direnmekten vazgeçmemiştir (871-872). Zaten onu mahveden de bu dikkafalılığıdır (875). Düşüncesizlik edip kralın buyruğuna karşı gelmiştir. Sınırını bilmemiş, cüretin doruğuna çıkmıştır, en sonunda da adaletin tahtına çarpıp acınası bir düşüşle düşmüştür (853-855).

Onun Kreon'la çekişmesi aslında ölümlüler ile ölümsüzler arasındaki, sonucu daha en baştan belli olan çekişmelere benzemektedir. İsyankar olanın en sonunda korkunç ölümlere mahkum olması kaçınılmazdır (944-987).

Oğul Haimon'un muhalefeti de tıpkı Koro'nun muhalefeti gibi, sağduyu, anlayış ve tanrısal yasalara saygıyı temele alan bir muhalefettir (635-765). O da Koro gibi babasını bir parça haklı bir parça haksız bulur. Kreon haklıdır, çünkü o bir oğuldur ve oğullara da babalarının sözlerinden çıkmazlar, babalarının öğütlerini kendilerine kılavuz ederek yaşarlar. Babasının sözlerinin doğru olmadığını savunabilecek yetenekte değildir. Hiçbir evlilik, babasının güzel buyruğundan daha önemli değildir. Bir oğul için babasını şan ve şeref doruğunda görmekten daha büyük bir mutluluk olamaz. Bir baba da oğlunu aynı şekilde görmekten büyük mutluluk duyar. O babasının esenliğinden daha büyük bir zenginlik tanımamaktadır. O babasının iyiliğinden başka bir şey düşünmemektedir. Sırf bu nedenle de, halkın babası hakkında ne düşündüğünü, ne söylediğini izlemek, duyduklarını babasına iletmek bir oğul olarak onun görevidir. Ancak Kreon yanlış yoldadır. Halkın gözünü korkutmuştur ama halk gizli gizli, fısıltılar halinde Kreon'un iştirmek istemediği sözler söylemekte, Antigone'ye acımaktadır. Onun çok soylu bir davranışta bulunduğuna inanmakta, haksız bir cezaya çarptırıldığını düşünmektedirler. Ölümü değil, bir şeref tacı hak ettiği kanaatindedirler. Bütün Thebai Antigone'nin suçsuz olduğunu söylemektedir. Kreon kendi düşüncesinin tek doğru olduğuna inanmaktan vazgeçmelidir. Tek bir görüşe bağlanmamalıdır. Yalnız kendisinin doğru düşündüğü saplantısından kurtulmalıdır. Kralar da yanılabilir. Sağduyu ile öğüt verenlere kulak vermeli, yalnızca despotların yaptığı gibi devleti başkalarının sesine kulaklarını kapayarak yönetmeyi bırakmalıdır.

Ancak Haimon babasına karşı çıkarken, bunu, sırf onun iyiliği için yaptığını söylemeyi de ihmal etmez. Haimon babasını (kralı) tehdit etmemektedir, sırf babasını (kralı), ayrıca da kendisini ve tanrıları düşündüğü için adaletle çeliştiğini, tanrıların yasalarını çiğnediğini söylemektedir. Kral yasayı geri çekmelidir. Taşan ırmağın kıyısında akıntıya eğilen ağaç kurtulur, direnen ağaç kökünden sökülür; yelken iplerini hep gergin tutan, rüzgara göre gevşetmeyen denizci teknesini alabora eder. Sağduyulu ve anlayışlı olmalı, tanrıların yasalarını çiğnememelidir. Yoksa en büyük zararı Kreon'un kendisi görecektir.

Kahin Teiserias da Kreon'a ve yasasına muhalefet ederken (988-1090) onun iyiliğini düşünmektedir. Teiserias da Kreon'u sağduyuya, anlayışa, ve elbette bunlardan da önce tanrıların sözünü dinlemeye çağırır. Kreon'un doğru sözler söyleyen dostlarının dinlemesinde hayır vardır. O bugüne kadar Teiserias'ı (tanrıların sözlerini) dinlediği için devlet gemisini alabora etmeden yürütmüştür. Ama şimdi yanlış yoldadır: yerin üstünde olması gerekeni yer altında, yer altında olması gerekeni yerin üstünde tutmaktadır. Yanlışından dönmelidir: ölüye saygı göstermeli, ölüyü yeniden öldürmelidir. Yanılmak insana vergidir. Yanlışından dönene akılsız denmez. Tam tersine yanlışında diretme akılsızlıktır.

XIX. Koro'nun, oğul Haimon'un ve kahin Teiserias'ın Keron'a karşı çıkarlarken ondan talep ettikleri şey sağduyu, anlayış ve tanrısal yasalara saygıdır. Antigone'ye gelince, o Kreon'a ve yasasına karşı çıkarken Kreon'u sağduyuya ya da anlayışlı olma-ya çağırır. Onun muhalefeti, ilk bakışta, tanrıların yasalarına saygı ilkesine dayalı bir muhalefet gibidir. Yasayı çiğneyerek ve yasayı bile bile çiğnediğini söyleyerek Kreon'a

başkaldırırken, bunu, Kreon'un koyduğu yasanın tanrıların koyduğu yasalarla çeliştiği ve aslolanın Kreon'un (ölümlülerin) koyduğu yasalar değil, tanrıların koyduğu yasalar olduğu kabullerine dayandırır (450-470). Onun gözünde, tanrıların koyduğu yasalar ezeli ve ebedi, kısaca değişmez yasalardır. Bu yasalara uymak, onlar uğruna ölmek, sonsuzluğa kavuşmakla birdir.

Ne var ki, Antigone en sonunda ölüme giderken kendisini bekleyen korkunç son-
dan şikayet de eder (806-943): Daha henüz evlenmeden, ana olmadan diri diri karanlık
mezarına gitmektedir. Tanrılar da yanında değildir. Tek başına, yoldaşsız çıkmıştır bu
son yolculuğa. Arkasından göz yaşı dökene yoktur. Yaptığının tanrıların katında nasıl gö-
rüldüğünden de emin değildir, başına gelen bu korkunç sonun tanrıların buyruğu olup
olmadığını ancak can verdikten sonra anlayabilecektir. Onun tek avantajı yer altına
gidişinin annesini, babasını, kardeşlerini sevindirme ihtimalidir. Evet ölüye saygı gös-
termek, sevdiklerinin arkasından göz yaşı döküp yaslarını tutmak aile ocağı tanrısının
buyruğudur; ama onu mutlu eden, BİR ölüyü gömmek, BİR ölünün arkasından göz yaşı
dökmek değil, KARDEŞİNİN ölüsünü gömmek, KARDEŞİNİN yasını tutmaktır. Anne-
sini ONUN annesi yapan, babasını ONUN babası yapan en önemli şeylerden biri nasıl
onları gömüp onların yaslarını tutmaksa, Polyneikes'i ONUN kardeşi kılan en önemli
şeylerden biri de Polyneikes'in ölüsünü kendi elleriyle gömüp arkasından göz yaşı dök-
mek, onun yasını tutmaktır. Bu nedenle, devlet yasakladı diye bunları yapmayan, devlet
yasakladığı için bunları yapmadığı için ölmüşlerinden kendisini bağışlamasını isteyen ab-
lası İsmene'yi gerçek değil, SÖZDE kardeş sayar. Kimsenin kendisini vefasız istemesini
istememez. Gömüp yasını tutarak Polyneikes'in kardeşi OLMAK ve sonsuza kadar da kar-
deşi KALMAK ister. Bu onun hakkıdır ve hiç kimse onun olan bu hakkı ondan alamaz.
Antigone'nin Kreon'a ve onun yasasına muhalefetinin, karşı oluşunun asıl nedeni işte
daha çok budur: Antigone, HAKKI OLAN ŞEY ONDAN ESİRGENDİĞİ İÇİN Kreon'a
ve onun yasasına karşıdır. Karşı olduğu için Kreon'un yasasını bilerek ve isteyerek çiğ-
nemek suretiyle ona meydan okumakta, başkaldırmaktadır.

Peki, Butler'ın ipuçları ışığında bakarsak, Antigone'nin muhalefetini diğerlerinin
muhalefetinden ayıran nedir?

XX. Kreon'un "Hainlerin ölüsüne saygı gösterme!" buyruğu, ya da "Hainlerin ölü-
süne saygı gösterilmez, gösterenler ölümlü cezalandırılır" diye dile getirebileceğimiz ya-
sası, Sofokles'in anlattığı şekliyle Antigone'nin hikayesinde yer alan bütün aktörler için
olduğu kadar, bugün bizim için de vicdanları yaralayan, hikayedeki diliyle söyleyecek
olursak sağduyuya, anlayışa ve yazılı olmayan (tanrısal) yasalara aykırı bir buyruktur. Bu
nedenle bu yasaya karşı çıkmak, bu yasaya muhalefet etmek hiç de anlaşılmayacak bir
durum değildir. Koro (Thebaililer), oğul Haimon ve kahin Teiserias da zaten bunun için
Kreon'u ortak vicdana, kamu vicdanına uygun davranmaya (ölüyü gömüp Antigone'yi
ölmesi için terk ettiği mağaradan çıkarmaya) davet eder. Ama bu üç aktörün Kreon'a ve
yasasına karşı oluşları (muhalefetleri), onların Kreon'un krallığını, babalığını ve erkekli-
ğini, başka bir deyişle de yasasının meşruiyetini onaylamasını engellemez. Çünkü onların
karşı oldukları şey, Kreon'un kral-baba-erkek olmaklığı değil, Kreon'un kral-baba-erkek
olmaklığını ortak vicdanın, kamu vicdanının üstünde görmesi, başka bir deyişle ortada
bir sınır aşımının olmasıdır.

Evet, Antigone için de durum bir bakıma böyledir: Antigone de bir bakıma, Kreon'un krallığına, babalığına ve erkekliğine karşı çıkmamakta, bir bakıma yasanın meşruiyetini onaylamaktadır. Onun da karşı çıktığı şey, bir bakıma, Kreon'un sınırını aşması, kral-baba-erkek olmağını kamu vicdanının üstünde görmesidir. Evet, Kreon'un yasanın kamu vicdanını olduğu kadar Antigone'nin vicdanını da yaraladığını (Antigone'nin de Kreon'un yasasını sağduyuya, anlayışa, tanrıların yasalarına aykırı bulduğunu) söyleyebiliriz. Hatta ablası İsmene için de böyle olduğu söylemek hiç yanlış değildir. Hem Antigone hem İsmene için yasa onaylanacak bir yasa değildir. Ama Kreon'un yasası Antigone'ye bundan daha fazlasını yapmaktadır: bir kardeş olarak üzerine düşeni yapmasını yasaklamak suretiyle, onun Polineikes'in KARDEŞ OLMA ve KARDEŞ KALMA hakkını ondan almaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, yasa Antigone'yi MAĞDUR ETMEKTEdir.

Peki, İsmene de bu yasanın mağdur ettiği kişilerden biri değil midir? Onu da Polyneikes'in kardeşi olma kardeşi kalma hakkından mahrum bırakarak mağdur etmiyor mu? İsmene'nin böyle hissetmediğini; ya da en azından, kardeş olma ve kardeş kalma hakkının, gerektiğinde kral ya da devlet tarafından askıya alınabilecek bir hak olduğunu, ölmüşlerinin de bunu anlayabileceklerini düşündüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Peki, Kreon'un yasası yaraladığı ortak vicdanın taşıyıcılarında, yani Thebaililerde, Haimon'da ve Teiserias'ta bir mağduriyet, bir hak gaspı yaratmıyor mu? Elbette, Antigone'ninkine benzer olmasa bile başka türden bir ya da bir dizi mağduriyetten söz edilebilir. Söz gelişi Thebailileri tanrıların katında iyi birer insan olma ve kalma hakkından mahrum etmeye yönelik bir yasa olduğu söylenebilir belki. Ancak oyun boyunca Antigone'den başka bu yasanın doğrudan kendisini ilgilendirdiğini belirtip bu yasadan, verili olan ve vazgeçilmek de istenmeyen bir haktan mahrum bırakılarak mağdur edilmiş olma sonucunu çıkarıp buna dikkat çeken başka bir aktör bulunmamaktadır. Antigone'yi bütün diğer aktörlerden ayıran tam da budur. Kreon'un kral-baba-erkek olmağını diğer aktörler gibi kabul ettiği (onayladığı değil) halde Antigone'nin muhalefeti tam da bu nedenle Kreon'un yasanın meşruiyeti konusunda kafalarda bir şüphe yaratabilmekte, alternatif bir meşruiyet arama gereği hissettirebilmektedir.

XXI. Peki, Antigone'nin muhalefetinin, muhalefet etmenin ne demek olduğuyla ilgili olarak bize gösterdiği, ya da dikkatimizi çektiği çıplak ve yalın hakikat nedir? Antigone'nin hikayesi muhalefet etmekle ilgili olarak bize ne söylüyor? Butler'ın bize sunduğu ipuçları ışığında bu soruya nasıl bir yanıt verebiliriz?

Antigone'nin hikayesi bize muhalefet etmenin iki temel tarzı olduğunu söylüyor. Bunlardan birincisi ortak vicdan, kamu vicdanı üzerinden muhalefet etmek; ikincisi ise mağduriyetler üzerinden muhalefet etmek. Ortak vicdan üzerinden muhalefet mevcut bir yasanın ortadan kaldırılmasını (bazen sadece düzeltilmesini); mevcut bir iktidar düzeninin, o iktidar düzeni ortadan kaldırılmadan, o iktidar düzeni korunarak yeniden düzenlenmesini talep eder. Mağduriyetler üzerinden yapılan muhalefet ise mevcut bir yasanın düzeltilmesi ya da iptal edilmesiyle hiç ilgilenmez. (Kreon, Antigone'nin ölümle cezalandırılmasına neden olan yasayı iptal eder, ama bu iptalin Antigone açısından hiçbir hükmü yoktur: o yine de ölü.) Onun talep ettiği şey, bir mağduriyete yol açan mevcut iktidar

düzeninin yıkılması ve o mağduriyeti yaratmayan yeni bir iktidar düzeninin kurulmasıdır. Bunun için Antigone kendini öldürerek Kreon'un yasasının öngördüğü ölüm cezasını, o yasanın iptal edilmiş olmasına rağmen “infaz ettiğinde”, başka bir deyişle Kreon'un yasasını iptal etmesini hükümsüz kıldığında, Kreon önce tacımı ve erkekliğini, sonra babalığımı, en sonunda da kocalığımı, kısaca bütün iktidarımı kaybeder.

Kamu vicdanında yara açmayan, dolayısıyla ortak vicdan üzerinden muhalefeti gereksiz kılan bir iktidar düzeni mümkün müdür? Kişisel mağduriyetler genellikle kamu vicdanını pek rahatsız etmez, onda genellikle öyle pek derin yaralar açmaz. Babası, ya da annesi “adil” olduğu kabul edilen bir yasayı çiğnediği için, “adil” olduğundan kuşku duyulmayan bir yargılama sonunda, “adil” olduğu düşünülen bir cezaya çarptırılınca babasından, ya da annesinden mahrum edilen çocuklar söz gelişi, kamu vicdanını pek öyle derinden etkilemez. Kişisel mağduriyetler bu sınırlar içinde kaldığı sürece, ortak vicdan üzerinden muhalefeti gereksiz olmasa bile en azından önemsizleştiren bir iktidar düzeni mümkünmüş gibi geliyor. Ortak vicdanı rahatsız edip yaralayan kişisel mağduriyetler, tıpkı Antigone'nin hikayesinde olduğu gibi, genellikle ortak vicdanın “adil” bulmadığı bir yasadan, ve/veya “adil” olmadığını düşündüğü bir yargılamadan, ve/veya “adil” olmadığına hükmettiği bir cezadan doğan kişisel mağduriyetlerdir. Böyle bir mağduriyetten dolayı ortak vicdan derinden etkilenip yara aldığı anda mevcut iktidar düzeninin, ortak vicdanda yara açan kişisel mağduriyeti ortadan kaldıracak bir düzenleme yapması gerekir: bu ortak vicdanda açılan yarayı onarır. Ama kişisel mağduriyet giderilmez, o mağduriyet kişisel olmaktan çıkıp giderek bütün topluma yayılan kamusal bir mağduriyet halini alırsa (ya da kamusal bir mağduriyet duygusuna yol açarsa), bu kamunun vicdanında yara açmakla kalmaz, kamuyu yasa çiğnemeye, “suç” işlemeye teşvik eder. Kamu yasa çiğnediğinde, başka bir deyişle kamu “suç” işlediğinde ise mevcut iktidar düzeni yıkılır.

Peki, kişisel mağduriyetler yaratmayan, dolayısıyla mağduriyetler temelinde muhalefet etmeyi gerektirmeyen ya da en azından önemsizleştiren bir iktidar düzeni mümkün müdür? Hayır, pek mümkün görünmüyor. Her ortak yaşam bir düzen, her düzen bir iktidar düzeni, her iktidar düzeni bir hukuk düzeni, her hukuk düzeni de en derinlerde bile olsa, en nihayetinde kişiler düzeyinde bir hak gaspı, bir mağduriyet yaratır. Bunun tersini düşünmek için, en derinde bile olsa bir mağduriyet, bir hak gaspı yaratmayan bir hukuk düzeninin mümkün olması gerekir: yani öyle adil bir hukuk düzeni ki, babaya ya da anne-ye verilecek en “adil” ceza, onun kızında ya da oğlunda bir mağduriyet yaratmasın. Doğrusu, bu derece “adil” bir hukuk düzenini hayal etmek bile pek mümkün görünmüyor.

Peki, mümkün olan nedir? Öyle görünüyor ki, ortak yaşamın kaçınılmaz olarak yarattığı mağduriyetleri olabildiğince alt düzeyde tutmaya çalışmak ve ortaya çıkması kaçınılmaz en küçük mağduriyetlerin bile sorumluluğunu üstlenmek. Bu sonucusu da ancak kişisel mağduriyetler temelinde muhalefeti sürdürmekle mümkün olur. Bu tarz bir muhalefet, Butler'ın Antigone'nin muhalefetine önemini vurgularken belirttiği gibi, mevcut iktidar düzeninin dayandığı temel ilkeleri ve sayılıtları “yaratıcı bir krize” sokacaktır. Bu tarz bir muhalefet, bizim her seferinde yeni ilkeler ve yeni dayanaklar üretebilmemize olanak yaratacaktır. Daha da önemlisi, bu tarz bir muhalefet her seferinde siyaset alanının sınırlarının biraz daha genişlemesine yol açacak, mevcut iktidar düzeninin siyasal alanın

dışında bıraktığı toplumsal katmanların ve kişilerin siyasetin içine çekilmesine, siyasete katılmalarına olanak yaratacaktır. Anigone'nin muhalefeti tam da böyle bir muhalefettir: Kreon'un "asla bir kadın tarafından yönetilmek istemem" (525), "bir erkeği iktidardan ancak bir erkek uzaklaştırmalıdır" (678-680) diyerek siyasetin dışında tuttuğu Antigone, Kreon'a ve onun yasasına muhalefeti ve bu muhalefetinin sonucu olan eylemleriyle, Kreon'u bütün iktidar alanlarından (krallıktan, babalıktan, kocalıktan, erkeklikten) uzaklaştırarak kendisini siyasal alanın tam ortasında siyasi bir aktör haline getirmektedir.

Kaynakça

Sofokles / Sophocles

- (2007). *Eski Yunan Tragedyaları 1: Antigone* (Güngör Dilmen, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 1997.
- (2009). *Eski Yunan Tragedyaları 2: Kral Oidipus* (Bedrettin Tuncel, Çev.) İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.
- (2010). *Eski Yunan Tragedyaları 10: Oidipus Kolonos'ta* (Furkan Akdemir, Çev.). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- (1962). *Volume I: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone* (F. Storr, İngilizceye Çev.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press,
- (2008). *The Theban plays : Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone* (Ruth Fainlight ve Robert J. Littman, İngilizceye Çev.). Baltimore: The John Hopkins University Press.
- (Ocak 2012). *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*, , <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> (Perseus Digital Library: Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1887).
- (Ocak 2012). *The Oedipus at Colonus of Sophocles*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> (Perseus Digital Library: Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1889).
- (Ocak 2012). *The Antigone of Sophocles*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> (Perseus Digital Library: Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Cambridge: Cambridge University Press, 1891).

Aristoteles. (2005). *Poetika: Şiir Sanatı Üzerine* (Nazile Kalaycı, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık.

Butler, Judith.

- (2000). *Antigone's Claim*. New York: Columbia University Press.
- (2007). *Antigone'nin İddiası*, (Ahmet Ergenç Çev.). Ankara: Kabcacı Yayınevi.

Cheah, Pheng, Elizabeth Grosz (1998), The Future of Sexual Difference: An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell. *Diacritics*, 28(1), 19-42.

Hyginus. (2012) *Fabulae 50-99* (Mary Grant İngilizceye Çev.). <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae2.html> (3 Ocak 2012).

Irigaray, Luce.

- (1985). *Speculum of the Other Woman*, (C. Gill Gillia, Çev.). Ithaca, NY: Cornell University Press.

- (2004). *Key Writings*. London: Continuum.

Jacobs, Carol. (1996) Dusting Antigone. *MLN*, 111 (5), 889-917.

Katz, Marilyn A.

- (2012a). "Library of Apollodorus: The House of Oedipus", http://mkatz.web.wesleyan.edu/cciv110x/antigone/apollodorus_antigone.htm (3 Ocak 2012). Ayrıca bkz, <http://www.theoi.com/Text/Apollodorus1.html> (3 Ocak 2012).

- (2012b). "Pausanias Description of Greece: Pausanias on Antigone, Pausanias on Oedipus' Grave", http://mkatz.web.wesleyan.edu/cciv110x/antigone/pausanias_antigone.htm (3 Ocak 2012)

Reddy, Vasu. (2004). Troubling Genders, Subverting Identities: Interview with Judith Butler. *Agenda*, 62, 115-123.

Robert, William. (2010). Antigone's Nature. *Hypatia*, 25 (2), 412-36.

Roman, Luke ve Monica (2010), *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology* (New York: Facts On File, Inc.).

Schwab, Gail. (2010). Mothers, Sisters, and Daughters: Luce Irigaray and the Female Genealogical Line in the Stories of the Greeks. *Rewriting Difference* içinde (E. Tzelepis ve A. Athenasiou, Ed). Albany: The State University of New York Press, s. 79-92.

Steiner, George. (1996). *Antigones*. New Haven & London: Yale University Press.

Tüzün, Erkan. (2011). *Anarşist ve Antigone'ci bir Bakış Açısından Siyasal Alan*. Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.