YAŞAM İLE ÖLÜMÜN AKRABALIĞI

Antigone'nin İddiası

Judith Butler

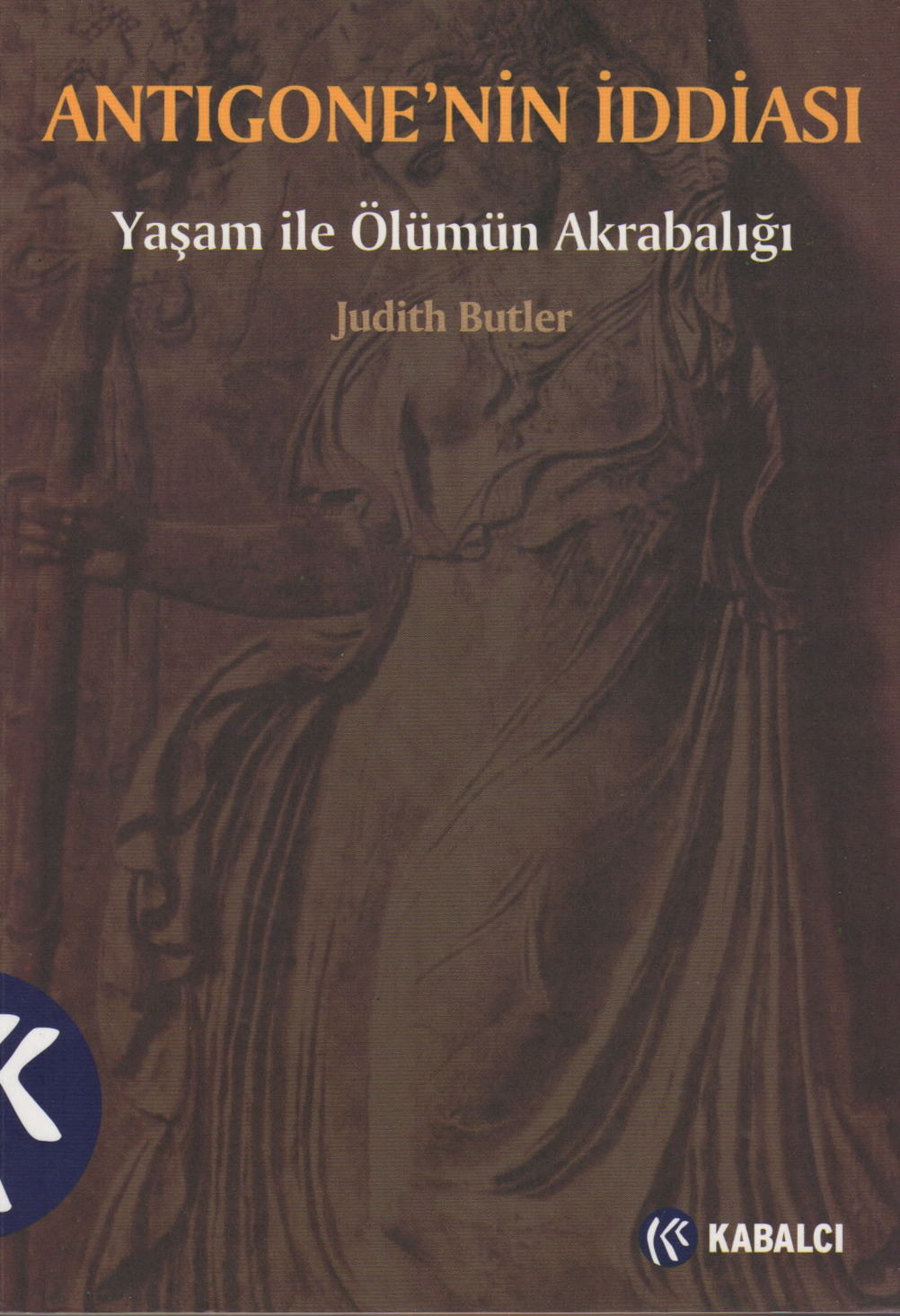


KABALCI

ANTIGONE'NİN İDDİASI

Yaşam ile Ölümün Akrabalığı

Judith Butler



KABALCI

JUDITH BUTLER
ANTIGONE'NİN İDDİASI

KABALCI YAYINEVİ: 293
İnceleme Dizisi: 51

1990'da yayınlanan kitabı *Gender Trouble* ile feminizm eksenindeki tartışmaların en etkili ismi haline gelen Judith Butler (1956), doktorasını 1984 yılında Yale Üniversitesi'nden aldı. Doktora tezi *Arzu Nesneleri; 20. Yüzyıl Fransa'sında Hegelci Yansımalar* ismiyle basıldı. Eserlerinin konusu olan sorunları özellikle Michel Foucault, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Jacques Derrida'nın eleştirel okumaları ekseninde ele alır. Felsefe, feminizm ve edebiyat alanlarında çalışan Butler çeşitli üniversitelerde retorik ve karşılaştırmalı edebiyat dersleri vermektedir. Butler'ın eserleri şunlardır: *Gender Trouble* (1990), *Bodies That Matter* (1994), *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler* (1997; çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı 2005), *Excitable Speech* (1997), *Precarious Life* (2004; *Kırılgan Hayat*, çev: Başak Ertür, Metis 2005).

Antigone's Claim
Kinship Between Life and Death
© Judith Butler, 2000

Antigone'nin İddiası
Yaşam ile Ölümün Akrabalığı
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005

Birinci Basım: Mart 2007

Kapak düzeni: Gökmen Ekincioğlu
Teknik hazırlık: Zeliha Güler
Yayıma hazırlayan: Rüya Kalıntaş

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İstanbul
Tel: (0212) 526 8586 Faks: (0212) 513 6305
yayinevi@kabalci.com.tr www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Butler, Judith
Antigone'nin İddiası
Yaşam ile Ölümün Akrabalığı

ISBN 975-997-093-7

Baskı: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 567 8003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No:12/197-203 Topkapı-İstanbul

JUDITH BUTLER

ANTIGONE'NİN İDDİASI

YAŞAM İLE ÖLÜMÜN AKRABALIĞI

Çeviren:
Ahmet Ergenç

KABALCI YAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR, 7

I. BÖLÜM

ANTIGONE'NİN İDDİASI, 11

II. BÖLÜM

YAZIYA DÖKÜLMEMİŞ YASALAR,
SAPMIŞ AKTARIMLAR, 43

III. BÖLÜM

TEFRİKSİZ İTAAT, 79

DİZİN 113

Wellek kütüphanesi eleştirel kuram konferansları her yıl Irvine Kaliforniya Üniversitesinde Eleştirel Kuram Enstitüsünün himayesinde düzenlenir. Bu kitaptaki konferanslar Mayıs 1998'de verilmiştir.

Eleştirel Kuram Enstitüsü Müdürü
Gabriele Schwab

TEŞEKKÜR

Bu metinlerin ilk halleri, Mayıs 1998'de Irvine Kaliforniya Üniversitesinde Wellek Kütüphanesi Konferansları, Eylül 1998'de Cornell Üniversitesinde Messenger Konferansları ve Kasım 1998'de Princeton'da Christian Gauss Seminerleri kapsamında sunulmuştur. Bu toplantılara katılanlara pek çok faydalı yorumda bulundukları için büyük bir şükran borçluyum. Ayrıca 1999 baharında bana burs vererek ilk metin üzerinde esaslı değişiklikler yapmamı sağlayan Guggenheim Vakfına teşekkür etmek isterim. Yunanca metin konusundaki yardımları için Liana Theodoratou'ya, oyunun klasik bağlamı içerisindeki nüanslarına dikkatimi çektiği ve *Antigone* hakkındaki zengin bilgisini benimle paylaştığı için Mark Griffith'e de çok teşekkür ederim. Kalan bilgisel hatalardan elbette yalnızca ben sorumluyum. Ayrıca kendisini vakfettiği okumaları için Michael Wood'a, önemli eleştirel soruları için Mark Poster'a, bu çalışmaya gösterdiği değerli ilgi için Jonathan Culler'a, daimi dostluğun beraberinde getirdiği provokasyonlar için Joan W. Scott'a, akrabalığı farklı uygulama ısrarı için Drucilla Cornell'a, temel meseleleri benimle birlikte incelediği için Wendy Brown'a, buradaki savın önceki bir versiyonuyla maharetle uğraştığı için Anna Tsing'e ve Haziran 1997'de Berlin'deki Einstein Forumunda projeye getirdiği zekice yorumlar için Bettina Mencke'ye müteşekkirim. 1999'da Berkeley Yaz Araştırma Enstitüsüne gelen öğrenciler burada ele alınan bütün temel metinleri incelik, coşku ve eleştirel içgörüyle okudular – 1998 sonbaharında *Antigone* konusunda düzenlenen Karşılaştırmalı Edebiyat Seminerine katılan üniversite son sınıf öğrencileri de öyle. 1999'da Berkeley

Yaz Araştırma Seminerine katılan öğrencilere ve fakülteye de, ele alınan malzemeye ilişkin harika yorumları için teşekkür ederim. Pek çok önemli konuda son hazırlığa katkıda bulunan Stuart Murray'ye özellikle müteşekkirim. Yaptığı iş benim için paha biçilmezdi. Ayrıca beni Ana Mendieta'nın eserinden haberdar ettiği için Anne Wagner'a teşekkür ederim. Editörlük sabrı için Jennifer Crewe'a şükran borçluyum. Fran Bartkowski, Homi Bhabha, Eduardo Cadava, Michel Feher, Carla Freccero, Janet Halley, Gail Hershatter, Debra Keates, Biddy Martin, Ramona Naddaff, Denise Riley ve Kaja Silverman'a da desteklerinden ötürü müteşekkirim.

ÇEVİRİLERE DAİR NOT

Sophokles oyunlarına ait çeviriler, Loeb Library Series'ta yayımlanan Hugh Lloyd-Jones edisyonundan alınmıştır (Cambridge, Harvard University Press, 1994). Yer yer David Grene çevirisinden de yararlanılmıştır: *Sophocles I: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone* içinde *Antigone*, ed. David Grene ve Richard Lattimore (Chicago, Chicago University Press, 1991). Oyunlara ait tüm alıntılarda dize numarasına göre gönderme yapılmıştır.

Kendi varlıklarına içkin olan bir şey tarafından kıskaca alınıp parçalanırlar.

Hegel, Estetik

I. BÖLÜM

ANTIGONE'NİN İDDİASI

Antigone üzerine birkaç yıl önce, devlete karşı feminist duruş ve başkaldırı çabalarına ne olduğunu merak ederken düşünmeye başladım. Antigone'nin yeni feministlerin savunduğu eğilime –feminist siyasi hedeflere ulaşmak için devletin destek ve otoritesinden medet umma eğilimine– karşıt bir figür olarak iş görebileceği kanaatini taşıyordum. Antigone'den gelen başkaldırı mirası, siyasi muhalefeti meşru bir şikâyet haline dönüştürmeye ve feminist iddiaların benimsenmesi için devletin meşruiyetine başvurmaya yönelik çağdaş girişimler arasında kaybolup gitmiş gibiydi. Nitekim, örneğin Luce Irigaray tarafından devletçiliğe dişil başkaldırının temel taşlarından biri ve otorite karşıtlığının bir misali olarak desteklenip savunulmuştu Antigone.[1]

Peki, belli bir feminist itkinin örneği olarak kullanmak istediğim bu "Antigone" kimdir?[2] Elbette Sophokles'in aynı adlı oyununda bir

---

[1] Bkz. Luce Irigaray, "The Eternal Irony of the Community," *Speculum of the Other Woman*, çev. Gillian Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985; "The Universal as Mediation" ve "The Female Gender," *Sexes and Genealogies*, çev. Gillian Gill, New York, Columbia University Press, 1993; "An Ethics of Sexual Difference," *An Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillian Gill, Londra, The Athlone Press, 1993.

[2] Benim metnim Yunan mitindeki ya da klasik ya da modern diğer tragedyalardaki "Antigone" figürüne ilişkin olmayacak. Benim burada ele aldığım figür Sophokles'in *Antigone* ve *Oeidipus Kolonos'ta*'smda, dolaylı olarak da *Oe-*

"Antigone" vardır ve bu Antigone sonuçta gerçekdışına kayma riskine girilmeksizin takip edilebilecek bir örnek haline getirilmeye kolay kolay izin vermeyen bir kurmacadır. Ama bu durum birçoklarını Antigone'yi çeşitli şeylerin temsilcisi olarak görmekten alıkoymamıştır. Hegel onu anaerkil düzenden ataerkil düzene geçişin, ama ayrıca da akrabalık ilkesinin temsilcisi olarak görmüştür. Antigone'nin temsili işlevine dair görüşleri değişkenlik göstermekle birlikte Irigaray da bu konuda ısrarlıdır: "Tarihsel bir figür ve günümüzde yaşayan birçok kız ve kadın için bir kimlik ve özdeşleşme kaynağı olarak daima düşünülmeye değer bir örnektir. Bu düşünüm için Antigone'yi ayartıcı, indirgeyici söylemlerden soyutlamalı ve onun *polis*'in yönetimi, düzeni ve yasalarına dair söylediklerine kulak vermeliyiz" (*Speculum*, 70).

Ama halihazırda kendi temsili işlevi sallantıdayken Antigone belirli bir feminist siyaset türünün temsilcisi haline getirilebilir mi? Aşağıda göstermeyi umduğum üzere, ensest içeren miraslara bulaştırılarak akrabalık düzenindeki pozisyonu karıştırılmış Antigone'nin normatif akrabalık ilkelerini temsil etmesi güçtür. Karşı durduğu iktidara hiçbir suretle bulaşmamış olan bir feminizmi temsil etmesi de güçtür. Aslında bu yalnızca, bir kurmaca olarak Antigone'nin mimetik ya da temsili karakterinin zaten sorgulanmakta olması değil; onun siyasi bir figür olarak başka bir yere –bir temsil meselesi olarak siyasete değil, temsil ve temsil edilebilirliğin sınırları serimlendiğinde ortaya çıkan siyasi olanağa– işaret etmesidir.

Ama önce attığım adımları size anlatayım. Ben klasik edebiyat uzmanı değilim, olmaya da çalışmıyorum. Beşeri bilimlerle uğraşan pek

---

idipus Tyrannos'unda karşımıza çıkan Antigone'yle sınırlı. Antigone figürüne dair neredeyse eksiksiz bir inceleme için bkz. George Steiner, *Antigones*, yeni basım, New Haven, Yale University Press, 1996.

çokları gibi ben de *Antigone*'yi akrabalık ve devlete dair, birtakım kültürel ve tarihsel bağlamlarda tekerrür eden sorular getirdiği için okudum. Antigone'yi ve onu eleştirenleri, güçlü bir fiziksel ve dilsel edim öbeği aracılığıyla devlete başkaldıran dişil bir figür olarak Antigone'nin yerleştiği örnek siyasi konumun savunulup savunulamayacağını anlamak üzere okumaya koyulmuştum. Ama umduğumdan farklı bir şey buldum. Bana çarpıcı gelen ilk şey, Hegel ile Lacan, ayrıca Luce Irigaray ve diğerleri tarafından okunuşunda Antigone'nin, başkaldırma konuşması siyasi imalar barındıran siyasi bir figür olarak değil, *siyaset olanağını siyasete hiç girmeden koşullandıran alan olarak akrabalığı* temsil etmek suretiyle siyasete siyaset-öncesi bir muhalefet eklemleyen biri olarak ele alınması oldu.[3] Hakikaten de büyük ölçüde Hegel'le üne kavuşan ve oyunun birçok edebiyat kuramı ve felsefi söylemdeki alımlanışını şekillendirmeye devam eden yoruma göre, Antigone akrabalığı ve akrabalığın çözülüşünü, Kreon ise yeni yeni ortaya çıkan, evrensellik ilkelerine dayalı bir etik düzen ve devlet otoritesini temsil eder.

Bana çarpıcı gelen ikinci şey ise bu bölümün sonlarında geri dönmeyi umduğum bir noktaydı: Akrabalığın Hegel'in "etik düzen" dediği,[4] siyasi katılım ve aynı zamanda varlığını sürdürebilecek kültürel

---

[3] Bkz. Patricia Mills, ed., *Feminist Interpretations of Hegel*, College Park, Pennsylvania State University Press, 1996, özellikle de Mills'in yazısı. Ayrıca bkz. Carol Jacobs, "Dusting Antigone," *MLN* 3, no 5 (1996): 890-917; Irigaray'ın *Antigone* okumalarını ele alan ve Antigone figürünün belirginleştirdiği temsil olanaksızlığını ortaya koyan mükemmel bir Antigone denemesidir bu.

[4] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Londra, Oxford University Press, 1977, s. 266 vd. İzleyen bütün alıntılar bu metinden ve Almanca aslından: *Phänomenologie des Geistes. Werke* 3, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970.

normlar alanının, Hegel'in deyimiyle meşrulaştırıcı *Sittlichkeit* (kültürel kavranabilirlik alanını yöneten, birbirine eklemlenmiş normlar) alanının sınırında görülmesi. Yapısalcı önkabullere dayanan ve ağırlıkla Jacques Lacan'ın çalışmalarıyla tanınan çağdaş psikanaliz kuramında bu ilişki farklı bir haliyle karşımıza çıkar. Lacan *Seminar VII*'de,[5] Antigone'nin hayali alan ile sembolik alan arasında sınır oluşturduğunu ve aslında semboliğin, söze ve konuşulabilirliğe ulaşmayı yöneten yasa ve normlar alanının başlangıcını temsil ettiğini ileri süren bir Antigone okuması sunar. Bu düzenleme tam da bazı akrabalık ilişkilerinin sembolik normlar olarak örneklendirilmesiyle ortaya çıkar.[6] Sembolik oldukları için bu normlar tam anlamıyla toplumsal değildirler ve Lacan böylece idealleştirilmiş bir akrabalık anlayışını kültürel kavranabilirliğin bir önkoşuluna dönüştürerek, tabiri caizse, Hegel'den ayrılır. Aynı zamanda da bu idealleştirilmiş akrabalık alanını, semboliği, toplumsal alandan ayırarak belirli bir yönüyle Hegel'in mirasını sürdürür. Buna bağlı olarak Lacan'da akrabalık, olanaklı kılan dilsel yapı ve sembolik kavranabilirliğin bir önkoşulu olarak başka öğelerden arındırılır ve böylelikle toplumsalın alanından çıkarılır; Hegel için ise akrabalık bir norm ilişkisi değil, tam anlamıyla bir "kan" ilişkisidir. Yani akrabalık henüz kendisinin yerine zorla geçişiyle başlatılan toplumsala girmemiştir.

Akrabalığın toplumsaldan ayrılması, yapısalcı gelenek içerisindeki

---

[5] Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, 1959-60, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Dennis Porter, New York: Norton, 1992, s. 243-90.

[6] Kaja Silverman akrabalık yasası ile sözün yasasının birbirinden ayrı tutulabilir şeyler olarak görülmesi gerektiği konusundaki ısrarıyla diğer Lacancı kuramcılardan ayrılır. Bkz. Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, New York: Routledge, 1992.

en Hegel karşıtı tutumlara bile sirayet eder. Irigaray'a göre, Antigone'nin karşı durma gücü siyasi alanın dışında kalan bir güçtür; Antigone akrabalığı ve aslında –Irigaray'ın tam olarak düz anlamıyla kullanmadığı– "kan" ilişkilerinin gücünü temsil eder. Irigaray'a göre kan, tamamıyla soyut olan siyasi eşitlik ilkelerini kavramakta başarısız olmakla kalmayıp ayrıca büsbütün devre dışı bırakmak, hatta yok etmek zorunda olduğu bedensel özgünlük ve grafikliği ifade eder. Dolayısıyla Antigone "kan"a işaret ederken tam olarak kan *soyuna* değil, daha ziyade "kan dökülmesi"ndeki gibi bir şeye, otoriter devletlerin bekası için arta kalması gereken bir şeye işaret eder. Dişi bu artığa dönüşür adeta, "kan" da akrabalıktan yansıyan bu izin grafik figürü haline gelir; ilksel akrabalık ilişkilerinin sembolik eril otoritenin başlamasıyla cebren unutulduğunu vurgulamak üzere kullanılan kan soyu figürünün tekrar resmedilmesi demektir bu. Yani Irigaray için Antigone, akrabalığa dayanan bir yasal düzen olan anaerkil yasal düzenden ataerkil bir yasal düzene geçişin göstergesidir. Peki ikincisinin akrabalığa dayalı olmasını engelleyen nedir? Babanın sembolik yerinin annenin sembolik yerini alması söz konusudur, ama başlangıçta bu yerleri tesis eden nedir? Vurgu ve değer farklı terimlere yüklense de sonuçta hep aynı akrabalık anlayışı söz konusu değil midir?

Irigaray metni açıkça, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Antigone'nin "topluluğun ezeli ebedi ironisi" olduğunu iddia eden Hegel'in okuduğu bağlamda okur. *Polis* çerçevesinin dışındadır Antigone, ama aslında *polis*'in onsuz var olamayacağı bir "dış"tır. İroniler şüphesiz Hegel'in sandığından daha derindir: Sonuçta Antigone konuşur ve tam da özel alanda tecrit edilmesi gereken zamanda kamusal alanda konuşur. Tam da konuşmasının içermesi gereken sınıra nahoş bir hareket kazandıran bu siyasiliğin sınırlarını ihlal eden bu konuşma ne tür bir siyasi

konuşmadır? Hegel (Yunan geleneğindeki yeraltı tanrılarını Roma geleneğindeki *Penates*'le [aile ocağını koruyan tanrılar] birleştirerek) Antigone'nin ev tanrılarının yasasını, Kreon'un ise devletin yasasını temsil ettiğini iddia eder. Bu ikisi arasındaki çatışmanın, adalet konusunda nihai karar mercii olarak devlet otoritesi karşısında akrabalığın mutlaka geri çekilmesi gerektiği bir çatışma olduğunda ısrar eder. Başka bir deyişle, Antigone akrabalık ile devlet arasındaki eşiği temsil eder; *Tinin Fenomenolojisi*'nde karşımıza çıkan bu durum, tam anlamıyla bir *Aufhebung* [*aşma*] olmayan bir geçiştir, çünkü etik düzen ortaya çıktığında Antigone hiç muhafaza edilmeden aşılır.

Antigone yorumunun Hegelci mirası akrabalık ile devlet arasında köklü bir ilişki kursa bile bu ikisinin birbirinden ayrılabileceğini varsayar gibidir. Bu nedenle bir karaktere akrabalık ya da devletin temsilcisi rolünü vermeye yönelik bütün girişimler tutarlılık ve istikrarı kaybetme, yalpalama eğilimi gösterir.[7] Bu yalpalamanın yalnızca herhangi bir karakterin temsili işlevini belirleme çabası açısından değil, akrabalık ile devlet arasındaki ilişkiyi düşünme çabası açısından da birtakım sonuçları vardır – göstermeyi umduğum üzere bu ilişki, *Antigone*'yi akrabalık siyasetinin batıya özgü klasik bir açmazı çağdaş bir krize soktuğu çağdaş bir bağlamda okuyan bizler için bağlayıcıdır. Çünkü oyun şu iki soruyu ortaya koyar: Devletin destek ve aracılığı olmaksızın akrabalık –burada "akrabalık"la belirli herhangi bir "aile" biçimini kastetmiyorum– olabilir mi ve ailenin desteğiyle aracılığı olmaksızın devlet olabilir mi? Dahası, akrabalık devlet otoritesini tehdit etmeye başladığında ve devlet akrabalığa karşı şiddetli bir mücadeleye girişti-

[7] Seyircilerde görülen özdeşleşmenin oyuna bağlı olarak nasıl değişebileceğine ilişkin ilginç bir tartışma için bkz. Mark Griffith, "Introduction," *Sophocles Antigone*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 58-66.

ğinde, akrabalık ve devlet terimlerinin kendileri ayrı ayrı varlıklarını sürdürebilir mi? Antigone suçluluğuyla siyaset ve yasa adına konuşmak için ortaya çıktığında, önemli bir metinsel soruna dönüşür bu: Antigone isyan ettiği devletin dilini özümsemiştir ve onunki saf bir muhalif siyaset değil, saflıktan fena halde uzak bir siyasettir.[8]

Sophokles'in oyununu tekrar okuduğumda, bu yorumları etkilemiş olan körlük ters yönden etkiledi beni. Aslına bakılırsa metindeki körlük –nöbetçi Teiresias'ın körlüğü– metne yönelik kısmi kör okumalarda kaçınılmaz olarak sürekli tekrar edilir gibidir. Antigone'yi akrabalığın gücü ile devlet iktidarının gücü arasındaki yüzleşme olarak Kreon'un karşısına koyanlar, ensest ilişkiden doğan ve ağabeyine imkânsız ve ölümcül bir ensest aşkla bağlanan Antigone'nin zaten akrabalıktan koptuğunu,[9] eylemlerinin nasıl da diğerlerinin gözünde onu

---

[8] Bu noktada Peter Euben'in şu iddiasına tamamen katıldığımı vurgulamalıyım: "... bir yorum çerçevesi olarak ev ile şehir, doğa ile kültür, kadın ile erkek, *eros* ile akıl, ilahi yasa ile insani yasa arasındaki kutuplaşmalar, Kreon karakterinin bakış açısından ne kadar ikna edici ise Antigone'nin betimlenişi açısından da en fazla o kadar ikna edicidir;" bkz. Peter Euben, "Antigone and the Languages of Politics," *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1997, s. 170. Bu görüşe karşı bir yaklaşım için bkz. Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford: Basil Blackwell, 1954, s. 28-34. Antigone muğlak bir yasa anlayışında bir gerilim teşkil ettiği ölçüde suçludur ancak. Jean-Pierre Vernant ve Pierre Vidal-Naquet şunu iddia eder: "*Antigone*'de ortaya konan dinsel tutumların ikisi de diğerine hak ettiği yeri vermezse, kendisine sınır koyup rakip çıkan şeyi tanımazsa tek başına doğru tutum olamaz." Bkz. "Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy," *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, çev. Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1990, s. 41.

[9] Antigone'nin ensest bağlılıklarını psikanalitik çerçevede değerlendiren ilginç bir makale için bkz. Patricia J. Johnson, "Woman's Third Face: A Psychosocial Reconsideration of Sophocles' *Antigone*," *Arethusa* 30 (1997): 369-398.

"erkeksi" kıldığını ve böylece de akrabalığın toplumsal cinsiyeti üstlenebilmesini kuşkulu hale getirdiğini, dilinin paradoksal bir şekilde Kreon'un diline, yani hâkim otorite ve eylemin diline son derece yaklaştığını ve Kreon'un kendisinin hâkimiyetini yalnızca ve yalnızca bu art arda gelişi mümkün kılan akrabalık çizgisine dayandırdığını ve aslında Antigone'nin başkaldırısıyla, nihayetinde de akrabalık ve hâkimiyet düzenindeki yerini sağlama alan normları bir anda ortadan kaldıran kendi eylemleriyle nasıl erkeklikten mahrum hale geldiğini göremezler. Hakikaten de Sophokles'in metni Antigone ile Kreon arasında aslında hiç de basit bir karşıtlık olmadığını düşündüren mecazi bir iç içelik hali gösterdiklerini ortaya koyar.[10] Dahası bu iki figürün, Antigone ile Kreon'un arasında çaprazlama bir ilişki olduğu düşünüldüğünde, aralarında hiç de yalın bir ayrım olmadığı ve –bizim için kullanmayı sürdürdüğü ölçüde– Antigone'nin gücünün yalnızca akrabalığın devletin dili içerisinde iddiasını nasıl ortaya koyduğuyla değil, *idealleştirilmiş akrabalığın ve siyasi egemenliğin onun ediminin bir sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal deformasyonuyla* da bağıntılı olduğu görülür. Antigone edimiyle toplumsal cinsiyet normlarını da akrabalık normlarını da ihlal eder; Hegelci gelenek onun yazgısını, bu ihlalin kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûm ve ölümcül olduğunun kesin bir işareti olarak okusa da, Antigone'nin akrabalığın toplumsal açıdan olumsal karakterini açığa çıkardığını ve eleştiri literatüründe sürekli bu rastlantısallığın değişmez zorunluluk olarak yeniden yazılmasına vesile edildiği başka bir okuma da mümkündür.

Bildiğiniz gibi Antigone'nin suçu ağabeyinin ölüsünü, dayısı Kral

[10] Kreon ile Antigone arasında daimi bir karşıtlık olduğunu varsayan yapısalcı bir okuma için bkz. Charles Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Kreon'un gömülmesini yasaklayan bir buyruk çıkardıktan sonra gömmesiydi. Ağabeyi Polyneikes, krallığın varisi olarak kendi hakkı saydığı yeri ele geçirebilmek için kardeşinin yönettiği Thebai üzerine yürüyen bir düşman ordusuna liderlik eder. Polyneikes de erkek kardeşi Eteokles de ölür; bunun üzerine ölen kardeşlerin dayısı Kreon, Polyneikes'in hain olduğuna karar verir ve onun gereğince defnedilmesini engeller, hatta cesedin çıplak, aşağılanmış, paralanmış haliyle öylece ortada bırakılmasını ister.[11] Antigone edimde bulunur, peki nedir bu edim? Ağabeyini gömer, hatta iki kez gömer ve ikinci seferinde muhafızlar onu gördüklerini bildirirler. Kreon'un huzuruna çıktığında yine edimde bulunur, ama bu sefer sözlü olarak; eylemi gerçekleştirenin kendisi olduğunu inkâr etmeyi reddeder. Sonuçta reddettiği şey, kendisini eylemden dilsel olarak koparma olanağıdır, ama eylemi muğlaklıktan uzak, olumlayıcı bir dille üstlenmez: basitçe "Ben yaptım," demez.

Aslında eylem oyun boyunca ortalarda dolaşıp durur, eylemde bulunan bazılarına atfedilme tehdidi taşır, eylemi gerçekleştirmiş olama-

---

[11] Froma Zeitlin *Antigone* ve *Oeidipus Kolonos'ta*'ki defin sorununa dair önemli bir yaklaşım sunar; *Antigone*'de Kreon'un, defin eyleminin çizmesi gereken yaşam ile ölüm arasındaki hattı etkili bir biçimde bulandırdığını savlar. "Kreon'un defni reddetmesi," diye yazar, "bütün kültürel düzene yönelik bir hücumdur (...), ama ayrıca zamanın kendisine yönelik bir hücum olarak da yorumlanabilir" (152). Zeitlin'e göre Antigone ölüme abartılı bir değer biçer ve yaşam ile ölüm arasındaki çizgiyi başka bir açıdan bulanıklaştırır. Sağlam bir kavrayışla şunu savlar Zeitlin: "Antigone'nin zamanı gelmeden ölme özlemi de içinden doğduğu gizli aile kaynaklarına bir geri çekiliştir" (153). Bkz. Froma Zeitlin, "Thebes: Theatre of Self and Society," yeni basım, John J. Winkler ve Froma Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton: Princeton University Press, 1990, s. 150-167.

yacak bazı kişilerce sahiplenilir, işlemiş olabilecek bazı kişilerce reddedilir. Edim oyunun her yerinde söz edimleriyle iletilir: Muhafız Antigone'yi gördüğünü, o ise bu eylemde bulunduğunu bildirir.

Fail eyleme, aradaki bağlantıya dair dilsel savlamalarla bağlanır yalnızca. Ismene eğer Antigone izin verirse, eylemi kendisinin gerçekleştirdiğini söyleyeceğini beyan eder, Antigone ise izin vermeyi reddeder. Nöbetçi Kreon'a durumu ilk bildirişinde –sanki kimin yaptığını görmek eylemi gerçekleştirmek ya da eyleme katılmak anlamına gelecekmiş gibi– "Ben yapmadım, kimin yaptığını da görmedim" (238) der. Eylemi gördüğünü bildirdiğinde, bu bildirimin kendisini bizzat eylemle ilişkilendireceğinin farkındadır ve Kreon'a eylemin bildirilişi ile eylemin kendisi arasındaki ayrımı görmesi için yalvarır. Ancak bu Kreon için zor bir ayrım olmakla kalmaz, ölümcül bir muğlaklık olarak metinde varlığını sürekli korur. Koro şu tahminde bulunur: "Bu eylemi tanrılar körüklemiş olabilir" (279), bunun insan işi olduğundan şüphe duyulduğu bellidir. Oyunun sonunda Kreon karısı ve oğlunun intiharının *kendi* edimi olduğunu haykırır, bu noktada bir eylemin yaratıcısı olmanın ne anlama geldiği sorusu tamamıyla muğlaklaşır. Görünüşe bakılırsa herkes eylemin eylemi yapandan başkasına aktarılabileceğinin farkındadır, ama yine de hızla çoğalan retorik inkârların ortasında Antigone eylemin kendisine ait olduğunu inkâr edemeyeceğini belirtir. Pekâlâ. Ama bu savı doğrulayabilir mi?

Antigone hangi dil aracılığıyla edimini sahiplenir ya da daha doğrusu edimin yaratıcısı olduğunu inkâr etmeyi reddeder? Antigone bize, hatırlayacağınız gibi, Kreon'un egemenliğine başkaldırdığı, onun –cesedin gömülmesini açıkça yasaklayan, söylediğini yapma gücüne sahip– kayıtsız şartsız buyruğunun gücüne meydan okuduğu edimi aracılığıyla takdim edilmiştir. Yani Antigone Kreon'un ifadesindeki edim-

söz başarısızlığını ortaya koyar ve edimle ilişiğini kesmeyi reddedişiyle, meydan okuyuşu yeni bir sözel egemenlik iddiası biçimini alır: "Bunu yaptığımı söylüyorum ve inkâr etmiyorum" (443), Grene bunu aslına daha az sadık kalarak şöyle çevirir: "Evet, itiraf ediyorum: Eylemimi inkâr etmeyeceğim" [Yunanca aslında Kreon şöyle der: "phes, e katarnei ne dedrakenai tade;" Antigone de şöyle karşılık verir: "kai phemi drasai kouk aparnoumai to ne"].

"Evet, itiraf ediyorum" ya da "Yaptığımı söylüyorum" – başka bir otoritenin kendisine yönelttiği soruya böyle cevap vermekle ötekinin kendisi üzerindeki otoritesini kabullenmiş olur. "Eylemimi inkâr etmeyeceğim" – "İnkâr etmiyorum," inkâra zorlanmayacağım, diğerinin diliyle inkâra zorlanmayı reddedeceğim ve inkâr etmeyeceğim şey eylemimdir – bir bakıma sahiplenilen bir eylemdir bu, yalnızca zorlanmış bir itirafın Antigone tarafından reddedildiği sahne bağlamında anlam taşıyan gramatik bir sahiplenme. Başka bir deyişle, "Eylemimi inkâr etmeyeceğim" beyanı inkâr edimini reddetmektir, ancak bu tam olarak edimi sahiplenme değildir. "Evet, ben yaptım," demek edimi sahiplenme beyanıdır, ama aynı zamanda bu beyanın kendisi başka bir eyleme teşebbüstür; kendi eylemini ilan etme eylemidir bu, eskisinin üzerine eklenip onun yerini alan yeni, cüretkâr bir suç girişimidir.

Ne ilginçtir ki, Antigone'nin gömme edimi de sözlü başkaldırısı da koro, Kreon ve ulakların ona "erkeksi" demesine vesile olur.[12] Hatta

[12] Nicole Loraux yas tutmanın yalnızca kadınların görevi olmadığına, ama ev sınırları içerisinde tutulan yasın ideal olduğuna işaret eder. Kadınlar uluorta yas tutarlarsa, kendini kaybetme hali şehir düzenini tehdit eder. Loraux'un *Antigone*'deki defne dair kısa, ama incelikli yorumları için bkz. Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, çev. Corinne Pache, Ithaca: Cornell University Press, 1998, s. 25-27, 62-64. Ayrıca bkz. Nicole Loraux, "La main d'Antigone," *Métis* I (1986): 1994-1995.

Antigone'nin meydan okumasıyla nahoş bir durumda kalan Kreon, kendisi hayattayken "hiçbir kadının hüküm sürmeyeceğini" (525) bildirir, eğer bir kadın hüküm sürerse kendisinin öleceğini ima eder. Ve bir noktada, Antigone'nin tarafını tutup kendisine karşı gelen Haemon'a öfkeyle şöyle der: "Aşağılık karakter, bir kadından bile daha aşağı!" (746) Öncesinde de Antigone'nin kendisini erkeklikten tamamen mahrum bırakmasından duyduğu korkuyu dile getirmiştir: Bu eylemi gerçekleştiren güçler cezasız kaldığına göre, "Ben erkek değilim artık, o erkek [*aner*]" (485). Yani Antigone belli bir eril egemenlik biçimini üstlenmiş gibidir; paylaşılması mümkün olmayan, ötekinin hem dişil hem de aşağı olmasını gerektiren bir erkekliktir bu. Ama cevaplandırılmayı bekleyen bir soru vardır hâlâ: Antigone bu erkekliği gerçekten üstlenmiş midir? Egemen cinsiyete alanına geçmiş midir? Bu elbette bizi, erkekçe ve sözel olarak başkaldıran bu figürün nasıl olup da akrabalık tanrılarını temsil ettiği sorusuna geri götürüyor. Antigone'nin akrabalığı temsil edip etmediği ya da eğer ediyorsa, bunun ne tür bir akrabalık olabileceğinin belirsizliği pek çarpıcı bence. Bir noktada Antigone'nin tanrılara itaat ettiği görülür – Hegel bunların ev tanrıları olduğu konusunda ısrar eder: Antigone Kreon'un buyruğuna elbette uymayacağını, çünkü yasayı çıkaranın Zeus olmadığını bildirir, böylece de Kreon'un otoritesinin Zeus'un otoritesi olmadığını iddia eder (450-465F) ve açıkça tanrıların yasasına duyduğu inancı sergiler. Ama yine de bu bakımdan pek tutarlı değildir; kötü ün yapmış bir pasajda, ailesinin diğer üyeleri için aynı şeyi yapmayacağını belirtir:

> (...) çünkü eğer annesi olduğum çocuklar ya da kocam ölseydi ve orada çürüseydi, yurttaşlara başkaldırma pahasına bu görevi üstlenmezdim kesinlikle. Bunu hangi yasaya dayanarak söylüyorum? Eğer kocam ölseydi başka bir koca edinebilir ve

> eğer ilk çocuğumu kaybetseydim başka bir erkekten çocuk sahibi olabilirdim, ama şimdi anne ve babam aşağıda, Hades'te olduğuna göre asla başka bir erkek kardeş edinemem. Sana özel bir hürmet göstermemi sağlayan böyle bir yasaydı, ama Kreon'a hata ediyormuşum ve dehşet verici bir pervasızlık sergiliyormuşum gibi geldi sevgili ağabeyim. Ve şimdi beni, evlilik, gelinlik yüzü görmeden, izdivaçtan, çocuk büyütmekten nasiplenemeden, ellerimden tutup götürüyor. (900-920)

Antigone'nin burada akrabalığın kutsallığını temsil ettiği pek söylenemez; çünkü yasayı her akrabası için değil, ağabeyi için ya da en azından ağabeyi adına ihlal etmeye hazırdır. Kreon'a olsa olsa suçluluğun teyidi gibi görünebilecek bir yasa adına edimde bulunduğunu iddia etmesine karşın görünüşe bakılırsa Antigone'nin yasası yalnızca tek bir uygulama içindir. Ona göre ağabeyi geri gelmeyecektir, ama bu durum yasanın uygulanmasını gerektiren koşulların da bir daha ortaya çıkmayacağı anlamına gelir. Bu anlık bir yasadır, yani genelliğe ve uyarlanabilirliğe sahip değildir, uygulandığı koşullara saplanıp kalmıştır, tamı tamına yegâne uygulanım örneğine göre formüle edilmiştir, bu nedenle yasanın bildik, genelleştirilebilir anlamına göre yasa da değildir.

Dolayısıyla Antigone akrabalık tanrısı adına değil, tam da bu tür tanrıların emirlerini ihlal ederek edimde bulunur – akrabalığın yasaklayıcılık ve normatiflik boyutunu veren, ama ayrıca zaafını da açığa çıkaran bir ihlaldir bu. Hegel Antigone'nin eyleminin Kreon'unkine karşı olduğunu iddia etse de *iki edim birbirine karşı olmaktan çok birbirini yansıtır*; eğer biri akrabalığı, diğeri devleti temsil ediyorsa, bu temsili ancak birbirlerinin deyişlerinde zımnen var olarak icra edebilecekleri düşündürür bu. Antigone Kreon'a hitap ederken erkeksileşir, hitap edilen Kreon ise erkeklikten mahrum kalır; böylece ikisi de toplumsal

cinsiyet düzenindeki yerini koruyamaz ve akrabalık konusundaki kargaşanın oyun boyunca toplumsal cinsiyeti istikrarsızlaştırdığı görülür.

Antigone'nin eylemi aslında baştan beri muğlaktır, yalnızca başkaldırma eylemi –ağabeyini gömmesi– bakımından değil, sözlü edimi – Kreon'un sorusunu cevaplaması– bakımından da; dilde ortaya konan bir edimdir Antigone'ninki. Edimin dille ilan edilmesi bir anlamda edimin tamamlanmasıdır, ayrıca Antigone'nin kibir denen eril aşırılığa bulaştığı aşamadır bu. Öyle ki, dilsel edimde bulunmaya başladığında kendisinden uzaklaşır Antigone. Edimi asla tam olarak kendi edimi değildir; eylemini sahiplenmek, "erkeksi" ve cüretkâr bir özerklik göstermek için dili kullanmasına karşın bu edimi ancak karşı çıktığı gücün normlarını kendisinde somutlaştırarak yerine getirebillir. Kaldı ki bu sözel edimler güçlerini, tam bir dönüşüme uğramaksızın somutlaştırdıkları normatif güç işleyişinden alırlar.

Yani Antigone yalnızca yasaya başkaldırarak edimde bulunduğu için değil, yasaya aykırı bir edimde bulunurken yasanın sesini benimsediği için de erkeksi diye nitelenen edimler sergiler. Buyruğa uymayı reddederek eylemi gerçekleştirmekle kalmaz, yaptığını inkâr etmeyi reddederek eylemini tekrarlar, böylece de Kreon'un fail retoriğini ele geçirir. Antigone'nin failliği tam da Kreon'un emrine uymayı reddetmesiyle ortaya çıkar; ama bu reddin dili reddettiği egemenliğin terimlerini özümser. Kreon kendi emrinin Antigone'nin eylemlerini belirlemesini bekler, Antigone de ona cevap verir, onun egemen söz edimine kendi egemenliğini ortaya koyarak karşı durur. Üstlenme, olumladığı edimi yineleyen, itaatsizlik edimini dille duyurarak genişleten bir edime dönüşür. Paradoksal olarak bu duyuru, ifası anında özerkliğin feda edilmesini gerektirir: Antigone kendisini diğerinin, karşı çıktığı kişinin sesini ele geçirerek ortaya koyar; yani özerkliğini, direndiği kişi-

nin otoriter sesini ele geçirerek kazanır – otoritenin aynı anda hem reddinin hem de benimsenmesinin izlerini taşıyan bir ele geçirmedir bu.[13]

Antigone devlete başkaldırmakla ağabeyinin başkaldırma edimini de yinelemiş olur; böylelikle de ağabeyine sadakatini teyit ederek, kendisini ağabeyinin muadili olabilecek, dolayısıyla ağabeyinin yerini alıp ona yer yurt kazandıracak biri olarak konumlandıran bir başkaldırı tekrarı sunar. Erkekliği onu altederek üstlenir, ama erkekliği ancak onu idealleştirerek altedebilir. Bir noktada Antigone'nin ediminin onun Polyneikes'e rakip ve Polyneikes'ten üstün olduğunu ortaya koyduğu görülür: "Ama yine de, ağabeyimi mezarına koymakla kazandığım şereften [*kleos*] daha büyüğünü nasıl elde edebilirdim ki?" (502)

Devlet akrabalığın, akrabalık da devletin önkoşulu olmakla kalmaz, bu iki ilkeden biri adına yerine getirilen "edimler" diğerinin deyişi kullanılarak ortaya konur; retorik düzeyde bu ikisi arasındaki ayrımı bulanıklaştıran ve böylece aralarındaki kavramsal ayrımın istikrarını sarsan bir durumdur bu.

Hegel ve Lacan'ı bir sonraki bölümde daha kapsamlı ele alacağım, ama burada akrabalık, toplumsal düzen ve devletin onların metinlerinde karşımıza çıkan çeşitli ve bazen çelişik hallerine bakmak faydalı olabilir. Devlet, Lacan'ın Antigone tartışmasında, hatta Lévi-Strauss'un

---

[13] Atinalıların kamusal söyleminde performatif konuşmanın yeri ve tarzına dair mükemmel bir tartışma için bkz. Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1996, özellikle de bölüm 3, 4. *Antigone*'de performatife dair yetkin, kavrayışı sağlam bir makale için bkz. Timothy Gould, "The Unhappy Performative," *Performativity and Performance*, ed. Andrew Parker ve Eve Kosovsky Sedgwick, New York, Routledge, 1995, s. 19-44.

daha eski tarihli kültür analizinde karşımıza çıkmaz hiç. Toplumsal düzen daha ziyade sembolik olarak anlaşılan bir iletilebilirlik ve kavranabilirlik yapısına dayanır. Her iki kuramcı için de sembolik olan doğa olmasa da, kesin şekilde biçimlendirilebilir tarzlarda olmasa da akrabalık yapısını kuran şey doğadır. Hegel'e göreyse akrabalık kültürel normlar alanına aittir, ama –devletin ortaya çıkışı ve bekası akrabalık yapısına tabi olsa da– bu alanın devletle ilişkisinde ikincil konumda olduğu düşünülmelidir.

Dolayısıyla Hegel devlet için akrabalık ilişkilerinin önkoşul olduğunu açıkça kabul eder, ama ideal halin ailelerin genç erkekleri savaşa hazırlaması olduğunu ileri sürer – bunlar ulusun sınırlarını koruyacak, ulusların ölüm kalım mücadelesinde karşı karşıya gelecek ve ideal durumda, topluma katılımlarını yapılandıran ulusal *Sittlichkeit*'tan bir ölçüde soyutlandıkları bir yasal rejim altında yaşayacaklardır.[14]

---

[14] Hegel Antigone sorununu üç ayrı tartışmada ele alır ve oyunun önemine dair tutarlı bir değerlendirme sunmaz: Burada ve kitabın ikinci bölümünde tartışmamızın odağı olan *Tinin Fenomenolojisi*'nde; ailenin devletle karşılıklı bir ilişki içerisinde varolması gerektiğini savladığı *Hukuk Felsefesi*'nde; ve *Estetik*'te çeşitli yerlere dağılmış halde, ama özellikle ikinci ciltte, "Şiir" başlıklı son bölümde, "Dramatik Şiir ve Türlerinin Somut Gelişimi" başlıklı alt bölümde. Hegel *Estetik*'te Kreon'un da Antigone'nin de "mücadele ettikleri şeyin kontrolü altındaki" trajik figürler olduğunu savlar. *Tinin Fenomenolojisi*'nde yer alan, Antigone'nin yerini Kreon'un aldığı geniş Antigone tartışmasının aksine *Estetik*'te Antigone ile Kreon karşılıklı bir trajik ilişki içerisindedir: "Antigone'nin de Kreon'un da doğasında, kendilerince saldırdıkları bir şey vardır, öyle ki kendi hakiki varlıklarına içkin olan bir şey tarafından kıskaca alınıp parçalanırlar." Hegel bu tartışmayı abartılı övgülerle sonlandırır: "Bence *Antigone* bu türe dahil en muhteşem, en tatmin edici sanat eseridir." Bkz. Hegel *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, cilt II, çev. T. M. Knox, Oxford, Clarendon Press, 1975, s. 1217-1218.

Martin Donougho "The Woman in White: On the Reception of Hegel's 'An-

Antigone *Tinin Fenomenolojisi*'nde, yapıp ettiklerine ilişkin tasvirin akışı içerisinde dönüştürülüp aşılmak üzere başvurulan bir figür olarak boy gösterir. Ancak Hegel'de Antigone dişinin gücü olarak ölüp gider ve annenin gücü olarak yeniden tanımlanır – annenin Tinin yolculukları içerisindeki tek görevi, devletin amaçlarına hizmet edecek, savaşan bir yurttaş olmak için ailesinden ayrılacak bir oğul dünyaya getirmektir. Bu nedenle *yurttaşlık, erkek yurttaşı var eden akrabalık ilişkilerinin kısmen yadsınmasını talep eder*; ama yine de akrabalık, erkek yurttaşların dünyaya gelmesini sağlayabilen tek şey olarak kalır.

Hegel'e göre yurttaşlıkta Antigone'ye yer yoktur, çünkü etik düzen içerisinde tanınmaya ya da tanınmaya muktedir değildir Antigone.[15] Payına düşen tek tanıma (bu noktada Hegel'de "tanıma"nın, tanımı gereği, karşılıklı tanıma olduğunu hatırlamak önemli) ağabeyini tanıması ve onun tarafından tanınmasıdır. Yalnızca ağabeyi tarafından tanınabilir (onu bırakmayı bu nedenle reddeder); çünkü Hegel'e göre, görünüşte bu ilişkide arzu söz konusu değildir. Eğer ilişkide arzu olsaydı, tanıma olanağı da olamazdı. Peki neden?

---

tigone' " (*The Owl of Minerva* 21, sayı 1 [Sonbahar 1989]: 65-89) başlıklı makalesinde, Hegelci Antigone okumasının XIX. yüzyılın en etkili okuması olduğunu, muhtemelen en güçlü itirazın da Eckermann'a yazdığı mektuplarda şüpheci görüşlerini aktaran Goethe'den geldiğini söyler. Goethe bu mektuplarda aile ile devlet arasındaki gerilimin oyunun odak noktası olup olmadığını sorgulamış ve Antigone ile Polyneikes arasındaki ensest ilişkinin pek de "etik" bir örnek olmadığını ima etmiştir (71).

[15] Klasik dönem Atinasında, yurttaş kültürü dişil değerlere aşılanmış olsa da kadınlar yurttaş değildiler. Bu paradoksa dair çok yararlı bir tartışma için bkz. Nicole Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*, çev. Caroline Levine, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Hegel görünüşte iki kardeş arasında arzu olmamasının tam olarak neden onları akrabalık çerçevesi içerisinde tanımaya elverişli hale getirdiğini söylemez; ancak görüşü ensestin tanımayı imkânsızlaştıracağını, kültürel kavranabilirliğin, *Sittlichkeit*'ın, karşılıklı tanımanın mümkün olduğu alanın düzeninin, önkoşul olarak akrabalığın siyaset öncesi istikrarını gerektirdiğini ima eder. Hegel alttan alta ensest yasağının akrabalığı ayakta tuttuğunu düşünür sanki, ama açıktan açığa söylediği şey bu değildir. Daha ziyade "kan" bağının iki kardeş arasında arzuyu imkânsızlaştırdığını iddia eder; yani akrabalığa ve akrabalığın tanıma konusundaki iç dinamiklerine istikrar kazandıran şey kandır. Bu yüzden Antigone, Hegel'e göre, ağabeyini arzulamaz ve böylelikle *Tinin Fenomenolojisi*, adını koyamadığı, ardından da kan figürü aracılığıyla yanlış adlandırdığı şeyi uygulayarak ensest yasağının metinsel aracı haline gelir.

Aslında burada özellikle tuhaf olan şey şudur: *Tinin Fenomenolojisi*'nde daha önce geçen tanıma tartışmasında arzu tanınma arzusu haline gelmiştir (¶ 167); Ötekinde kendi yansımasını arayan, Ötekinin başkalığını olumsuzlamaya çalışan, kendisini –o olmaktan ve onun tarafından ele geçirilmekten korktuğu– Ötekini talep etme bağı içerisinde bulan bir arzudur bu; aslında bu tutkulu kurucu bağ olmaksızın tanıma diye bir şey de olamaz. Bu tartışmada karşılıklı tanıma draması, bir bilinç kaybolduğunu, Ötekinde kaybolduğunu, kendisinin dışına çıktığını fark ettiğinde, kendisini Öteki olarak ya da aslında Ötekinde bulduğunda başlar. Yani tanıma, insanın Ötekinde kaybolduğu, kendisi olan ve olmayan bir başkalık tarafından ve bu başkalıkta ele geçirildiği kavrayışıyla başlar ve kendini orada yansımış görme arzusu tarafından harekete geçirilir – oradaki yansıma nihai bir el konulma değildir. Aslında bilinç kendisini yeniden elde etmeye çalışır, ama so-

nuçta başkalıktan önceki bir benliğe geri dönüş olmadığını, yalnızca geri dönüşün olanaksızlığı öncülüne dayalı bir dönüşümün söz konusu olabileceğini fark eder.

Buna bağlı olarak "Efendilik ve Kölelik"te tanıma, tanınma arzusu tarafından harekete geçirilir, arzunun işlenmiş bir biçimidir tanıma; artık başkalığın basitçe tüketilmesi ya da olumsuzlanması değildir; insanın kendisini Ötekinde bulmaya çalıştığı, ama sonuçta bu yansımanın yalnızca insanın ele geçirilip benliğini kaybetmesinin işareti olduğunu gördüğü rahatsız edici bir dinamiktir. Dolayısıyla bu kısımda, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "özne"si açısından arzu olmaksızın tanıma da söz konusu değildir. Ama buna rağmen, Hegel'e göre Antigone için arzu varken tanıma söz konusu olamaz. Aslında onun için yalnızca akrabalık alanı içerisinde ve ağabeyi karşısında arzunun olmaması koşuluyla tanıma söz konusudur.

Lacan'ın bir sonraki bölümde tekrar ele alacağım Antigone okuması da akrabalığın belli bir idealliğe sahip olduğuna ve Antigone'nin bize bu sembolik konuma ulaşma fırsatı sunduğuna işaret eder. Lacan Antigone'nin sevdiği şeyin ağabeyinin içeriği değil "saf Varlığı" olduğunu söyler – varlığın sembolik konumlara ait bir idealliğidir bu. Sembolik olan tam da yaşayan kişinin uzaklaştırılması ya da olumsuzlanmasıyla sağlama alınır; bu nedenle sembolik bir konum asla bu konumu dolduran bireyle örtüşmez, tam da bu örtüşmezliğin bir işlevi olarak semboliklik statüsüne ulaşır.

Dolayısıyla Lacan, ağabeyin sembolik bir düzeyde var olduğunu ve Antigone'nin sevdiği kişinin bu sembolik ağabey olduğunu varsayar. Lacancılar akrabalığın sembolik yönünü toplumsal yönünden koparma, böylece de toplumsal akrabalık düzenlemelerini dokunulmamış, içinden çıkılmaz bir konu olarak, toplum kuramının farklı bir kayıt

tarzıyla başka bir zaman ele alabileceği bir şey olarak dondurma eğilimindedirler. Bu tür görüşler toplumsal ile semboliği birbirinden koparır, sonuçta ancak ikincisinde akrabalığın sabit bir anlamı kalır. Bize akrabalığı dilin bir işlevi olarak sunan sembolik, (*a*) akrabalığın, çocuk dili kabul ettiği anda kurulduğu, (*b*) akrabalığın toplumsal değişime açık bir kurumdan ziyade dilin bir işlevi olduğu ve (*c*) dil ile akrabalığın toplumsal değişime açık kurumlar olmadığı ya da en azından kolay kolay değiştirilemediği önkabulleriyle toplumsal akrabalık düzenlemelerinden ayrılır.

Bu nedenle, Hegel'den Lacan'a dek birçoklarınca akrabalığı –toplumsal *olmadığı* belli olan, toplumsal açısından kavranabilirliğin koşulu olan kurallara uyan bir akrabalığı– savunduğu söylenen Antigone, aslında deyim yerindeyse akrabalığın ölümcül sapmasını temsil eder. Lévi-Strauss "farklı uygulanım biçimlerinden tamamen bağımsız bir kural olduğu gerçeği ensest yasağının özüdür" (32, 37) diye yazarken akrabalığı yöneten kuralların iç yapısına değinir.[16] Bu yalnızca yasağın böyle bir kural olması değil, bu yasağın kendi kendisinin sürekliliğini ve idealliğini örneklendiriyor olmasıdır. "Kural hem bir kural olması nedeniyle toplumsal hem de *evrenselliği* ve normunu dayattığı ilişkilerin *türü* nedeniyle *toplumsal-öncesi*dir" der (12, 14). Ardından da ensest tabusunun (kısmen olsa da) tamamen biyolojik olmadığını ve büsbütün kültürel de olmayıp "kültürün eşiğinde" var olduğunu, kültürü olanaklı kılan ve dolayısıyla ürettikleri kültürden (tam anlamıyla olmasa da) ayrı olan bir kurallar takımının parçası olduğunu savunur.

---

[16] Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, ed. Rodney Needham, çev. James Harle Bell ve John Richard Von Sturmer, Boston: Beacon Press, 1969; *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris: Mouton, 1967. Alıntılarda önce İngilizce, sonra da Fransızca metne gönderme yapılmıştır.

"Ensest Sorunu" başlıklı bölümde Lévi-Strauss sözünü ettiği kurallar takımının, aslına bakılırsa, ne biyolojik ne de kültürel olduğunu ortaya koyar. Şöyle yazar: "Doğru, ensest yasağı evrenselliği sayesinde doğayla temas halindedir [touche à la nature], yani biyoloji ya da psikoloji ya da ikisiyle birden temas halindedir. Ama bir kural olması nedeniyle toplumsal bir fenomen olduğu ve kurallar dünyasına [l'univers des règles], dolayısıyla çalışma alanı kültür olan sosyolojiye ait olduğu da bir o kadar kesindir [il n'est pas moins certain]" (24, 28). Ardından bunun geçerliliğini koruyabilecek bir etnoloji açısından doğurduğu sonuçları açıklarken de "kültürün doğa üzerindeki hâkimiyetini sağlama alan üstün ve evrensel kuralın [la Règle par excellence, la seule universelle et qui assure la prise de la culture sur la nature]" (24, 28) kabul edilmesi gerektiğini savunur. Aynı tartışmanın ilerleyen kısımlarında, bu evrensel yasağın statüsünü belirlemenin ne kadar zor olduğunu şöyle ortaya koyar:

> Ensest yasağı köken itibarıyla ne tamamen kültürel ne de tamamen doğaldır, hem doğal hem kültürel öğelerin bir karışımı da değildir. Doğadan kültüre geçişin, sayesinde, dolayısıyla ve en önemlisi içerisinde başarıldığı temel adımdır [la démarche fondamentale]. Bir anlamda doğaya aittir, çünkü kültürün genel bir koşuludur. Dolayısıyla formel ayırt edici niteliğinin, evrenselliğinin doğadan alınmış [tenir de la nature] olması bizi şaşırtmamalı. Fakat başka bir açıdan bakıldığında bu yasak halihazırda kültürdür, başlangıçta ona tabi olmayan fenomenlere kuralını uygular ve dayatır. (24, 28-29)

Lévi-Strauss yasağın ne biri (doğa) ne diğeri (kültür) olduğunda ısrar etse de bu ikisi arasındaki "bağlantı" [*le lien*] olarak görülmesini de önerir. Ama eğer bu bir karşılıklı dışlama ilişkisiyse, bir bağlantı ya da

aslında bir geçiş diye anlaşılması zordur.[17] Yani Lévi-Strauss'un metninin şu farklı konumlar arasında bocaladığı söylenebilir: Kuralın tamamen değil kısmen doğa ile kültürden oluşmuş bir şey olduğunu düşünmek; her iki kategorinin de dışında kaldığını düşünmek; doğa ile kültür arasındaki –bazen nedensel addedilen– geçiş ya da –bazen yapısal addedilen– bağlantı olduğunu düşünmek.

Les Structures élémentaires de la parenté [Akrabalığın Temel Yapıları] 1947'de yayımlanmış ve izleyen altı yıl içinde Lacan, sembolik olana, kültürü hem mümkün hem de kavranabilir kılan, ne tam olarak toplumsal karakterlerine indirgenebilen ne de toplumsalla ilgisi tamamen kesilebilen o eşik kurallara dair daha sistematik bir açıklama geliştirmeye başlamıştı. Sonraki bölümlerde üzerinde durulacak sorulardan biri de şu olacak: Kültürel kavranabilirliği yöneten, ama belli bir kültüre indirgenemeyen bu kuralların statüsü eleştirel bir bakışla belirlenebilir mi? Dahası, bu kurallar nasıl işler? Bir yandan ensest yasağı kuralının evrensel olduğu söylenir bize, ama öte yandan da bu kuralın her zaman "işlemediğini" teslim eder Lévi-Strauss. Fakat bu işlemeyişin ne gibi biçimlere büründüğü sorusunun peşine düşmez. Ekleyelim: Yasağın, işler gibi görünürken, işleyişini sürdürmek için işlemeyişinin hayaletini besleyip işe koşması mı gerekir yoksa?

Daha kesin bir ifadeyle, bir yasak olduğu düşünülen böyle bir kural, etkinliği ne olursa olsun, kendi ihlalinin hayaletini üretip korumaksızın hakikaten işleyebilir mi? Böylesi kurallar uyum mu üretir,

---

[17] Hem temel hem de düşünceye kapalı olduğu anlaşılan bir meseleyle, ensest tabusuyla ilgisinde doğa/kültür ayrımına ilişkin kısa ama zekice bir eleştiri için bkz. Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play," *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, özellikle s. 282-284.

yoksa ayrıca kendisinin meydana gelmesinin nedeni olan kuralları aşan ve yadsıyan bir toplumsal konfigürasyonlar öbeği de mi üretir? Ben bu sorunun, Foucault'nun yapısalcılığın kurallarının *üretici* ve *aşırı* boyutu diye niteleyip vurguladığı sorun olduğunu düşünüyorum. Kuramsal tasvirde kuralın nihai etkinliğini kabul etmek bu kuralın rejimi altında yaşamak, deyim yerindeyse onun buyruğunu kabul etmek demektir. Böyle bakılırsa, Sophokles'in oyununa yönelik birçok okumada, metinde bir ensest aşkın bulunmadığı konusunda ısrar edilmesi ne kadar da ilginç bir durumdur; insan bu örneklerde oyunun okunuşunun, "Burada ensest yoktur, olamaz da" kuralının varlığı konusundaki ısrara vesile olup olmadığını merak ediyor.[18] Hegel iki kardeş arasında salt bir arzu yokluğu olduğu konusunda ısrar ederken bu tür jestlerin en dramatik örneğini sunar. Martha Nussbaum bile oyuna dair değerlendirmelerinde, Antigone'nin ağabeyine büyük bir bağlılık duyar gibi görünmediğini belirtir.[19] Lacan da tabii ki Antigone'nin sevdiği şeyin ağabeyinin *zatı* değil salt varlığı olduğunu iddia eder – peki bu bizi nereye götürür? Nasıl bir yere, nasıl bir konuma? Lacan'a göre Antigone, sembolik normlara başkaldırmaya yönelik olduğu için kesinlikle ölüme varabilecek bir arzunun peşine düşmüştür. Peki Antigone'nin arzusunu yorumlamanın doğru yolu bu mudur? Yoksa semboliğin kendisi kavranabilirliği konusunda bir kriz mi üretmiştir?

---

[18] Ayrıca bkz. George Steiner'ın, 1780-1914 arası ensest kardeşlik bağlarına ilişkin kısa tartışması, *Antigones*, s. 12-15.

[19] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 59. Antigone-Polyneikes ilişkisinin ensest bir bağ olduğu yorumuna karşı getirilen daha güçlü, psikanaliz karşıtı bir iddia için bkz. Vernant ve Vidal-Naquet, "Oedipus Without the Complex," *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, s. 100-102.

Antigone'nin, ağabeyinin kim olduğu, babasının kim olduğu konusunda hiçbir kafa karışıklığı olmadığını, bu yapısalcı kuralların saflığını ve evrenselliğini bozan ikircikliklер yaşamadığını varsayabilir miyiz?

Lacancı kuramcıların çoğu sembolik normların toplumsal normlarla aynı olmadığı konusunda ısrar eder. "Sembolik" Lacan için 1953 yılında teknik bir terim haline gelmiştir; terimin matematiksel (formel) kullanımı ile Lévi-Strausscu kullanımını kendince birleştirmiştir Lacan. Sembolik, Oeidipus kompleksinde arzuyu düzenleyen Yasanın alanı olarak tanımlanır.[20] Kompleksin ilksel ya da sembolik bir ensest yasağından türediği düşünülür – bu yasak, aile içindeki çeşitli "konumların" bir dışevlilik buyruğuna göre belirlendiği akrabalık ilişkileri bağlamında anlamlıdır yalnızca. Başka bir deyişle, anne oğlan ve kızın cinsel ilişki kurmadığı kişidir, baba oğlan ve kızın cinsel ilişki kurmadığı kişidir, anne yalnızca babayla cinsel ilişki kuran kişidir vs. Yani bu yasak ilişkileri aile üyelerinin doldurduğu "konumlar"a göre kodlanmıştır. Dolayısıyla böyle bir konumda olmak, en azından bu "konum"un neliğine ilişkin sembolik ya da normatif tasarıma göre, böyle çaprazlama bir cinsel ilişkide olmak demektir.

Psikanalitik düşünce içerisindeki yapısalcılık mirası, çeşitli disiplinlerde üretilen feminist psikanaliz yaklaşımlarının yanı sıra, feminist sinema ve edebiyat kuramını da önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim yakın tarihli kültür kuramı çalışmalarında "konum"dan bolca söz edildiğini işitiyoruz ve bunun nereden kaynaklandığının her zaman farkında olmuyoruz. Bu miras ayrıca cinsellik ve toplumsal cinsiyet araştırmaları üzerinde üretken ve bölücü etkiler yaratmış ve yaratmayı sürdüren feminizmin queer kuramı eleştirisinin de yolunu hazırlamış-

[20] Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Londra: Routledge, 1996, s. 202.

tır. Bu açıdan bakarak, akrabalığa kalan, akrabalık ilişkilerinde esaslı bir değişiklik yaratabilecek bir toplumsal hayat var mı, diye sorabiliriz. Bu değişikliği sağlamak, söz konusu yapısalcı paradigmadan ve Hegelci öncüllerinden türeyen kuramsal çalışma mirası dikkate alınırsa, çağdaş toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmaları alanında çalışan hiç kimse için kolay bir görev değildir.

Ben, sembolik ve toplumsal yasa arasındaki ayrımın baki kalmasının mümkün olmadığını, semboliğin toplumsal uygulamaların tortusu olduğunu, dahası akrabalıkta köklü değişiklikler sağlamak için psikanalizin ve dolayısıyla çağdaş toplumsal cinsiyet ve cinsellik kuramının yapısalcı önkabullerinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünüyorum.

Bu görevi aklımızdan çıkarmadan, sorunun ortaya çıktığı ensest tabusu sahnesine geri dönelim: Bu yasakların ve konumların statüsü nedir? Lévi-Strauss *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda, biyolojide ensest tabusunu gerektiren herhangi bir şeyin bulunmadığını, bunun biyolojiyi kültüre dönüştüren mekanizma olduğunu ve dolayısıyla –kültür onsuz yapamasa da– ne biyolojik ne kültürel olduğunu ortaya koyar. Lévi-Strauss "kültürel" derken, "kültürlere göre çeşitlenebilirliği" ya da "olumsallığı" değil, daha çok "evrensel" kültür kuralları uyarınca işlemeyi kasteder. Bu nedenle Lévi-Strauss'a göre kültürel kurallar (ardından Gayle Rubin'in de öne süreceği gibi) değiştirilebilir kurallar değildir, bunların ortaya çıktıkları uygulanım halleri değişkendir. Dahası bu kurallar biyolojik ilişkileri kültüre dönüştürmek üzere işlerler, ama belirli bir kültüre ait değildirler. Bunlar olmaksızın hiçbir kültür varlık kazanamaz, ama varlık kazandırdıkları herhangi bir kültüre de indirgenemez bu kurallar. Juliet Mitchell'in "evrensel ve ezeli yasa" dedi-

ği[21] evrensel ve ebedi kültür kuralının sağladığı etkinlik alanı, Lacancı "sembolik" kavramına ve semboliği hem biyolojik hem de toplumsal alandan ayırmaya yönelik sonraki girişimlere temel teşkil etmiştir.

Lacan kültürde evrensel olanın, kültürün sembolik ya da dilsel kuralları olduğunu, bu kuralların da akrabalık ilişkilerini kodlayıp ayakta tuttuğunu düşünür. Zamir kullanımının, "ben," "sen," "biz" ve "onlar" demenin mümkün olması, dilde ve dil olarak işleyen bu akrabalık tarzına bağlı gibi görünür. Buradaki kültürelden dilsele kayış, *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı eserinin sonlarına doğru Lévi-Strauss'un da sergilediği bir yönelimdir. Lacan'da sembolik, dilin büründüğü toplumsal biçimlere indirgenemeyecek ya da yapısalcılığın terimleriyle ifade edilecek olursa toplumsallığı, yani dil kullanımının tamamında iletilebilirliği mümkün kılan evrensel koşulları sağladığı söylenebilecek bir dilsel yapılar anlayışı çerçevesinde tanımlanır. Bu hamle, sembolik ve toplumsal akrabalık açıklamaları arasındaki önemli ayrımın da yolunu hazırlar.

Dolayısıyla toplumsal norm –üstadın çeşitli seminerlerine düşülmüş son notlarda getirilen sınırlamalar dikkate alınmadığında neredeyse zamandışı bir niteliğe bürünen– Lacancı "sembolik konum"la aynı şey değildir. Lacancılar hemen her zaman babanın sembolik konumunu, örneğin sonuçta paradigmayı sunan sembolik konum olarak görmenin ve tarih boyunca babaların üstlendikleri, toplumsalda kurulmuş, değişebilir konumlarla bir tutmanın hata olduğu konusunda ısrar ederler. Lacancı görüş, toplumsal yaşama yüklenen, okunaklı toplumsal neden ve sonuçlara indirgenemeyen, ideal ve bilinçdışı bir talebin varlığı konusunda ısrarcıdır. Babanın sembolik yeri, ataerkilli-

[21] Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, New York: Random House, 1974, s. 370.

ğe yeni bir toplumsal düzenleme getirme taleplerine teslim olmaz. Sembolik tam olarak akrabalık ilişkilerini Oeidipal sahneden uzakta yeniden biçimlendirip canlandırmaya yönelik bütün ütopik girişimlere sınır koyan şeydir.[22]

Akrabalık araştırmaları yapısal dilbilim araştırmalarıyla birleştiğinde, akrabalık konumları, bir şeyin imlenebilmesini, kavranabilirliği mümkün kılan belirli bir dilsel konumlar düzeni statüsüne yükseldi. Peki birtakım akrabalık tasarımlarını zamandışı kılmanın, sonra da bunları kavranabilirliğin temel yapıları statüsüne yükseltmenin sonuçları ne olmuştur? Bunun, akrabalığın doğal bir form olduğunu varsaymaktan daha iyi ya da daha kötü olduğu söylenebilir mi?

Eğer toplumsal norm sembolik konumla aynı şey değilse, burada normun tortulaşmış idealliği olarak anlaşılan sembolik konumun kendisinden uzaklaşması söz konusudur. Bu ikisi arasındaki ayrım pek kalıcı olamaz, çünkü her defasında –farklı görünümleriyle olsa da– hâlâ toplumsal normlara atıfta bulunuyoruz. İdeal form hâlâ olumsal, ama olumsallığı zorunlu kılınmış normdur, toplumsal cinsiyetin hâkim olduğu bir yaşam için ciddi sonuçları olan bir somutlaşma formudur bu. Bana katılmayanlar hafif bir hiddetle, "Ama yasa bu!" deme eğilimindeler. Peki böyle bir ifadenin statüsü nedir? "Yasa bu!" ifadesi, tam da yasanın uyguladığı söylenen gücü yasaya performatif olarak atfeden ifade oluverir. Dolayısıyla "Yasa bu!" ifadesi yasaya bağlılığın,

---

[22] Semboliğin ilginç bir tarihçesi ve çağdaş akrabalık düzenlemelerindeki sembolik cinsiyet konumlarına dair tartışmalı bir açıklama için bkz. Michel Tort, "Artifices du père," *Dialogue: Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* 104 (1989): 46-60; "Symboliser le Différend," *Psychanalystes* 33 (1989): 9-18; ve "Le Nom du père incertain: Rapport pour le ministère de la justice" (yayımlanmamış çalışma, dosya yazarındadır).

yasanın tartışmasız bir yasa olması arzusunun göstergesidir; psikanaliz kuramında, sembolik babaya, yani psikanalizin kendi yasasına yönelik bütün eleştirileri oyun dışı bırakmaya çalışan teolojik bir itkidir. Öyle ki, yasaya verilen statü tamı tamına fallusa, babanın tartışılmaz ve karşı çıkılmaz sembolik yerine tanınan statüdür. Kuram kendi totolojik savunmasını serimler. Yasaların ötesinde yer alan yasa, nihai otoriteyle kurulan ve belli ki nerede duracağını bilmeyen eleştirel ilişkinin ürettiği kaygıya nihayet bir son verecektir: Toplumsala, yıkıcı olana, etkinlik ve değişim olanağına getirilen bir sınırlamadır bu; semptomlara bakılırsa, kendi gücümüzün uğradığı nihai bozgun olarak sıkı sıkıya bağlı kaldığımız bir sınırlamadır. Bu görüşü savunanlar, böyle bir yasaya sahip olmamanın saf istenççilik ya da radikal anarşiye varacağını iddia ederler! Öyle midir? Peki ya böyle bir yasanın akrabalık hayatında nihai karar mercii sayılmasına ne demeli? Nihai bir normatif formu olmayan insani cinsel düzenlemelerdeki somut ikilemleri teolojik donanımla çözmek değil midir bu?

Arzunun büsbütün belirlendiği iddia edilmeksizin, büsbütün koşullandırıldığı ve arzuyu yineleyici ve dönüştürücü bir eklemlenmeden etkilenmeden mümkün kılan yapılar olduğu sonucuna varılabilir rahatlıkla. İkinci fikir "ego"ya ya da klasik liberal özgürlük fikirlerine geri dönüş anlamına gelmez; ama normun –onu içten yıkıma ve tam olarak öngörülemeyecek bir geleceğe açan– bir geçicilik taşıdığı konusunda ısrarlıdır. Ancak Antigone bu yıkımı ve bu geleceği temsil etmez, çünkü onun krize sürüklediği şey temsil işlevinin kendisidir; içerisinde faaliyette bulunduğu ve bir ölçüde düşünülmez kaldığı kavranabilirlik ufkunun ta kendisidir. Antigone Oeidipus'un çocuğudur ve bu nedenle şu soruyu karşımıza çıkarır: Oeidipus'un körü körüne başkaldırdığı ve tesis ettiği kurallar Lévi-Strauss ve yapısal psikanali-

zin onlara sağladığı istikrarı artık taşımıyorsa, Oeidipus'un mirasının getirisi ne olacaktır? Başka bir deyişle, Antigone için sembolik konumlar tutarsızlaşmıştır; ağabeyi ile babasını karıştırır, anne olarak değil, ama –bir etimolojinin ima ettiği gibi– "annenin yerine" çıkar karşımıza.[23] Ayrıca isminden "anti-nesil" (*gonē* [nesil]) anlamı da çıkar.[24] Dolayısıyla temsil ettiği şeyden zaten uzaktır ve neyi temsil ettiği hiç de açık değildir. Annenin konumunun da babanın konumunun da istikrarı sağlama alınamıyorsa, Oeidipus'a ve temsil ettiği yasağa ne olur? Oeidipus ne yaratmıştır?

Ben bu soruyu elbette ailenin çeşitli kültür formlarında nostaljik biçimlerde idealleştirildiği, Vatikan'ın eşcinselliğe yalnızca aileye değil, insan fikrine de bir saldırı olduğu gerekçesiyle –çünkü bazılarına göre insan olmak, normatif anlamda aileye katılmayı gerektirir– karşı çıktı-

---

[23] Bkz. Robert Graves, *The Greek Myths*: 2, Londra: Penguin, 1960, s. 380. Bu kaynak için Carol Jacobs'un yukarıda alıntılanan makalesine müteşekkirim.

[24] Bkz. Seth Bernardete, "A Reading of Sophocles's *Antigone I*," *Interpretation: Journal of Political Philosophy* 4, sayı 3 (1975): 156. Bernardete burada kendi çevirisini desteklemek üzere Wilamowitz-Moellendorf'tan alıntı yapar (*Aischylos Interpretationen* 92, sayı 3). Stathis Gourgouris "Antigone'nin isminin zengin çokanlamlılığına" dair şu kışkırtıcı yorumlarda bulunur:

> *Anti* öneki hem "muhalifi" hem de "bedeli" anlamına gelir; *gonē* ise *genos*'tan (akraba, soy çizgisi, nesep) türemiş sözcüklerden biridir ve yavru, nesil, rahim, tohum ve doğum anlamlarının hepsini birden taşır. Bu etimolojik çokseslilîğe (anlam için ismin çekirdeğinde verilen bu savaşa) dayanarak, Antigone'nin hem (*demos* [halk] reformlarıyla altedilişinin karşılığında) akrabalığın *polis*'e muhalifliğini hem de –bir kardeşe yıkıcı bir arzuyla, akrabalığın ötesine geçen bir *philia*'yla [sevgi] bağlılığıyla ortaya koyduğu– akrabalığa muhalefeti somutlaştırdığını öne sürebiliriz.

Bu pasaj Stathis Gourgouris'in *Literature as Theory (for an Antimythical Era)* adlı kitabının "Philosophy's Need for Antigone" başlıklı bölümünden alınmıştır (Stanford: Stanford University Press,).

ğı bir çağda soruyorum. Ayrıca çocukların boşanma ve yeniden evlenme nedeniyle, göç, sürgün ve iltica nedeniyle, dünya çapında yaşanan çeşitli yerinden edilmeler nedeniyle aile değiştirdikleri, ailesiz kaldıkları ya da aile edindikleri veya fiziksel olarak ailenin kavşak noktalarında yaşadıkları veya anne işlevi gören birden fazla kadının, baba işlevi gören birden fazla erkeğin var olduğu ya da anne veya babanın hiç olmadığı, aynı zamanda arkadaş da olan üvey kardeşlerin bulunduğu çok katmanlı aile durumlarında yaşadıkları bir çağda soruyorum bu soruyu – akrabalığın kırılgan, geçirgen ve genişlemeye elverişli olduğu bir çağ bu. Dahası, sıradan aileler ile eşcinsel ailelerin bir araya gelebildiği ya da çekirdek ve çekirdek olmayan formlarıyla eşcinsel ailelerin ortaya çıkabildiği bir çağ bu. Konumların hiç de net olmadığı, babanın yerinin çözüldüğü, annenin yerinin ya pek çok kişi tarafından doldurulduğu ya da ortadan kalktığı, etkinliği zayıflamış semboliğin artık geçerlilik taşımadığı bu durumlar içerisinde şekillenen kimseler açısından Oeidipus'un mirası ne olacak?

Bazı açılardan Antigone, akrabalığın sınırlarında açığa çıkan kavranabilirlik sınırlarının ifadesidir. Ama bunu saflıktan uzak, romantikleştirilmesi ya da bir örnek olarak başvurulması zor bir şekilde yapar. Sonuçta Antigone, karşı çıktığı kişinin duruş ve dilini kendine mal eder, Kreon'un egemenliğini üstlenir, hatta ağabeyinin kısmetine düşen üne sahip çıkar ve lanetiyle bağlandığı babasına gösterdiği garip sadakati sonuna kadar korur. Antigone'nin yazgısında, sürülecek bir yaşam değil, herhangi bir yaşam olanağından önce gelen bir idam mahkûmiyeti vardır. Bu, akrabalığın nasıl olup da hayatı yaşanabilir kılan, ayrıca da lanetleyip engelleyen kavranabilirlik koşullarını sağlama aldığı sorusunu akla getirir. Oyun boyunca Antigone'nin ölümü hep çift yönlüdür: Hiç yaşamadığını, sevmediğini, çocuk doğurmadı-

ğını, yani hayatını Oeidipus'un çocuklarına yüklediği lanet altında geçirdiğini, hayatı boyunca "ölüme hizmet ettiğini" söyler. Öyle ki ölüm yaşanmamış hayatı ifade eder; bu nedenle de Antigone Kreon'un kendisi için hazırladığı mezara yaklaştığında hayatı boyunca onun olmuş bir yazgıyla karşılaşır. Antigone'nin hayatını yaşayan bir ölüye çeviren, hayata kavranabilirlik bahşeden şartlar arasında yeri olmayan şey birlikte yaşadığı o yaşatılamaz arzu, yani ensest olabilir mi? Canlı canlı gireceği mezara yaklaşırken şöyle söyler:

> Ah mezar, ah gelin odası, ah en yakınlarıma [tous emautes] katılmaya gittiğim, sonsuza dek kollanacak derin yuva ... (891)

Öyle ki, ölüm bir bakıma ailesinin göçmüşleriyle evliliği gibi tasvir edilir, bu da kültürde yaşatılabilir ve sürdürülebilir bir yeri olmayan aşkların ölüme benzerliğini doğrular. Bir yandan Antigone'nin çocuk doğurmamış olmasının zaten trajik bir yazgı olduğu vargısının, öte yandan da aşkın her yerde özgürce filizlenmesi için ensest tabusunun var olmaması gerektiği vargısının reddedilmesi önemlidir şüphesiz. Buradaki amaç ne ailevi normalliğe geri dönmek ne de ensest pratiğini övmektir. Fakat Antigone'nin müşkül durumu akrabalık krizi için bir alegori sunar: Hangi toplumsal düzenlemeler meşru aşk olarak tanınabilir ve hangi ölümlerin gerçek ve mühim kayıplar olarak alenen yası tutulabilir? Antigone kaybının kamu tarafından tanınmasını yadsıyan herhangi bir yasaya uymayı reddeder ve böylece kamunun yasım tutmaya yanaşmadığı kayıplar yaşamış –örneğin bir yakını AIDS'ten ölmüş– olanların çok iyi bildiği bir durumu önceden tasvir eder. Bunlar nasıl bir tür yaşayan bir ölü olmaya mahkûm edilmişlerdir?

Antigone ölse de eylemi dilde baki kalır, peki nedir onun eylemi? Bu hem kendi eylemi*dir* hem de *değildir*; akrabalık ve toplumsal cinsiyet normlarının, bu normların mesnetsizliğini, aniden ve rahatsız edici

bir şekilde aktarılabilir olmalarını, tam olarak öngörülemeyen bağlam ve biçimlerde yineleyebilme kapasitelerini ortaya koyan bir ihlalidir.

Antigone ideal haliyle akrabalığın değil, akrabalığın deformasyonunun ve yerinden edilişinin temsilcisidir; hüküm süren temsil rejimlerini krize sokan ve yaşamını mümkün kılacak kavranabilirlik koşullarının neler olabileceği sorusunu, hatta –akrabalık ile akrabalık şartlarının yeniden eklemlenişini birbirine karıştıran– bizim yaşamlarımızı mümkün kılanın hangi destekleyici ilişkiler ağı olduğu sorusunu sorduran kişidir. Hangi yeni kavranabilirlik şemaları bizim aşkımızı meşru ve tanınabilir, kayıplarımızı da hakiki kılar? Bu soru, akrabalık ile halihazırda hüküm süren kültürel kavranabilirlik epistemeleri arasındaki ilişkiyi ve bu ikisinin toplumsal dönüşüm olanağıyla ilişkisini yeniden gündeme getirir. Görünüşe bakılırsa sıra akrabalığa geldiğinde sorulması pek zorlaşan bu soru normatif akrabalık versiyonlarını kültürün işleyişinin ve şeylerin mantığının temeli haline getirmeye çalışanlar tarafından hızla örtbas edilir – Oeidipus'un mirasçılarına ne olduğunu hiç sormaksızın, korkuya kapılıp zamandışı bir hakikat olarak toplumsal yapıya istikrar kazandıran o tabuların nihai otoritesine sığınanlar tarafından sık sık engellenen bir sorudur bu.

II. BÖLÜM

YAZIYA DÖKÜLMEMİŞ YASALAR, SAPMIŞ AKTARIMLAR

Önceki bölümde Antigone'nin edimini, defin ediminin ortaya koyduğu iddiayı, başkaldırı beyanıyla icra edilen edimi değerlendirdim. Antigone'nin edimi ölümüne yol açar, ancak Antigone'nin edimi ile ölümcül akıbeti arasında tam bir nedensellik ilişkisi yoktur. Antigone edimde bulunur, cezasının ölüm olduğunu bile bile yasaya başkaldırır, ama onu bu eyleme sürükleyen nedir? Ayrıca eylemini ölüme sürükleyen nedir? Onu Kreon'un öldürdüğünü söyleyebilseydik işimiz daha kolay olurdu, ama Kreon onu yalnızca yaşayan bir ölü olmaya sürgün eder ve o mezarda Antigone canına kıyar. Antigone'nin kendi ölümünün yaratıcısı olduğunu söylemek de mümkündür, ama onun failliği aracılığıyla hangi edimler mirası işlemeye başlamıştır? Onun ölümcül akıbeti bir zorunluluk mudur? Eğer değilse, hangi zorunlu olmayan koşullar altında bu ölümcüllük zorunlu gibi görünür?

Siyasi alanda, siyasi iktidarın aracı olan egemenliğin diliyle konuşmaya kalkışır Antigone. Kreon buyruklar verir ve muhafızlarından buyruklarının herkes tarafından bilindiğinden emin olmalarını ister. "Bu kurallarla şehrimizi yüceltiyorum" (191) der, ama bu bildirim yeterli değildir. Muhafızlardan buyruğu iletmelerini istemek zorundadır, bir muhafız bu işe yanaşmaz: "Daha genç birine ver bu yükü!" (216).

Oyunun başında Ismene'nin, Antigone'nin "Kreon'un bütün şehre saldığını" (7) bildirdiği buyruğu işitmediği ortaya çıkar; yani Kreon'un egemen söz ediminin gücü, tebası tarafından alımlanıp aktarılmasına bağlıdır: Sağır ya da direnç gösteren kulaklara rastlayabilir ve bu nedenle seslendiği kişiler için bağlayıcı olmayabilir. Ancak açıktır ki, Kreon emrinin bütün *polis'te* bilinmesini ve hürmet görmesini ister. Keza Antigone de başkaldırısının öğrenilmesi ihtimalinden çekinmez. Oyunun başlarında Ismene ona, "Bundan söz etme kimseye," (84) diye tavsiyede bulunduğunda Antigone şu karşılığı verir: "Ah, söyle herkese! Eğer sessiz kalır da bunu duyurmazsan herkese, öyle nefret ederim ki senden." (86-87) Yani tıpkı Kreon gibi Antigone de söz ediminin kökten ve tamamen –buyruğun kendisi kadar– kamusal olmasını ister.

Başkaldırısı işitilse de konuşmasının bedeli ölüm olur. Onun dili varlığını sürdürebilecek bir siyasi failin dili değildir. Birer eylem gibi görülen sözleri egemen iktidarın diliyle çaprazlama bir ilişki içerisindedir, hem bu dilde hem de bu dile karşı konuşur, aynı anda hem emir verir hem de emre başkaldırır, tam da egemen iktidara karşı çıktığı ve o çerçeveden dışlandığı anda egemenliğin diline yerleşir. Antigone'nin iddiasını devletin dili dışında ortaya koyamadığını düşündürür bu, ama ortaya koymak istediği iddia devlet tarafından tam olarak özümsenemez de.[1]

---

[1] Oyunu değerlendiren Jean Bethke Ehlstain gibi siyasi yorumcular Antigone'nin sivil toplumu temsil ettiğini, özellikle de Haemon ve koroyla ilişkisinde ne akrabalığa ne de devlete ait bir "sesin" temsilcisi olduğunu iddia etmişlerdir. Koro tarafından dile getirilen bir topluluk yargısının söz konusu olduğu açıktır, ama buradan hareketle topluluğun akrabalık ve devletten ayrı ya da ayırılabilir bir alan olarak işlediği sonucuna varmak hata olur. Ben, Antigone'nin konuşurken benimsediği saf bir ses olmadığı kanısındayım. Antigone'nin devletin karşısında ne dişil ne de akrabalığın devlet ikti-

Ancak Antigone'nin eylemleri siyaseten ayakta kalamıyorsa eğer akrabalık alanında da daha sorunsuz değildir. Oyunu eleştirenler, sanki Antigone'nin edimleriyle ortaya koyduğu ve ilk işaretlerini verdiği akrabalık deformasyonundan rahatsız olmuşçasına, akrabalığın sorgulanmasına karşı koyup akrabalığı idealleştirerek karşılık vermişlerdir. Burada ele almamız gereken iki idealleştirilmiş akrabalık formu vardır: biri Antigone'nin koşullarını temsil etmek suretiyle desteklediği söylenen akrabalık, diğeri sınırını teşkil etmek suretiyle desteklediği düşünülen akrabalık. Bunlardan ilki Antigone'nin akrabalık yasalarını, ev tanrılarını temsil ettiğini düşünen Hegel'e aittir, iki tuhaf sonuca yol açan bir temsildir bu: Birincisi Antigone'nin bu yasaları temsil etme ısrarı Hegel'e göre tam olarak daha kamusal bir başka yasa düzeninde suç teşkil eden bir şeydir; ikincisi de bu dişil ev alanını temsil eden Antigone metin içinde adlandırılamaz hale gelir, üstlendiği söylenen temsil, adının *Tinin Fenomenolojisi* metninden silinmesini gerekti-

---

darından ayrık bir versiyonunu temsil edebileceği anlamına gelir bu. Bkz. Jean Bethke Ehlstain, "Antigone's Daughters," *Democracy* 2, sayı 2 (Nisan 1982): 46-59. Seyla Benhabib Hegel'in kadın anlayışındaki çift anlamlılığın izini sürer ve Antigone'nin evrenselliğin diyalektik ilerleyişinde yeri olmadığını öne sürer. Bu durumun *Tinin Fenomenolojisi* için doğru olduğu açıktır ve Benhabib'in gösterdiği gibi, *Hukuk Felsefesi*'nde kullanılan karşıtlıklardan kaynaklandığı düşünülebilir. Ama bu açıdan Hegel'in *Estetik*'te dile getirdiği, Antigone'nin evrenselliğinin "pathos"unda yattığı iddiasını dikkate almak da ilginç olabilirdi. Bkz. *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, cilt I, çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 232. Benhabib'in tartışması için bkz. Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, s. 242-259. Bu konuda ayrıca bkz. Valerie Hartouni, "Antigone's Dilemmas: A Problem of Political Membership," *Hypatia* I, no 1 (Bahar 1986): 3-20; Mary Dietz, "Citizenship with a Feminist Face," *Political Theory* 13, no 1 (1985): 19-37.

rir. Diğer idealleştirilmiş akrabalık türü ise Antigone'yi, akrabalık ilişkilerinin kurulduğu ve muhafaza edildiği dilsel sicil olarak görülen semboliğin eşiğine yerleştiren Lacan'a aittir: Lacan Antigone'nin ölümünün, tam olarak arzusunun sembolik desteklenemezliği tarafından hızlandırıldığını düşünür. Bu iki ağır okumayla arama mesafe koysam da şu sorulara dair açıklamalar getirirken her iki görüşün de çeşitli yönlerini yeniden incelemeye gayret edeceğim: Antigone'nin ölümü kültürel kavranabilirliğin sınırlarına, kavranabilir akrabalığın sınırlarına dair, bize sınır ve kısıtlama anlayışımızı geri kazandıran gerekli bir ders mi verir? Antigone'nin ölümü akrabalığın devlet tarafından bastırılmasını, zorunlu olarak devlete tabi hale gelmesini mi temsil ediyor? Yoksa onun ölümü, hangi akrabalık türlerinin kavranabilir olacağını, hangi tür yaşamların yaşayış olarak onaylanabileceğini tayin eden siyasi iktidar işleyişi olarak okunmayı gerektiren bir sınır mıdır?

Hegel'de akrabalık, devlet aygıtının ortaya çıkması ve yeniden üretilmesi için bir önkoşul olsa da, devletin alanından kesinkes ayrılmıştır. Lacan'da ise semboliğin bir işlevi olan akrabalık, toplumsalın alanından kesinkes kopartılır, ama yine de toplumsalın ortaya çıktığı yapısal kavranabilirlik alanını kurar. Benim Antigone okumam özetle bu ayrımları üretken krizlere sokmaya çalışacaktır. Antigone ne akrabalığı ne de akrabalığın radikal "dışı"nı temsil eder, ama yapısal olarak sınırlandırılmış akrabalık anlayışının toplumsal yinelenebilirlik bağlamında, normun sapmış zamansallığı bağlamında okunmasına vesile oluyor.

Akrabalık konumlarını "sembolik" olarak yeniden düzenlemek, bunları tam olarak dilsel iletilebillirliğin önkoşulları olarak konumlandırmak ve bu "konumların" olumsal toplumsal normlar için geçerli olmayan bir dikbaşlılığa sahip olduğunu söylemektir. Fakat toplumsal

normların akrabalık düşüncesi üzerindeki etkilerinin izini sürmek yeterli değildir; akrabalığa ilişkin söylemi psişik anlamdan yoksun bir toplumbilimciliğe dönüştürebilecek bir hamledir bu. Normlar psike üzerinde tek yönlü bir işleyiş göstermezler; daha ziyade psikenin geri döndüğü yasanın figürü olarak yoğunlaşırlar. Toplumsal normlarla kurulan psişik ilişki, bazı koşullarda, bu normları dikbaşlı, cezalandırıcı ve ebedi olarak konumlandırabilir, ama bu norm tasarımının Freud'un "ölüm dürtüsü kültürü" dediği şey içerisinde zaten yeri vardır. Başka bir deyişle, semboliğin katı yasa olarak tanımı, yasanın altedilemez otorite olduğu fantezide yer alır. Kanımca Lacan bu fantezinin hem çözümlemesini sunar hem de semptomlarını gösterir. Sembolik fikrinin kendi aşkınlaştırma işlevinin tanımı tarafından sınırlandırıldığını, kendi yapısının olumsallığını ancak kendi işleyiş alanında esaslı herhangi bir değişim olasılığını yadsıyarak kabullenebileceğini öne sürmek niyetindeyim. Sembolik konum ile toplumsal norm arasındaki ilişkinin tekrar düşünülmesi gerektiğini söyleyeceğim, son bölümde de ensest tabusunun akrabalık kurma işlevinin psikanaliz çerçevesinde, olumsal bir toplumsal normun işlediği tahayyülü eşliğinde nasıl tekrar ele alınabileceğini göstermeyi umuyorum. Burada tabunun neyi kısıtladığından çok, yol açtığı akrabalık biçimleriyle ve bunlara tam da Oeidipal krizlere normalleştirilmiş çözümler olarak meşruluk kazandırılmasıyla ilgileniyorum. Yani amaç ensesti kısıtlamalardan kurtarmak değil, hangi normatif akrabalık biçimlerinin bu tabudan yapısal zorunluluklar olarak çıktığının düşünüldüğünü sormaktır.

Antigone yalnızca kısmen yasanın dışındadır, buradan hareketle akrabalık yasasının da devlet yasasının da bu yasalara tabi olan bireyleri nizama sokmak için etkili bir işleyiş göstermediği sonucuna varılabilir. Ancak eğer Antigone'nin sapkınlığı yasanın karşı konulmazlığını

ve diyalektik karşıtlığını gösteren bir örnek olarak kullanılıyorsa, o zaman ortaya koyduğu muhalefet yasaya hizmet etmekte, yasanın kaçınılmazlığına dayanak olmaktadır.

Antigone'nin nerede durduğunu, nasıl ve ne adına edimde bulunduğunu belirlemek için, devleti ve akrabalığı da önceleyen bir konumu doldurduğunun düşünüldüğü iki örneği ele almayı öneriyorum. İlk örnek öbeği Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve *Hukuk Felsefesi*'ndeki tartışmasında yer almaktadır; sonraki bölümde ele alacağım ikinci örnek ise Jacques Lacan'ın "Psikanaliz Etiği" konusuna ayrılmış yedinci semineridir.

Hegel Antigone'nin statüsünü *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Etik Yaşam" başlıklı bölümünün "Etik Eylem: İnsani ve İlahi Bilgi, Suçluluk ve Yazgı" [Die Sittliche Handlung: Das Menschliche und Göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal] başlıklı alt bölümünde ele alır.[2] Aslında bu bölümün büyük kısmında adı anılmaz, tartışmanın çoğunda belirtileri mevcuttur yalnızca. Hegel suçluluk ve suçun evrensel etik yaşamdaki yerini sorgular ve bu alanda, suç teşkil edecek şekilde edimde bulunulduğunda bir birey olarak edimde bulunulmadığı, çünkü insanın ancak bir topluluğa dahil olması koşuluyla birey haline gelebileceği konusunda ısrar eder. Etik yaşam tam anlamıyla *Sittlichkeit* tarafından yapılandırılan, toplumsal kavranabilirlik normlarının tarihsel ve toplumsal olarak üretildiği bir yaşamdır.[3] Edimde bulunan ve yasa-

---

[2] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Londra, Oxford University Press, 1977. Takip eden bütün alıntılar bu metinden ve Almanca aslındandır: *Phänomenologie des Geistes. Werke* 3, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970.

[3] Bkz. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 1-68.

ya karşı edimde bulunan benlik, "hakiki olmayan bir gölgedir yalnızca," çünkü "o [*sic*]* salt evrensel bir benlik olarak mevcuttur" (282). Başka bir deyişle, onun işlediği eylemi gerçekleştiren herhangi biri de suçlu olacaktır; birey suç yüzünden bireyliğini yitirir ve böylesi bir "herhangi biri"ne dönüşür. Ardından da, önceden uyarmaksızın ve adını anmaksızın Antigone'yi söz konusu eder Hegel: Hüküm süren evrensel *Sittlichkeit* ölçütlerine göre suç işleyen birinin, ilahi yasaya uyarken insani yasayı çiğner, insani yasaya uyarken de ilahi yasayı çiğner durumda yakalandığını söyler: "Eylem yalnızca bir diğer yasa karşısında bir yasayı uygulamıştır" (283). Dolayısıyla yasaya göre eylemde bulunan kişi, yasanın daima *ya* insani *ya* ilahi olduğu, *hem* insani *hem* ilahi *olmadığı* yerde, o anda uyulmayan yasaya karşı hep kördür. Bu düşünce Hegel'i şu güzergâh üzerinden Oeidipus figürüne ulaştırır: "Bu nedenle fiiliyat bu bilgiye [ne yaptığını bilme kararına] yabancı olan diğer yönü kendi içerisinde gizler ve kendisine dair bütün hakikati bilince açık etmez [Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewusstsein nicht, wie sie an und für sich ist]: Oğul, haksızlığa uğradığı ve katlettiği adamda babasının, karısı yaptığı kraliçede de annesinin ayırdına varmaz." (283, 347).

Hegel böylece suçluluğun, eylemin gerçekleştirilişinde, bir yasayı diğer bir yasa *içinde ve aracılığıyla* "çiğneme" tecrübesinde açıkça yaşandığını, "faili edimde ele geçirdiğini bildirir. [Dem sittlichen Selbstbewusstsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche

---

* Buraya "metinde aynen böyle" anlamına gelen *sic* ibaresinin konmasının nedeni, İngilizce metinde benlik için eril zamir *he*'nin kullanılması ve Butler'ın bu kullanımın kendisine değil metne ve/ya çeviriye ait olduğunu vurgulamak istemesidir –çn.

erst, *wenn die tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift*]" (283, 347, vurgu bana ait). Sonra da yine Oeidipus'a atıfla şöyle yazar: "Fail suçu ya da suçluluğunu inkâr edemez: Eylemin önemi evvelce hareketsiz olan şeyi harekete geçirmiş olmasıdır" ve onun ifadesiyle "bilinçsiz olan (...) bilinçle bağıntılı" hale gelmiştir [und hiermit das Unbewusste dem Bewussten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen]" (283, 347, çeviri bana ait). Bu düşünce Hegel'i, suçun işlenişinde zımnen öne sürülen bir haktan –suçluluğun farkındalığında ve bu farkındalık aracılığıyla bilinmesi bir yana– henüz bilinmeyen bir "hak"tan bahsetmeye yöneltir.

Hegel suçluluk ile hak sahipliği arasındaki ilişkinin üzerinde durur; suçlulukta örtük olan bir hak sahipliği iddiası, aynı zamanda ve mecburen bir diğer yasanın iptali olan bir hak sahipliği ve hak edinmedir bu. Hegel burada, bilmeden suç işleyen ve geri dönüp baktığında suçluluğundan etkilenen Oeidipus'tan söz eder gibidir. Hak iddia etmesine, hatta eylemini meşrulaştıran "yasanın" Kreon'a göre ancak suçluluğun bir göstergesi olabileceğini teslim etmesine karşın Antigone'nin suçluluk duyar gibi bir hali yoktur. Hegel'e göre bilinçdışı olan ya da "mevcut olmayan," hak sahipliği iddiasında, yasanın alanında yasa sayılmayan bir yasaya dayalı eylemde ortaya çıkar. Antigone'nin iddiasını meşrulaştıran hiçbir şey yoktur. Başvurduğu yasa olanaklı tek bir uygulanım örneğine sahip, bildik anlamda yasa diye kavramlaştırılamayacak bir yasadır. Yasanın ötesinde, kavramlaştırmanın ötesinde olan, Antigone'nin eylemini ve sözlü savunmasını yalnızca bir yasanın çiğnenişine dönüştüren, yasanın çiğnenmesi olarak ortaya çıkan bu yasa nedir? Bu başka tür bir yasayı çiğnemek için gerekçeler sunan bir yasa türü müdür; bu gerekçeler tek tek sıralanabilir, kavramlaştırılabilir ve bağlamdan bağlama aktarılabilir mi? Yoksa bu yasa,

kavramlaştırmaya karşı koyan ve yasanın alanında epistemik bir nahoşluk olarak duran, tercüme edilemeyen, yasal kavramlaştırmanın sınırını belirleyen, hiçbir pozitif ve genelleştirilebilir yasanın kontrol etmediği bir yasallık tarafından ortaya konan yasanın çiğnenişi olan bir yasa mıdır? Bu mevcut olmayanın ve bilinçdışı olanın yasallığıdır, bilinçdışına *ait* bir yasa değildir, ancak bilinçdışının zorunlu olarak yasaya getirdiği, yasanın genelleştirilebilirliğinin sınırını ve koşulunu belirleyen bir tür taleptir.[4]

Hegel bu anın üzerinde durur, neredeyse saplanıp kalır bu ana, ama bunun verdiği fena sonucu denetim altına almakta aceleci davranır. Oeidipus'un suçunun bağışlanabilirliğini, Antigone'ninkininse bağışlanamazlığını ortaya koyarak Oeidipus'u Antigone'den ayırır. Bunu

---

[4] Derrida, Hegel'in Antigone'nin ailesinin özel durumundan, Antigone'nin temsil ettiği ve savunduğu söylenen daha genel "yasa"ya fazla hızlı bir genellemeyle ulaştığına işaret eder. Sonuçta Antigone'nin canlı ve müdehaleye uğramamış aileyi temsil ettiği söylenemez, hangi akrabalık yapılarını temsil ettiği de belirsizdir. Derrida şöyle yazar: "Ya yetimlik de bilinçdışına ait bir yapı ise? Antigone'nin ebeveyni sıradan bir ebeveyn değildir. O Oeidipus ile –tragedyacılara esin kaynağı olan çoğu versiyona göre– Iocasta'nın, ensest babaannesinin kızıdır. Dahası [de plus] Hegel, sanki temel akrabalık yapılarına yabancı bir şeymiş gibi bu nesilden hiç söz etmez." İzleyen satırlarda Antigone'nin ağabeyiyle ilişkisinin arzu içermediği konusunda Hegel'le hemfikirmiş gibi görünse de bunları ironiyle yazmış da olabilir Derrida, çünkü bu arzuyu hem olumsuzlar hem de ardından bunu imkânsız bir arzu diye niteleyip bir arzu çeşidi olarak olumlar: "Tıpkı Hegel gibi biz de Antigone tarafından, bu inanılmaz ilişki, arzu içermeyen bu güçlü bağ tarafından, yaşaması imkansız, yalnızca bütün sistem ve tarihleri altüst etmeye, felce uğratmaya ya da aşmaya, kavramın yaşamını kesintiye uğratmaya, soluğunu kesmeye muktedir olan bu engin, imkânsız arzu tarafından büyülendik." Bkz. Jacques Derrida, *Glas*, çev. John P. Leavey Jr. ve Richard Rand, Lincoln: University of Nebraska, 1986, s. 165-166.

tam da Antigone'nin eylemini bilinçdışı güdülerden arındırarak ve onu tamamıyla bilinçli eylemle özdeşleştirerek yapar: "Etik bilinç daha yetkindir, eğer karşı koyduğu yasa ve gücü *önceden* biliyorsa, eğer bunların şedid ve yanlış olduğunu, ancak ilineksel olarak etik olabileceğini düşünüyorsa ve tıpkı Antigone gibi suçu bile bile işliyorsa, etik bilincin suçluluğu daha bağışlanmazdır [wissentlich (...) das Verbrechen begeht]." Hegel sanki Antigone'nin kendisine tam bir itirafta bulunmasını sağlayamayan Kreon'un bakış açısını benimsercesine, bu tartışmayı şu iddiayla sonuçlandırır: "Etik bilinç, bu etkinlikten ve eylemden ötürü, karşıtını kendi etkinliği olarak tanımalı [ve] suçluluğunu kabul etmelidir" (284, 348). Antigone'nin eyleminin karşıtı başkaldırdığı yasadır ve Hegel Antigone'nin bu yasanın meşruluğunu tanıması gerektiğini belirtir.

Antigone eylemini kabul eder elbette, ama bu kabulün sözel formu suçu daha da ağırlaştırır. Antigone eylemi gerçekleştirmekle kalmamış, yaptığını *söyleme* cesareti de göstermiştir. Dolayısıyla Antigone suçluluktan mustarip etik bilincin örneği olamaz –suçluluğun ötesindedir o– suçunu, tıpkı ölümünü, mezarını, gelin odasını kucakladığı gibi kucaklar. Hegel metnin bu noktasında, sanki sözleri kendi tespitini destekliyormuş gibi Antigone'yi alıntılar: "Weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt."[5] Miller bunu şöyle çevirir: "Acı çektiğimiz için hatamızı kabulleniriz" (925). Ama Grene'in çevirisinin bu ifadeye eklediği koşula da bir bakalım: "Eğer bu iş tanrıların gözünde iyiyse/Acısını çekip günahını bilmeliyim" (925-928).[6] En güvenilir çeviri olan Lloyd-Jones çevirisinde ise suçluluk meselesinin askıya alınışına

[5] Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nden üç yıl önce yayımlanan Hölderlin çevirisinden alıntı yapar, *Antigonä*, Frankfurt: Wilmans Verlag, 1804.

[6] Grene, *Antigone*.

ve Hegel'in gizliden gizliye paylanışına dikkat edelim: "Pekâlâ, eğer tanrılar bunu tasvip ediyorlarsa, çektiklerimden ötürü onları affetmeliyim [syggignosko], çünkü hata ettim; ama hata eden onlarsa eğer haksız yere üzerime saldıkları kötülüklerden daha beterine uğramasınlar!"

Antigone burada tam bir inkârda bulunamayacağını bilir ve bu bilgiyle konuşur gibidir, çünkü suçunu kabul etmeyecektir. Hegel'in, Antigone'nin neden etik yasaya kabul edilmediğine ilişkin olarak sunduğu ilk gerekçedir bu.[7] Antigone eylemi gerçekleştirdiğini inkâr etmez, ama Hegel'e göre bu bir suçluluk itirafı değildir. Aslında Hegel ve Kreon'un ona yaptırmak istediği gibi suçu kabul etmesi, tam da yapmasına izin verilmeyen şekilde kamu içinde konuşması anlamına gelirdi. Kadınlar Hegel'in anladığı anlamda suçluluk çekebilir mi diye merak ediyor insan; çünkü suçlu ve pişman kişinin öz-bilinci zorunlu olarak devletin alanı tarafından dolayımlanır. Aslında bu konuşmayı tam da yaptığı şekilde yapması farklı türden bir kusur işlemesi demektir; siyaset-öncesi bir öznenin kamusal alanda hiddetli bir fail karşısında hak iddia etmesidir bu kusur. Benim burada kamusal alan dediğim şeye Hegel farklı yerlerde toplum, yönetim ya da devlet der;

---

[7] Ardından böyle bir kabulde bulunan bir failden söz etmeye başlar Hegel, ama görünüşe bakılırsa bu fail Antigone olamaz. Polyneikes ve Eteokles'ten, "Doğa"dan olumsal olarak çıktığı söylenen, topluluğu yönetmek konusunda aynı haklara sahip olduklarını iddia eden iki kardeşten söz eder Hegel. "İnsani yasa evrensel mevcudiyeti bakımından topluluktur, genel faaliyeti bakımından topluluğun erkekliğidir, gerçek ve etkin faaliyeti bakımından da yönetimdir. Penates'in ayrıklığını ya da kadın cinsinin nezaretinde farklı ailelere ayrılmasını kendinde tüketip içine alarak ve bunları kendi doğasının akışkan sürekliliğinde çözünmüş halde tutarak kendisi *olur*, kendisini *harekete geçirip muhafaza eder*" (287-288).

varlığını ancak ailenin mutluluğuna *müdahale ederek* kazanır bu; böylece kendine "bir iç düşman yaratır – genelde kadın cinsidir bu düşman. "Kadın cinsi – toplumun ezeli ebedi ironisi [hayatta]" (288, 352).

Kadın cinsinin devreye sokulmasının, daha önce geçen Antigone atfına bağlı olduğu açıktır; ama ayrıca tuhaf bir şekilde, tıpkı Hegel'in Antigone'nin dilini kendi etik düzenine uydurmak için değiştirmesi gibi, bu "kadın cinsi" de atfın yerine geçer. İlk bakışta, Hegel'in Antigone'ye dair iddialarının *Weiblichkeit*'a da uygulandığı düşünülebilir:

> Kadın cinsi (...) yönetimin evrensel amacını şahsi bir amaç haline getirir, evrensel etkinliğini [allgemeine Tätigkeit] belli bir bireyin işine dönüştürür ve devletin evrensel mülkünü de [verkehrt das allgemeine Eigentum] saptırarak Aile için mal ve süse [zu einem Besitz und Putz der Familie] çevirir. (288, 353)

Kadın cinsi konusuna bu ani geçiş Antigone'yi hatırlatır; ama bu geçiş ayrıca Antigone örneğinden hareketle onun adını ve özgünlüğünü silen açık bir genellemedir. Bu "kadın cinsi" evrenseli saptırır, devleti aile için mal ve süse çevirir, aileyi devletin teçhizatıyla dekore eder, devlet aygıtından sancak ve sallar yapar. Evrenselliğin bu şekilde saptırılmasının siyasi anlamları yoktur. Aslında "kadın cinsi" siyasi olarak eylemde bulunmaz, ama evrensellik tarafından yönetilen siyasi alanı saptırır ve özelleştirir.

Hegel metnin öncesinde Antigone'nin evrenselliği saptırışının, suç gibi görünmesine karşın aslında başka bir düzenden, evrenselliğin bakış açısından ancak suçluluk gibi görülebilecek bir düzenden yükselen bir yasallık patlaması olabileceğini ima etse de kadınların genellikle icra ettikleri evrensellik sapmasında böyle bir bilinçdışı hak iddiası patlaması görmez. Aslında Antigone Hegel'in metninde dişillik ya da kadın cinsinin *genelleşmesi haline geldiği* anda, söz konusu saptırma siyasi

alanda –siyasi olanı özel mülk ve süs haline getirip değersizleştirerek yerleştiği– kınanan konumunu kaybeder. Başka bir deyişle, Hegel Antigone'nin yerine "kadın cinsi"ni geçirerek tam da Antigone'nin direndiği genellemeyi ortaya koyar – Antigone'nin olsa olsa ancak ve ancak suçlu olabileceğini söyleyen ve dolayısıyla da onu Hegel'in metninden silen bir genellemedir bu.

Böylece Antigone'nin yerini alan ve onun suçunun kalıntılarını taşıyan dişil figür evrenselle alay eder, evrenselin işleyişini tersine çevirir ve genç erkeğe aşırı bir değer yükleyerek evrenselin değerini düşürür – dolayısıyla da Antigone'nin Polyneikes'e duyduğu sevgiyi anımsatır.[8] Fakat bu sevgi akrabalık alanında kalamaz; kendisini feda etmeli, savaş halinde kullanılmak üzere oğlu devlete kurban etmelidir. Aile üyelerinin birbirlerine duyduğu sevgiye sekte vuran şey ensest tabusu değil, daha ziyade savaşan devletin eylemidir. Dişil yönelimlerin devletin temsil ettiği evrenselliği saptırma çabası, böylece devletin karşı atağıyla ailenin mutluluğuna müdahale etmekle kalmayıp bir de aile üyelerini askeri gücünün hizmetine nefer kaydetmesiyle ezilir. Devlet ordusunu aileden devşirir, aile de devletin içinde çözülüp gider.

Şimdi oğlunu savaş için feda eden bir anneden söz ediyorsak eğer artık Antigone'den söz etmiyoruz demektir. Çünkü Antigone anne değildir, oğlu yoktur. Ailesini her şeyden üstün tutar gibi görünen biri olarak suçu devlete karşı işlenmiş bir suçtur, netleştirerek söylersek suç unsuru taşıyan bir bireyciliktir. Hegel'in bu şekilde devletle çakı-

[8] "Oğulun değeri kendisini doğuran annenin efendisi ve hâkimi olmasında, erkek kardeşin değeri kız kardeş açısından eşit düzeyde tek erkek olmasında, gencin değeri ise kız çocuğun onun aracılığıyla (...) eş olmanın haz ve onuruna erişmesinde yatar [den Genuss und die Würde der Frauenschaft erlangt]" (288, 353).

şan yazısı, Antigone'yi bastırmaya ve bu bastırma için bir gerekçe sunmaya yönelir: "Toplum (...) kendini ancak bu bireycilik ruhunu bastırarak koruyabilir."[9]

Hegel bireye ve bireyselliğin bir temsilcisi olarak kadın cinsine duyulan düşmanlığa ilişkin bu tartışmadan, savaşa, yani toplumun kendisini tanımlaması için zorunlu olan düşmanlık biçimine[10] ilişkin bir tartışmaya geçer. Daha önce genç erkekte haz ve saygınlık vaadi bulduğu söylenen kadın, şimdi gencin savaşa gittiğini ve devlete karşı, onu savaşa göndermekle yükümlü olduğunu görür. Topluluğun kadın cinsine (iç düşmanına) yönelik zorunlu saldırganlığı, dış düşmanına yönelik saldırganlığına dönüşmüş gibidir; devlet savaş açmak için aileye müdahale eder. Savaşan genç erkeğin değeri açıkça kabul edilir ve böylece artık topluluk onu kadının sevdiği gibi sever. Devleti koruyup güçlendirdiği düşünülen bu yatırım, savaşa giden oğulları alkışlayan toplumun idamesi altındadır. Metnin öncesinde kadın devletin evrensel mülkünü "saptırıp" "ailenin malı mülkü"ne dönüştürdüyse de, şimdi devlet kendini bütün değer belirleme ve tanımanın kaynağı olarak yeniden ortaya koyarak, genç erkeğin sevgisini yeniden sahiplenir.

---

[9] [Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten.] Ayrıca topluluğun tam da bu bireyciliğe ihtiyaç duyduğunu ve dolayısıyla "bunu yarattığını" da kabul eder [weil es wesentliches Moment ist, *erzeugt es* ihn zwar ebenso] (288, 353, vurgu bana ait). Bu eşzamanlı yaratma ve bastırma, "baskıcı tavır" [*unterdrückende Haltung*] dediği, nesnesini düşman bir ilke olarak canlandıran tavır aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla bizzat Antigone'nin düşman olup olmadığı ya da tam da bu baskıcı tavırla düşman kılınıp kılınmadığı belirsizdir. Her durumda, tam da evrenselden ayrılması nedeniyle "kötü ve işe yaramaz" kişi rolü verilir Antigone'ye.

[10] "Savaşta öne çıkan olumsuzluk (...) bütünü korur" (289).

Devlet artık kadın cinsinin yerine kendini koyar; bu kadın figürü aynı anda hem massedilir hem atılır, bu figürün hem devletin zorunlu önkoşulu olduğu varsayılır hem de devletin işleyiş alanının bir parçası olduğu yadsınır. Dolayısıyla Hegel'in metni Antigone'yi, suçluluğunun taşıdığı alternatif yasallık gücünü kaybetmesini sağlayacak şekilde dönüştürür, ardından bir de asla ait olmadığı anneliğe dair bir kadın cinsine dönüştürülür. İki kez yerinden edilen bu figür son olarak da arzusunu massedip yadsıyan bir devlet aygıtı tarafından yadsınır. O artık her kimse alenen geride bırakılmıştır, savaş uğruna, devlet arzusunun homososyalliği* uğruna geride bırakılmıştır. Hakikaten de Antigone'nin ismi son kez burada anılır; bir yasanın bir diğer yasayla ve bu diğer yasa aracılığıyla girdiği, artık çözülmekten çok bir kenara bırakılmış, silinmiş olan çatışmayı temsil eden bir isimdir bu. Etik düzenin evrenselliği Antigone'yi değil, onun iki kez el konmuş sevgisinin izini içerir yalnızca.

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde Antigone'ye geri döner; burada Antigone'nin nihayetinde kamusal yasayla bağdaşmayan bir dizi yasayla bağdaştırıldığını ortaya koyar.[11] "Bu yasa" der, "kamusal yasaya, yeryüzü-

---

* Eştoplumsallık: aynı cinsiyetteki insanların, özellikle erkeklerin arasında kurulan toplumsal ilişkiler için kullanılan terim –yn.

[11] Hegel bu kitapta: "erkeğin eylemi hakiki yaşamı devlettedir" ve "kadının (...) hakiki yazgısı ailededir, aile mukaddesatına gömülmek onun zihninin etik çerçevesidir" der. Bkz. *Hegel's Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox, Londra: Oxford University Press, 1967, s. 114. Hegel Sophokles'in *Antigone*'sinin "bu erdemin en yüce sunumlarından biri" olduğunu düşünür – Lacan'ın tamamıyla yanlış bulacağı bir yorumdur bu. Hegel'e göre bu "kadın yasası," "hem öznel olan hem de duygu düzleminde seyreden bir hakikilik yasasıdır, içsel yaşamın –henüz tam olarak fiiliyata geçmemiş bir yaşamın– yasasıdır." "Kadim tanrıların, 'yeraltı dünyası tanrılarının' yasası" diye anılan bu yasa, "ebedi bir yasadır ve *hiç kimse ilk ne zaman vaaz edildiğini bil-*

nün yasasına karşıt bir yasa olarak apaçık durur ortada."[12] Bir de şöyle söyler: "Etik yaşamı nesnel açıdan ele alırsak, etik bir özbilinçsizlik gösterdiğimizi söyleyebiliriz" (259). Antigone, takip eden pasajda yasanın kökenlerinin ulaşılamazlığını doğruladığında bir bilinçdışıyla donatılır; "Hiç kimse yasaların nereden geldiğini bilmiyor; yasalar ezeli ebedidir" (455) [Bu Hegel'in alıntıladığı cümledir]. Lloyd-Jones çevirisinde bu dize yasanın elzem canlılığını vurgulamak üzere genişletilmiştir; Antigone Kreon'a şöyle der: "Senin buyruklarının, ölümlü oldukları için, tanrıların yazıya dökülmemiş, şaşmaz emirlerini geçersizleştirme gücü taşıyacak kadar sağlam olduklarını da düşünmedim. Çünkü tanrıların emirleri yalnızca dün ve bugün değil hep canlıdır ve hiç kimse ne kadar zaman önce tebliğ edildiklerini bilmez" (450-456).

Hegel, Antigone'nin namına konuştuğu yasayı açıkça kadim tanrıların yazıya dökülmemiş, yalnızca etkin bir iz aracılığıyla kendini belli eden yasasıyla özdeşleştirmiştir. Hakikaten de bu başka ne tür bir yasa olabilirdi ki? Kökenine ulaşılamayan, izi hiçbir biçime bürünemeyen, yetkesi yazılı dil aracılığıyla doğrudan doğruya iletilemeyen bir yasa. Eğer iletilebilir nitelikteyse, bu yasa söz aracılığıyla ortaya çıkacaktır, ama yazılı bir kaynaktan okunamayacak bir sözdür bu ve dolayısıyla bir oyundaki söz de değildir, tabii eğer bu oyun –deyim yerindeyse– kendi telaffuz sahnesini önceleyen bir yasallığa başvurmuyorsa, eğer oyun bu yasallığa karşı tam da bu yasallıktan söz ederek bir suç işlemiyorsa. Yani bu "diğer yasa" figürü oyunun, *Antigone*'nin yazıya sadakatine şüphe düşürür: Bu oyundaki hiçbir sözcük bize bu yasayı ver-

---

mez" (115, vurgu bana ait).

[12] Hegel, *Philosophy of Right*. "Bu, etikteki ve dolayısıyla tragedyadaki en büyük karşıtlıktır ve bu oyunda erkek ile kadının karşıt doğalarında tekil örnek haline gelir" (115).

meyecektir, bu oyundaki hiçbir sözcük bu yasanın getirdiği kısıtlamaları sayıp dökmeyecektir. O halde bu yasa nasıl ayırt edilecektir?

Bize bu yasanın kamusal yasayla karşıtlık içerisinde olduğu söylenir; kamusal yasanın bilinçdışı olarak kamusal yasa için vazgeçilmezdir, kamusal yasa bunun karşıtı olmak ve bunu gerekli, belirli ölçüde bir düşmanlıkla kendinde barındırmak zorundadır. Hegel bu nedenle Antigone'nin bu yasaların yazıya dökülmemişliği ve şaşmazlığına ilişkin sözlerini alıntılar – Antigone'yi hem içeren hem dışlayan bir alıntıdır bu. Antigone'nin söz ettiği yasalar, en net deyişle, yazıdan öncedir, kayda geçirilmemiştir ya da yazı düzeyinde kayda geçirilebilir değildir. Bu yasalar tam anlamıyla bilinebilir de değildir, ama devlet bunlar hakkında, bunlara şiddetle karşı durmasına yetecek kadar bilgi sahibidir. Antigone, yazıya dökülmemiş olmalarına karşın bunlar namına konuşur; dolayısıyla bu yasalar yazılı kodlamanın önkoşulu ve sınırı olarak iş gören bir kaydırma halinde ortaya çıkabilir ancak. Bu yasalar tamamen özerk değildirler; çünkü içerilmesi, tabi kılınması ve karşı durulması gereken şeyler olarak yazılı, kamusal yasa tarafından tutulmuş durumdadırlar. Ama neredeyse imkânsızdır bu, çünkü yazıya geçmemiş ve geçmeyecek yasaya, drama sözü formunda, dahası –kamusal yasanın koşulu olan bu kodlamaya gelmezliğe ve aşırılığa tanıklık eden– Sophokles metninde kaydırmalı bir atıfta bulunulabilir ancak. Fakat kamusal yasa, ortaya çıkışının koşulu olan kamusal olmama ya da yazıyla kamusallaştırılmama haline karşı durduğu ölçüde, tam da içermeye çalıştığı aşırılığı yeniden üretir.

Hegel Antigone'nin eylemine bakar, sözüne değil; bunun nedeni muhtemelen şudur: Eğer Antigone temsil edilemez yasayı temsil ediyor olsaydı, bu sözün var olması da mümkün olmazdı. Eğer Antigone'nin temsil ettiği şey tam da kamusal yasa içerisinde bilinçdışı kalan

şeyse, o zaman Hegel'e göre Antigone kamusal olarak bilinebilir ve kodlanabilir olanın sınırında var olmaktadır. Bu bazen Hegel tarafından tam olarak *başka bir* yasa diye nitelense de ardında yalnızca iletilemez bir iz, olası başka bir düzene dair bir muamma bırakan bir yasa olarak da kabul edilir. Eğer Antigone bir şeyse, yasanın bilinçdışıdır – kamusal gerçekliğin önkoşulu olan, ama kendisi olarak ortaya çıkamayan şeydir.

Hegel Antigone'nin kamu sahnesinden ölümcül çekilişini kabullenmekle kalmaz, onun bu sahneden çıkarılıp canlı mezarına götürülmesine de yardım eder. Örneğin onun ne suretle *ortaya çıktığını*, onun eyleminin, kamusal söylemin hangi yanlış sahiplenişi aracılığıyla kamusal bir eylem olarak tanındığını izah etmez. Yazıya dökülmemiş yasa kamusal yasayı yeniden yazma gücüne sahip midir; iki alan arasında daimi bir kıyaslanamazlık kuran şey henüz yazılmamış olan mıdır, yoksa asla yazılmayacak olan mı?

Nasıl Kreon'un egemen bakış açısından ve elbette Hegel'in evrensel bakış açısından suç gibi görünen şey bünyesinde hem egemen yetkenin hem de evrensel yetkenin sınırlarını belirleyen bilinçdışı bir talep barındırabiliyorsa, Antigone'nin "ölümcüllüğü"ne de, simgelediği sınırın –simgelemenin, aktarılabilir bir temsilin mümkün olmadığı sınırın– bilinçli, kamusal alana, bu alanın feci geleceği olarak musallat olan alternatif bir yasallığın izi olup olmadığı sorularak yeniden yaklaşılabilir.

Lacan'a, bilinçdışı olana dair daha ayrıntılı daha umut verici bir değerlendirme eşliğinde geçileceği umulmuştur belki de, ama Lacan'ın sunduğu okumanın da Antigone'nin akibetini akrabalığın zorunlu sınırları bağlamında yeniden konumlandırdığını belirtmek isterim. Antigone'nin yaşayamayacağını buyuran yasa kazanç sağlanarak ihlal edi-

lebilecek bir yasa değildir. Ve nasıl Hegel devletin yasasının temsilcisi olarak ortaya çıkıyorsa, Lacan da Antigone'nin görünüşteki sapkınlığını kontrolü zor bir akrabalık yasası saptamak için kullanır.

Lacan Hegel'den tamamen uzaklaşacak, insani yasa ile ilahi yasa arasındaki karşıtlığa itiraz edecek ve bunun yerine, sınırına ancak ölümde ulaşabilecek bir arzunun iç çatışması üzerinde duracaktır. Antigone semboliğin "eşiğindedir" der Lacan, peki eşiği nasıl anlamalıyız? Bir geçiş değildir bu, Tinin ileriye yönelik hareketinde yerine başka bir şey konarak muhafaza edilmez. Ancak aynı anda hem dış, hem giriş hem de semboliğin düşünülmesi için olmazsa olmaz bir sınır olarak sembolik içerisinde düşünülemezliğini korur. Semboliğin eşiğindeki Antigone, semboliğin işleyişini başlatan bir figür olarak çıkar karşımıza. Ama bu eşik ve giriş tam olarak nerededir? Antigone'nin sözünü ettiği, Hegel'in de dişilin yasası diye belirlediği yazıya dökülmemiş, şaşmaz yasalar, sembolik alanla aynı şey *değildir*, sembolik de kamusal yasayla aynı şey değildir. Kökeni ve yetki kaynağı belirsiz bu yasalar bir çeşit sembolik düzen midir, kamusal yasanın bilinçdışını teşkil eden, kamusal yasa olanağının meçhul dişil koşulu olan alternatif bir sembolik ya da –Irigarayci anlamda– imgesel midir?

Lacan'ın bu soruya verdiği cevabı değerlendirmeden önce, bir dakika durup onun sembolik düzen versiyonunu yeniden ele almak ve son bölümde sunulan kısa açıklama için birtakım düzelti önerileri sunmak isterim.

Lacan ikinci seminerinde "Sembolik Evren" başlığı altında, doğa ve sembol ayrımı üzerine Jean Hyppolite ve Octave Mannoni'yle Lévi-Strauss'un eseri üzerine bir söyleşiye yer verir. Lacan, Lévi-Strauss'un eseri açısından semboliğin önemini ve dolayısıyla da sembolik düzenin kuramlaştırılması konusunda Lévi-Strauss'a neler borçlu olduğu-

nu ortaya koyar. Söyleşi Lacan'ın Lévi-Strauss'un bakış açısını anlatmasıyla başlar: Akrabalık ve aile herhangi bir doğal nedenden türetilemez ve ensest tabusu bile biyolojik bir dayanağa sahip değildir.[13] O halde diye sorar, akrabalığın temel yapıları nereden ortaya çıkmıştır? *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın sonunda, kadın değiş tokuşu erkekler arasındaki sembolik ve iletişimsel bağı kolaylaştıran dilsel geçer akçelerin bir gösterge trafiği olarak değerlendirilir. Kadın değiş tokuşu söz değiş tokuşuna benzetilir ve bu özel dilsel döngü, toplamına sembolik denen dilsel yapılara dayalı olarak akrabalığı yeniden düşünmenin temeli haline getirilir. Bu yapısalcı sembolik anlayışında her bir gösterge, içerisinde işlediği sembolik düzenin bütünlüğünü gerektirir. Akrabalık artık kan bağları ya da doğallaştırılmış toplumsal düzenlemeler çerçevesinde düşünülmez, her bir terimin yalnızca ve her zaman diğer terimlerle ilişkisinde anlam taşıdığı bir dizi dilsel ilişkinin sonucu haline gelir.

Bu hususun oldukça öne çıktığını düşünen Lacan, akrabalığın artık doğalcı biyolojinin bir işlevi gibi görünmediğini vurgular: "İnsani düzende, yeni bir işlevin bütünlüğü içerisinde tüm düzeni kapsayarak eksiksiz bir biçimde ortaya çıkışını ele alıyoruz [à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité – d'une fonction nouvelle]" (29, 42). Lévi-Strauss'un semboliği kuramlaştırması yeni bir şeydir, ama sembolik işlev, kendisini *sub specie aeternitatis* [*ezeli ebedi bir bakışla*] tesis etmek üzere zaten hep orada olmuştur ya da daha

[13] Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954-1955, Paris: Éditions du Seuil, 1978, s. 42; *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, 1954-1955, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Sylvana Tomaselli, New York: Norton, 1988, s. 29.

doğrusu tam da böyle bir etkiye sahip olmuştur. Aslında Lacan sembolikten, Antigone'nin yazıya dökülmemiş, kökenleri gene gayri insani olan ve ayrıştırılamayan yasasına yaklaştığını düşündürecek şekilde söz eder: "Sembolik işlev bir işlev olarak yeni değildir, kökleri insani düzenin dışında bir yerdedir [amorces ailleurs], ama bunlar yalnızca kökleridir [il ne s'agit que d'amorces]. İnsanı düzenin ayırıcı özelliği, varoluşunun her anı ve her aşamasında [le deprés] sembolik işlevin müdehalesine uğramasıdır" (29, 42).

Antigone'nin –Hegel'e göre ilahi ve öznel olan, ailenin dişil yapısını yöneten– yazıya dökülmemiş yasaları gibi bu yasalar da kodlanabilir değildirler, ancak bunların temelde "döngüsel bir söz değiş tokuşu sürecine bağlı" oldukları düşünülür. Lacan seminerin daha sonraki bir kısmında şöyle yazar: "Özneye dışsal bir sembolik döngü vardır; bu döngü, öznede, öznenin kaderi denen küçük çemberde belirsizce içerilen insan faillerden oluşan belli bir destekler grubuna bağlıdır" (98).[14] Döngülerinde yol alan bu göstergeler özneler tarafından söze dökülürler, ama onları söze döken özneler tarafından yaratılmazlar. "Benim dahil olduğum döngünün söylemi, ötekinin söylemi" (89) olarak –deyim yerindeyse– ulaşır bize. Lacan "Döngü" başlıklı makalesinde sembolik için şöyle söyler: "Ben bunun halkalarından biriyim [un des chaînons]. Bu, örneğin babam benim tekrar etmeye kesinlikle mahkûm olduğum hatalar işlediği sürece babamın söylemidir – bu *süper-ego* dediğimiz şeydir" (89, 112).

Böylece semboliğin döngüselliği, öznenin faniliğini tekrar ulaşılması imkânsız bir yer ile içinde bulunduğu ifade anı arasında ikiye bölerek öznede yankılanan babanın sözüyle özdeşleştirilir. Lacan bu

[14] [Il y a un circuit symbolique extérieur au sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus.] *Le Séminaire II*, 123.

sembolik mirası bir talep ve bir zorunluluk olarak görür: "[Söylem zincirini] sapmış bir biçimde bir başkasına aktarmak tamamen benim görevimdir [Je suis justement chargé de la transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre]" (89, 112).

Önemli olan şudur: Özne sembolikle özdeşleştirilemez, çünkü sembolik döngüsellik daima bir ölçüde özneye dışsaldır. Ama yine de sembolikten kaçış yoktur. Bu Hyppolite'i doğrudan doğruya Lacan'a şöyle yakınmaya itiyor: "Eğer doğru anladıysam sembolik işlev sizin için, eşzamanlı olarak ne tamamen içinde kalabildiğimiz ne de dışına çıkabildiğimiz aşkın bir işlev [une fonction de transcendance]. Hangi amaca hizmet eder bu? Onsuz yapamıyoruz, ama içinde yer alamıyoruz da" (38, 51). Lacan zaten söylemiş olduğu şeyi onaylayarak cevap verir ve böylece yasanın yineleme işlevini gözler önüne serer: "Eğer sembolik işlev işliyorsa, bunun içindeyizdir. Hatta şöyle söyleyeyim – bunun o derece içindeyizdir ki, dışına çıkamayız. [Je dirai plus – ous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir]" (31, 43).

Ama yine de bu sembolik yasanın tamamen "içinde" ya da "dışında" olduğumuzu söylemek doğru olmaz: Lacan'a göre "sembolik düzen insanda en yüceltilmiş ve insanda değil başka bir yerde olan şeydir" (116). İnsan"da"ki daimi bir başka yer olarak sembolik, ortaya çıkardığı özneyi merkezden uzaklaştırır. Peki bu başka yerin statüsü nedir? İnsani düzene göre başka bir yerdir, dolayısıyla sembolik tam anlamıyla ilahi değildir. Ama Lévi-Strauss'un Lacan tarafından aktarılan korkusunu, Tanrı'yı bir kapıdan kovarken diğer kapıdan içeri alma korkusunu, bu inkâra getirilen bir niteleme olarak değerlendirelim. Lacan bunun yerine semboliğin aynı anda hem evrensel hem de olumsal olduğunu, evrenselliğinin görünümünü dayattığını, ama kendi dı-

şında, kendi işleyişi için aşkın bir zemin işlevi görebilecek bir yaptırıma sahip olmadığını vurgular. Semboliğin işlevi iddialarını aşkınlaştırmaktır; ama bu, aşkın bir zemine sahip olduğunu ya da bu zemini muhafaza ettiğini söylemekle aynı şey değildir. Aşkınlık etkisi, tam da iddianın yarattığı bir etkidir.

Lacan şöyle yazar: "Bu düzen bir bütünlük oluşturur (...) sembolik düzen evrensel karakterini daha baştan yüklenir." Sonra da şöyle der: "Sembol ortaya çıkar çıkmaz bir semboller evreni vardır" (29). Bu semboliğin bütün zamanlarda geçerli olması anlamında evrensel olduğunu değil, yalnızca her ortaya çıkışında evrenselleştirici bir işlev olarak ortaya çıktığını söylemektir; sembolik, kendi gösterme gücünü türettiği göstergeler zincirine gönderme yapar. Lacan sembolik faillerin, büsbütün toplumsal yaşama indirgenemeyecek bir bilinçdışının yapısı olarak toplumlar arasındaki farkları çaprazlamasına kestiğini belirtir.[15] Benzer şekilde semboliğin bir yapısı olan Oeidipus kompleksinin, tam da "benzersiz ve katışıksız sembolik olduğu için" hem evrensel hem de olumsal olduğunu söyleyecektir: Oeidipus kompleksi olamayacak şeyi, en açık deyişle söylersek ontolojik olarak verili olanın dilsel ikamesi olma statüsünden eksiltilmiş şeyi temsil eder. Nesnesini ele geçirmesi ya da sergilemesi söz konusu değildir. Fakat bu gizli ve kayıp nesne, sembolik terimleri oluşturan ikameler arasında yerinden edilmiş olarak belirdiğinde kavranabilir hale gelir ancak. Sembolik, semboliğin alanı içerisinde canlı ve kapana kısılmış halde varlığını sürdüren şeyi tam anlamıyla yok etmeyen bir tür mezar olarak görülebilir;

[15] "Bu çözümlemede keşfedip kullandığımız haliyle bilinçdışının getirdiği varsayım tam da budur" (*Seminar II*, 30). Burada söylenen, basitçe sembolik işlevlerin bilinçdışına *benzediği* değil, semboliğin tam olarak bilinçdışının varsaydığı şey olduğudur.

kavranabilirlik içerisinde zaten yarı ölü olan Antigone'nin hayatta kalmamaya mahkûm olduğu bir yerdir bu. Öyle ki, bu okumaya göre sembolik Antigone'yi ele geçirir; Antigone bu mezarda intihar etse de semboliğin erimini aşan bir gösterme işlevi taşıyıp taşımadığı sorusu baki kalır.

Lacan'ın sembolik kuramlaştırması, doğa ya da teolojiye dayalı akrabalık açıklamasının yerini almayı hedeflese de evrenselliğin gücünü kullanmayı sürdürür. Semboliğin "olumsallığı" bu alanda yer alan hiçbir özneyle kıyaslanamayacağını ve işleyişi için herhangi bir nihai, aşkın temelin bulunmadığını gösterir. Fakat burada üzerinde durulan olumsallık işleyişinin evrenselleştirici etkisine hiçbir şüphe düşürmez. Öyle ki, semboliklik rolü yüklenen akrabalık yapıları bir evrenselleştirme etkisi üretmeye devam eder. Peki bu koşullar altında evrensellik etkisi nasıl olur da olumsal, epeyce sağlam, yeniden yazılmış ve dönüşüme açık hale getirilir?

Ama Oeidipus kompleksinin sembolik olması nedeniyle evrensellik taşıması, Lacan'a göre, evrensel sayılması için bütün dünyada kanıtlanmış olması gerektiği anlamına *gelmez*. Sorun semboliğin sahte bir evrenselliği temsil etmesi değildir. Daha ziyade şudur: Oeidipus kompleksi nerede, ne zaman ortaya çıksa, evrenselleştirme işlevini yerine getirir: Her yerde doğru olan şey olarak *ortaya çıkar*. Bu anlamda somut olarak gerçekleşmiş ya da gerçekleşebilir bir evrensel değildir; gerçekleşememesi tam da evrensel bir olanak olma statüsünü koruyan şeydir. Hiçbir istisna bu evrenselliğe şüphe düşüremez, çünkü evrenselleştirme işlevini desteklemek için ampirik örneklere dayanmaz (bu işlev büsbütün desteksiz ve dolayısıyla bu sınırlı anlamıyla olumsaldır). Aslında bu evrenselliğin tekillere indirgenmesi, yıkılması demektir.

Peki bu evrenselleştirme anlayışı Tanrı'yı (ya da tanrıları) başka bir kapıdan içeri almaya mı yarar? Eğer Oeidipus kompleksi bir bakıma evrensel bir bakıma da evrensel değilse, etki değişmediğine göre sonuçta hangi bakımdan evrensel olduğunun bir önemi var mıdır? Ensest tabusunun tam da "mesnetsiz"liğinden ötürü "olumsal" olduğunu kaydedelim; peki bu mesnetsizlik ne anlama gelir? Tabunun büsbütün değiştirilebilir ve hatta ortadan kaldırılabilir bir şey olarak ortaya çıktığı anlamına değil, daha ziyade ortaya çıktığında evrensel bir form aldığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu olumsallık, evrenselleştirici bir ortaya çıkışın koşulu haline gelen bu mesnetsizlik, böylesi bir kural ya da normun çeşitlenebilirliğini ve sınırlı kültürel işleyişini sağlayan olumsallıktan farklıdır.

Lacan *Seminar VII*'de Antigone'ye etik sorunu çerçevesinde yaklaşır.[16] Etik ve metalaştırma bakımından merkezi bir kategori olarak "iyi"yi tartışır. "Her şey iyi olanı yapma gücü etrafında örgütlendiği anda, nasıl olur da tamamıyla muamma olan bir şey kendini bize sunar ve bize eylemimizden, eylemimizin bilinmez sonucu olarak sonsuzca geri döner?" (F, 275, çeviri bana ait). Hegel, der Lacan, "başka hiçbir konuda şiir alanındaki kadar güçsüz değildir, özellikle *Antigone* hakkında söyledikleri için geçerlidir bu" (E, 249). Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde *Antigone*'nin "ailenin söylemi ile devletin söylemi arasındaki (...) net bir karşıtlığı" açığa vurduğunu iddia etmesi bir hatadır. "Kanımca durum hiç de net değildir" (236).

Lacan Goethe'nin okumasını savunarak şunda ısrar eder: "Kreon

[16] *Le Séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil, 1986; *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Dennis Porter, New York: Norton, 1992.

Antigone'ye bir yasa ilkesinin, bir söylemin bir diğerine karşıt olduğu gibi karşıt değildir. (...) Goethe Kreon'un arzusu tarafından harekete geçirildiğini ve düpedüz doğru yoldan saptığını gösterir (...) Kreon kendi yıkımına kendisi koşar [il court à sa perte]" (254, 297).

Bir bakıma bu oyunda Lacan'ı ilgilendiren şey tam da insanın kendi yıkımına kendisinin atılışı, yani hem Kreon'un hem de Antigone'nin eylemini yapılandıran bu ölümcül atılıştır. Öyle ki Lacan *Antigone*'nin sorunsalını, "iyiyi yapma arzusu"nun, etik bir norm uyarınca yaşama arzusunun getirdiği içsel bir zorluk olarak yeniden konumlandırır. Arzunun yörüngesinde, iyi arayışına yönelmiş bilinçli bakış açısına anlaşılmaz ya da gizemli görünen bir şey ortaya çıkar sürekli: "Kendi iyisinin sınırında bulunmasının yanı sıra indirgenemez bir marjinde de yer alan özne, arzusunun doğasının asla tam olarak çözülmemiş gizeminde kendisini açığa vurur [le sujet se révèle au mystère irrésolu de ce qu'est son désir]" (237, 278). Lacan, güzelin her zaman iyi olanın arzusuyla örtüşmediğini, ayrıca esrarengizliğinden ötürü bizi kendisine çekip büyülediğini söyleyerek Antigone'yi güzellik kavramıyla ilişkilendirir. Bu durumda Lacan'a göre Antigone, iyi olanı yapma arzusuna, etik norma uyma arzusuna müdahale eden, böylece de bu arzuyu esrarengiz bir şekilde yolundan çıkaran bir güzellik, büyüleme ve ölüm sorunu olarak çıkar karşımıza. O halde bu bir söylem ya da ilke ile bir diğeri arasındaki, aile ile toplum arasındaki bir karşıtlık değil, arzunun, özellikle de etik arzunun işleyişindeki içsel ve kurucu bir çatışmadır.

Lacan, Hegel'in oyunun iki ilkenin "uzlaşmasına" doğru ilerlediği konusundaki ısrarına karşı çıkar (249). Öyle ki Hegel ölüm dürtüsünü arzudan çıkarsar. Lacan ise tekrar tekrar şunu savar: "Bu basitçe ölünün ve ailenin kutsal haklarını savunmak değil," özyıkıma doğru yol

alan tutkunun yörüngesine girmektir. Ama ölümcül tutkunun kavranışının nihayetinde akrabalığın dayattığı sınırlamalardan ayrılabileceğini de ima eder burada. Ensest tutkunun hayaleti göz önüne alınırsa, olanaklı bir ayırım mıdır bu, semboliğe ya da semboliğin başlayışına dair herhangi bir kuramlaştırma, nihayetinde akrabalık ve aile meselesinden ayrılabilir mi? Unutulmamalı ki, *Seminar II*'de Lacan'ın sembolik kavramını, Lévi-Strauss'un akrabalığın temel yapıları, özellikle de dilsel bir değiş tokuş nesnesi olarak kadın figürü konusunda söylediğinden türettiğini görmüştük. Hatta Lacan Lévi-Strauss'tan, oyunun kültürün başlangıcına ilişkin olduğunu doğrulamak üzere *Antigone*'yi yeniden okumasını istediğini de belirtir (285).

Fakat Lacan Antigone'ye önce büyüleyici bir imge olarak, ardından da mazoşizmdeki ölüm dürtüsü sorunuyla ilişkisinde yaklaşır. Ancak Lacan bu son meseleyle bağlantılı olarak, bütün kodlamalardan önce gelen yazıya dökülmemiş ve şaşmaz yasaların, semboliğin insanların ötesine geçemeyeceği sınırlarını teşkil ettiğini öne sürer. Antigone bu sınırda ya da aslında bu sınır olarak karşımıza çıkar ve Lacan'ın tartışmasının devamının büyük bir kısmında –insanın varoluşunun, hayatta ancak kısa bir süreliğine ötesine geçilebilecek sınırı olarak yorumlanan– *Atè* terimi üzerinde durulur.

Antigone zaten ölümün hizmetindedir, yaşarken ölmüştür ve bu nedenle bir şekilde sınırın ötesine, anlaşılma gerekliliğini koruyan bir ölüme geçmiş gibi görünmektedir. Lacan Antigone'nin inatçılığını bu ölüm dürtüsünün bir tezahürü olarak görür, Ismene karşısında Antigone'yi "gayri insani" (263) diye niteleyen koroya katılır; Antigone'nin bu önsel ve yazıya dökülmemiş alana "ait" tek kişi olmadığı da açıktır: Kreon sınırsız yasa olarak en iyiyi gözetmek ister (259), ama uygulama sürecinde yasayı aşar, aynı zamanda eylemini öz-yıkıma yönlendirdiği

düşünülebilecek, yazıya dökülmemiş yasaları da yetkesinin kaynağı haline getirir. Teiresias'ın da tam anlamıyla yaşama "ait" olmayan bu yerden konuştuğu düşünülür: Sesi hem ona aittir hem değildir; sözleri tanrılardan, işaretleri betimleyen çocuktan, başkalarından edindiği sözcüklerden gelmedir, ama yine de konuşan odur. Onun yetkesi de insani olmayan bir yerlerden gelir gibidir. İlahi sözler söylemesi, özerkliği mimesis tarafından bölünüp yok edilen biri haline getirir onu: bu da, Kreon'un yetkesini kodlanabilir sınırlarının ötesine geçerek ortaya koyarken sergilediği türden bir konuşmayla bağlantılandırır Teiresias'ı. Konuşması insan yaşamının dışında bir yerden gelmekle kalmaz, ayrıca başka bir ölümü, Lacan'ın doğal ya da tarihsel bütün dönüşümlerin sona erişiyle özdeşleştirdiği ikinci ölümü önceden bildirir ya da üretir – daha doğrusu bu ölüme dönüşün adımlarından biri olur.

Lacan seminerin bu kısmında Antigone'yi açıkça Sacher-Masoch ve Sade'la bağlantılandırır: "Analiz, öznenin yıkımdan muaf kılınan, böylece de –estetik alanından bir terim ödünç alarak– acı oyunu diye adlandırmaktan kendimi alıkoyamadığım şeye destek vermesi sağlanan bir kopyasını gösterir açıkça." İşkence hem Antigone hem de Sade için yıkılamazlığı getirir. Yıkılmaz destek estetiğin formlarının üretilmesinin vesilesi, dolayısıyla estetiğin koşulu haline gelir. Lacan'ın ifadeleriyle, "[Sadeci fantazmada] Nesne bir acı çekme formuna dayanma gücünden fazla bir şey değildir" (261) ve dolayısıyla yıkım çabalarını atlatan bir direnç formuna dönüşür. Bu direncin, Lacan'ın Spinoza'nın deyişine atıfla saf Varlık diye adlandırdığı şeyle bağlantılandırıldığı düşünülebilir.

Lacan'ın *Seminar VII*'deki Antigone tartışması düzdeğişmece katmanlarını açarak ilerler, öncelikle de oyunun Aristoteles'in katharsis

kuramının gözden geçirilmesini gerektirdiği saptanır. Lacan *Antigone*'nin arınma –ya da kefaret– içerdiğini, ama bunun huzurun yeniden sağlanmasına değil daha ziyade çözümsüzlüğün sürmesine neden olduğunu öne sürer. Lacan konusunu iyice belirginleştirir ve Antigone "imgesi"ni çözüm getirmeyen bu arınma bağlamında ele alarak (248) bunu imgelemenin düzenine ait her şeyi saflaştıran bir imge olarak tanımlar (248). Antigone'nin bu asli özelliği düzdeğişmeceli olarak "ikinci ölümün," Lacan'ın ilk ölümün –yani ölüm-yaşam döngüsündeki ölümün– koşullarını hükümsüz kıldığını söylediği ölümün, değerlendirilmesini sağlar. İkinci ölüm için telafi edici bir döngü yoktur, bu ölümün ardından bir doğum gelmez: Antigone'nin ölümü olacaktır bu, ama iç konuşmasına bakılırsa ailesinin bütün üyelerinin ölümü de olacaktır. Lacan, Heideggerci sözlükten ilk harfi büyük yazma geleneğini ödünç alarak bu ikinci ölümü "Varlığın kendisi"yle özdeşleştirir. Antigone imgesi çözümsüzlük imgesi, çözümsüz imge Varlığın kendisinin konumudur.

Fakat aynı sayfanın yukarısında Lacan aynı imgeyi sonradan Varlığın konumunu bir sınır olarak eklemlediğini iddia edeceği "trajik eylemle"le bağlantılandırır. Bu sınırın bir de kurucu çözümsüzlük, yani "canlı canlı mezara gömülme" çerçevesinde tanımlanması anlamlıdır. Ardından da bu çözümsüz imgeyi anlamamız için bize başka bir dil, hareketsiz hareketin dilini sunar Lacan (252). Bu imgenin "büyülediği" ve arzu üzerinde bir etki yarattığı da söylenir – "Antigone'nin Görkemi"nin sonunda arzunun da kurucusu olarak karşımıza çıkan bir imgedir bu. Tiyatroda canlı canlı mezara gömülenleri, ölünün devinimini görürüz, cansızın canlandırılışını büyülenerek izleriz.

Görünüşe bakılırsa yaşam ile ölümün imgede, Antigone'nin tüketmeksizin örneklediği imgede çözümsüzce çakışması, "Varlığın konu-

mu" ve "sınır"la kastedilen şeydir aynı zamanda. Bu, yaşam içerisinde düşünülmesi tam anlamıyla mümkün olmayan, ama yaşamda yaşayanların ötesine geçemeyeceği sınır çizgisi olarak iş gören, yaşamı aynı anda hem kuran hem de olumsuzlayan bir sınırdır.

Lacan Antigone'nin bir imge olarak büyülediğini ve "güzel" olduğunu iddia ettiğinde (260), yaşam ile ölümün bu eşzamanlı ve çözümsüz çakışmasına, Antigone'nin seyircileri için önplana çıkardığı çakışmaya dikkat çeker. Antigone ölmektedir, ama canlıdır ve dolayısıyla (nihai) ölümün teşkil ettiği sınıra işaret eder. Lacan bu tartışmada hiçlik noktasının, "sıfırdan tekrar başlaması"nın, formların üretilmesine ve yeniden üretilmesine vesile olan şey olduğunu ortaya koymak için Sade'a geri döner: Bu, "acıyı katlanılabilir kılan bir zemindir" insanın acıya dayanmasını sağlayan "kopyası"dır [double] (261). Lacan sonraki sayfada yine dayanıklılığın koşullarını anlatarak, bu imgenin kurucu öğesini "bir varlığın acı çekme durumunu koruduğu sınır" (262) diye betimleyerek konuya açıklık getirir.

Lacan böylece Antigone'nin, içerisinden doğduğu tarihsel miraslaların ışığı altında anlaşılamayacağını, daha ziyade "bir şeyin niteliğinin silinmez karakterinde ortaya çıkan bir hakkı" (279) öne süren biri olarak anlaşılabileceğini göstermeyi dener. Bu da şu tartışmalı sonuca ulaştırır onu: "Varlığın, baştan sona içinden geçtiği tarihsel dramanın ayırıcı özelliklerinden kopuşu, tam da Antigone'nin iliştirildiği sınır ya da *ex nihilo*'dur [*hiçlik*]" (279). Burada yine baştan sona içinden geçtiği tarihsel dramanın Antigone'yi nasıl olup da yalnızca neliğin bu daimi silinmezliğine değil, aynı zamanda belli bir silinebilirlik ihtimaline de geri götürdüğü sorulabilir. Lacan, Antigone'nin içinden geçtiği tarihsel dramayı bize bir örneğini sunduğu metafizik hakikatten ayırdığı için, bazı yaşamların nasıl tam da onlara ait olan tarihsel drama nedeniyle

silinemezliğin sınırına sürüldüğünü sormayı başaramaz.

Diğer Sophokles karakterleri gibi *Antigone*'deki karakterler de Lacan'a göre, "başkalarına kıyasla yalnız olmalarıyla açıklanamayan bir sınırdadırlar" (272). Yalnızca birbirlerinden ayrılmış olmakla ya da aslında sonluluğun tekleştirici etkisiyle bağantılı olarak birbirlerinden ayrılmış olmakla kalmazlar. Dahası vardır: Onlar kendilerini "doğrudan bir sınır hattında, yaşam ile ölüm arasında bulan" (272) karakterlerdir, Lacan bunu tirelerle birleştirilmiş tek bir sözcükle ifade eder: "*entre-la-vie-et-la-mort*" (F, 317). Hegel'den farklı olarak Lacan, Antigone'nin eylemini yönlendiren buyruğun önemli bir muğlaklık taşıdığını, konumu Kreon'unkiyle açık bir karşıtlık göstermeyen bir iddia ürettiğini düşünür. Antigone her şeyden önce *hem* yeryüzünün yasalarına *hem de* tanrıların emirlerine müracaat eder (276), dolayısıyla söylemi bunlar arasında bocalar. Kendisini Kreon'dan ayrıştırmaya çalışır, ama bu ikisinin arzuları birbirinden çok mu farklıdır? Keza koro da kendisini Lacan'ın "ötekinin arzusu" dediği şeyden ayrı tutmaya çalışır, ama bu kopuşun nihayetinde imkansız olduğunu anlar. Farklı zamanlarda Kreon da Antigone de tanrıların kendi tarafında olduğunu iddia eder: Kreon şehrin yasalarını tanrıların buyruklarına gönderme yaparak temellendirir; Antigone ise yetkesine delil olarak yeraltı tanrılarını anar. Antigone ile Kreon aynı tanrılara mı müracaat ederler? Eğer her ikisi de onların buyruğunun döngüsünde olduğunu düşünüyorsa, ne tür tanrılardır bunlar ve nasıl bir tahribata yol açmışlardır?

Lacan'a göre tanrılardan yardım ummak, tam anlamıyla insan yaşamının ötesinden, ölümden yardım ummak, ölümü yaşama yerleştirmektir; semboliğin ötesinde ya da öncesinde olana bu şekilde başvurmak, ölümü sahiden yaşama taşıyan bir özyıkıma yol açar. Bu başka yere müracaat, arzuyu ölüm güzergâhına, başka bir dönüşümün peşi-

nen engellenişine işaret eden ikinci bir ölümün güzergâhına sokar sanki. Antigone "arzusuyla" özellikle "*Até*'nin sınırlarını ihlal eder" (277). Eğer bu, insanların ancak kısa bir süreliğine ötesine geçebilecekleri ya da daha doğrusu uzun zaman ötesine geçemeyecekleri bir sınırsa,[17] Antigone'nin ötesine geçmenin yanı sıra, uzun süre ötesinde kalacağı bir sınırdır bu. Kamusal yasaya başkaldırarak, başka bir yerden bir yasaya atıfta bulunarak çizgiyi aşmıştır Antigone, ama bu "başka yer" tam da bu atıfla davet edilen bir ölümdür. Antigone eylemde bulunur, ama ölümün bir emrine uyarak eylemde bulunur. Nihayetinde tahammül edilemeyecek olan eyleminin süregiden olanaklı koşulunu yok ederek Antigone'ye geri dönen bir ölümdür bu.

Lacan şöyle yazar: "Söz konusu sınır Antigone'nin yerleştiği sınırdır, kendisini dokunulmaz hissettiği, ölümlü bir varlık için yasaların ötesine geçmenin imkânsız olduğu bir yerdir. *Bunlar artık yasa değil, tanrıların (...) yazıya dökülmemiş olduğu söylenen yasalarının sonucu olan bir yasallıktır (...) aslında yasanın düzenine ait olan, ama herhangi bir gösterge zincirinde ya da başka bir şeyde* [dans rien] *geliştirilmemiş bir şeyin niyaz edilişidir*"(278, 324, vurgu bana ait). Dolayısıyla Antigone semboliğe yerleşmez; yazıya dökülmemiş ve dökülemeyecek olan bu yasalar sembolikle, öznenin kendisini içinde bulduğu o değiş tokuş döngüsüyle aynı şey değildir. Lacan arzuya içkin olan bu ölüm-dürtülü hareketin, Antigone'yi katlanılabilir bir yaşamın koşulu olan semboliğin dışına çıkaran şey olduğu tespitinde bulunsa da onu hattın ötesine, ölüm sahnesine yönelten şeyin babasının laneti, babasının sözleri, tam da Lacan'ın daha önce semboliği *tanımladığı* terimler olması tuhaftır: "Bu, örneğin babam benim tekrar etmeye kesinlikle mahkûm ol-

[17] "Il désigne la limite que la vie humaine ne saurait trop longtemps franchir" (*Le Séminaire II*, 305).

duğum hatalar işlediği ölçüde babamın söylemidir – *süper-ego* dediğimiz şey budur." Eğer semboliğin dayattığı talep ya da görev "söylem zincirini sapmış bir biçimde başka birine aktarmak"sa (*Seminar II*, 89), Antigone bu zinciri aktarır, ama üzerindeki lanete itaat ederek zincirin gelecekteki işleyişini de durdurur aynı zamanda.

Antigone adalet isterken yasa çerçevesinde hareket etmesine karşın ağabeyinin –yurttaşları birbirinin yerine konabilir kılacak– bir yasaya indirgenemeyeceği konusunda ısrar ederek adaletin toplumdaki temelini ortadan kaldırır. Antigone ağabeyinin radikal tekliğini ortaya koyarken, ağabeyi nahoş bir yasanın evrenselliğini yok edebilecek bir tehdit gibi durur ortada.

Bir anlamda Antigone ağabeyine duyduğu sevginin, göstergenin iletilebilirliğini gerektiren bir sembolik düzende yitip gitmesine izin vermeyi reddeder. İletilemez göstergenin, yazıya dökülmemiş yasanın tarafında kalarak, sevgisini gösterge zincirine, dilin başlattığı ikame edilebilirlik yaşamına teslim etmeyi reddeder. Lacan'a göre Antigone "neliğin silinmez karakterini" (279) temsil eder. Ama *var* olan semboliğin hükmü altındaki *nelik*, tam da göstergenin ortaya çıkışıyla tahliye edilen şeydir. Böylece silinmez, dil-öncesi bir ontolojiye geri dönüş Lacan'da ölüme geri dönüşle, hatta ölüm dürtüsüyle ilişkilendirilir (göndergesellik burada ölüm figürüyle kavranır).

Ancak *pace* Lacan [Lacan'ın izniyle], Antigone'nin Polyneikes'i ve Polyneikes'e duyduğu sevgiyi savunurken, basitçe neliğin silinmez karakterini tamsil etmediğini söyleyelim. Öncelikle tozlara gömerek silmeye değilse de örtmeye çalıştığı şey ağabeyinin teşhir edilen cesedidir. İkincisi görünüşe bakılırsa, ağabeyini savunmasının "yaşayan ölü" olmasına yol açmasının bir nedeni de bu savunmasına tam da Lacancı semboliği, yaşamın kavranabilir koşullarını eklemleyen akrabalık iliş-

kilerini yürürlükten kaldırmasıdır. Ağabeyin olanaksız ve saf ontolojisini yeniden ele geçirmek için toplumun sembolik bağlarını terk ederek ölüm alanına girmez Antigone. Lacan'ın bu noktada, belki de kendi körlüğünü açığa vurarak atladığı şey, Antigone'nin akrabalık ile semboliği eklemleyen ensest tabusunu yürürlükten kaldırması nedeniyle ölümcül bir lanete uğramasıdır. Sorun ağabeyin saf zatının, sembolik eklemlenmesinin ardından tekrar ele geçirilemez hale gelmesi değil, semboliğin kendisinin kurucu yasaklarıyla sınırlandırılmış olmasıdır.

Lacan sorunu, sembolik ile saf ontoloji arasındaki tersine ilişki çerçevesinde ortaya koyar: "Antigone'nin konumu ağabeyinin varlığının eşsiz değerini herhangi bir zata, Polyneikes'in yapmış olabileceği herhangi bir iyilik ya da kötülüğe veya maruz kaldığı herhangi bir şeye gönderme yapmadan onaylayan radikal sınırı temsil eder."[18] Ama bu analiz, Antigone'nin suç da işlediğini, devletin buyruğuna başkaldırmakla kalmadığını, ağabeyine duyduğu sevgiyi fazlasıyla ileriye götürme suçunu da işlediğini unutur. Peki bu yasağın ölümcül etkilerini "dilin mevcudiyetinin insanın hayatına getirdiği kırılma" diye genelleştirerek Polyneikes'i "içinden geçtiği tarihsel drama"dan ayıran Lacan değil midir?

Görünüşe bakılırsa burada unutulan, gömülen ya da üzeri örtülen şey, tam da Lacan'ın evvelce kurduğu bağlantıdır, semboliğin Lévi-Strauss'la ve semboliğin bir "bütünlük" olup olmadığı sorusuyla bağlan-

[18] Polyneikes'e varlık bahşeden şey dildir: "Antigone (...) insan varlığı ile Polyneikes'in mucizevi bir şekilde taşıyıcısı olduğu varlık, yani aleyhine olabilecek her şey karşısında ona olduğu şey olma gücünü, bu altedilemez gücü veren *göstergesel kesit* arasındaki saf ve yalın bir ilişki olarak karşımıza çıkar" (*Seminar VII*, s. 282, vurgu bana ait).

tılandırılmasıdır – Lévi-Strauss'un iddia ettiği, Hyppolite'in de çekindiği bir "bütünlük"tür bu. Eğer Antigone Lacan'm iddia ettiği gibi semboliğe ve dolayısıyla da yaşama karşı duran bir düşünme tarzını temsil ediyorsa, bunun nedeni, yaşayabilirlik koşullarının Antigone'nin iddiasının meydan okuduğu sembolik tarafından oluşturulmasıdır belki de. Antigone'nin iddiası semboliğin dışında, hatta kamusal alanın dışında değil, semboliğin alanında ve semboliğin buyruğunun öngörülemeyen sahiplenişi ve saptırılması olarak ortaya çıkar.

Babanın laneti, çocukların babanın sözlerine kendi sapmış güzergâhlarında uyma yükümlülükleri, Lacan'ın sembolik için getirdiği tanımdır aslında. Babanın sözleri, sembolik lanetin başlangıç ifadeleri, çocukları tek bir hareketle birleştirir. Bu sözler Antigone'nin arzusunun biçimlendiği döngü haline gelir; umutsuzca ayağına dolaşmış olsalar da bu sözler Antigone'yi ele geçirmiş değillerdir. Bu sözler Antigone'yi ölüme mahkûm etmez mi – Oeidipus çocuklarının yaşamamasının daha iyi olacağını iddia eder; yoksa Antigone'yi kültürel kavranabilirliğin dışında kalan bir arzunun yaşanamazlığına vardıran şey, bu sözlerden kaçması mıdır? Eğer sembolik babanın sözleri tarafından yönetiliyor ve dilsel yapı biçimine bürünmüş bir akrabalık tarafından yapılandırılıyorsa, Antigone'nin arzusu sembolik çerçevede tahammül edilemez bir şeyse, Lacan neden Antigone'yi amansızca ölüme götüren şeyin, arzusunun içkin bir özelliği olduğunu savunur? Arzuyu ölüme yönelten şey, arzunun tahammül edilmezliği olarak anlaşılan akrabalık sınırları değil midir?

Lacan burada bir sınır olduğunu kabul eder, ama kültürün kendisinin sınırı olacaktır bu, ötesine geçildiğinde ölümün kaçınılmaz olacağı kaçınılmaz bir sınır. Şunu öne sürer Lacan: "Hayata yaklaşmak, hayatı yaşamak ya da hayat üzerine düşünmek, Antigone'nin zaten ha-

yatını kaybetmiş, zaten öteki tarafına geçmiş olduğu o sınırın bulunduğu yerden mümkün olabilir ancak" (280). Ama bu ölüm-dürtülü düşünce, semboliğin eklemlenmesine meydan okumak ve semboliğin kendi iktidar alanını yeniden üretmesini sağlayan ölümcül yasakları değiştirmek üzere ne ölçüde geri dönebilir? Ve eğer Antigone'nin yazgısı aslında –Orlando Patterson'ın kullandığı anlamda– bir toplumsal ölümse bu neyi değiştir?[19] Hayati bir soru gibi görünüyor bu; çünkü bildiğimiz haliyle bu yaşam dışı konum öngörüldüğü gibi bir yaşam dışı konum olmak zorunda değildir. Bu konum, yaşanabilirliğin kurulduğu sembolik sınırlamalara yönelik bir bakış açısı da sunar ve soru şu hale gelir: Bu konum, yaşanabilirlik şartlarının yeniden ya da aslında ilk kez yazılabileceği eleştirel bir bakış açısı da sunar mı?

Antigone, Lacan'ın öne sürdüğü gibi (282), "salt ölüm olarak ölüme yönelik saf ve basit bir arzu denebilecek şeyin gerçekleşmemesi sınırlarına vardırır" mı? Ve Antigone'nin arzusu suçlulukta ölümüne ayak diremeye mi yöneliktir? Lacan "Antigone yalnızca ve basitçe suçlunun varlığının muhafızı olmayı seçer" derken (283) haklı mıdır, yoksa bu suçluluk, aceleci engellemeleriyle semboliğin zorunlu olarak takıldığı, kodlamayı önceleyen bir yasallık belirleyerek iletilebilirlik ve yaşam için yeni zeminler olup olamayacağı sorusunu ortaya koyarak bilinçdışı bir hak iddiası mı getirir?

---

[19] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, s. 38-46.

III. BÖLÜM

TEFRİKSİZ İTAAT

George Steiner *Antigone*'nin tarih boyunca ne şekilde sahiplenildiğine ilişkin incelemesinde, peşine düşmediği, tartışmaya açık bir soru atar ortaya: Psikanaliz kendisine çıkış noktası olarak Oeidipus yerine Antigone'yi alsaydı ne olurdu?[1] Oeidipus'un da trajik bir yazgıya sahip olduğu açıktır, ama Antigone'nin yazgısı kesinlikle post-Oeidipaldir. Erkek kardeşleri babaları tarafından açıkça lanetlenmiştir, peki lanet Antigone üzerinde de işliyor mudur ve eğer işliyorsa, örtük ve içkin araçlarla mı işliyordur? Koro Oeidipus'un yazgısının kısmen ve kesinlikle Antigone'ninki üzerinde de etkili olduğunu belirtir. Peki Antigone nasıl bir tarih yükü taşır? Oeidipus anne ve babasının kim olduğunu öğrenir, ama annesinin ayrıca karısı olduğunu da anlar. Antigone'nin babası ağabeyidir, çünkü Iocasta ikisinin de annesidir ve erkek kardeşleri yeğenleridir, ağabey-babasının, Oeidipus'un oğullarıdır. Akrabalık terimleri onulmaz bir ikirciklik gösterir. Antigone'nin trajedisinin bir parçası mıdır bu? Akrabalıktaki bu ikirciklik ölümcüllüğe mi varır?

Antigone, akrabalıkta tutarlı konumlar üretmeyen bir ilişkiler ağına yakalanmış durumdadır. En net deyişle söylemek gerekirse, Antigone akrabalığın dışında ya da kavranamaz değildir. Ancak bir dehşet

---

[1] Steiner, *Antigones*, s. 18.

hissi eşliğinde olsa da onun durumu kavranabilir. Akrabalık basitçe onun içinde bulunduğu bir durum değildir, onun da edimleriyle katıldığı birtakım pratiklerdir, tam da yineleme pratiği sayesinde zaman içerisinde yeniden tesis edilen ilişkilerdir. Antigone ağabeyini gömdüğünde –sanki akrabalık bir eylem ilkesi sunuyormuş gibi– akrabalığa dayanarak eylemde bulunmuş değildir basitçe; onun eylemi akrabalığın eylemidir; kamusal bir yüzkarası haline gelmiş akrabalığa eski mevkiini kazandıran, performatif bir yinelemedir. Akrabalık Antigone'nin eylemi aracılığıyla tekrarladığı şeydir; David Schneider'a ait formülasyon yeni bir işlevle kullanılacak olursa, akrabalık bir varlık biçimi değil, bir eyleme biçimidir.[2] Antigone'nin eylemi de kendisini bir normun, bir göreneğin, bir geleneğin, resmi bir yasanın değil, ama kültürün –kendisine özgü olumsallığıyla işleyen– yasa benzeri bir düzenlemesinin sapmış bir yinelenişine götürür.

Lacana göre semboliğin, kültür içerisinde konuşma ve konuşabilirlik olanağını düzenleyen o kurallar takımının babanın sözlerine dayandığını hatırlayacak olursak, babanın sözleri Antigone üzerinde etkilidir kuşkusuz; hatta bu sözler, Antigone'nin içerisinde eylemde bulunduğu ve eylemini savunurken sesini kullandığı dolayımdır. Antigone bu sözleri hem sadakatle aktarmak hem de gitmelerinin asla öngörülmediği yönlere gönderip bu sözlere ihanet etmek suretiyle sapmış bir biçimde aktarır. Sözler tekrar edilir; tekrar edilebilirlikleri de yineleme eyleminin getirdiği sapmaya dayanır. Antigone'nin konuşması ve ediminin vardığı sapmışlık böylesi aktarımları kolaylaştırır. Aslında Antigone bir seferde birden fazla söylem aktarır, çünkü ona yüklenen talepler birden fazla kaynaktan gelir: Ağabeyi de ondan kendisi-

[2] David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984, s. 131.

ni usulünce gömmesini ister – bu talep, Oeidipus'un oğluna bıraktığı, savaşta ölme ve ölüler dünyasına alınma lanetiyle bazı bakımlardan çelişir. Bu iki talep birbirine yakınsar ve baba sözünün aktarımını bozan bir parazit üretir. Eğer baba ağabeyse bu ikisi arasındaki nihai fark nedir? Oeidipus'un talebini Polyneikes'inkinden üstün kılan nedir?

Sözler Antigone üzerinde etkilidir, ama bu ne anlama gelir? Bir lanet nasıl olur da bu lanete içkin kehaneti gerçekleştiren eylemi bildirir? Lanet nasıl bir zamansallığa sahiptir ki, Antigone'nin eylemleri, maruz kaldığı ve üzerinde etkili olan sözler ile bizzat ortaya koyduğu eylem arasında bir ikircikliklik yaratır. Edimin tuhaf *nomos*'unu [*yasa*] nasıl anlamalıyız? Ötekinin sözü nasıl kişinin eylemi haline gelir; bu yinelemenin nasıl bir zamansallığı vardır ki, bu zamansallıkta lanetin bir sonucu olarak ortaya çıkan eylem aynı zamanda bazı bakımlardan sapmış, lanetin öngörülmeyen sonuçlar doğurduğunu teyit eden bir yineleme de olabilir?

Oeidipus –elbette bilmeden– annesiyle yatıp babasını katleder ve Antigone eşliğinde yabana sürülür. *Oeidipus Kolonos'ta*'da Theseus – Oeidipus ile Antigone'ye ve yanlarındaki küçük eşlikçiler grubuna Atina tarafından yönetilen bir bölgede sığınak sağlar. Oeidipus oğullarının Thebai'ye dönmesini açıkça yasakladıklarını ve acıklı bir taht kavgasına girdiklerini öğrenir. Üçlemenin ikinci kısmı olan bu oyunun sonlarına doğru Polyneikes Oeidipus'u ziyaret eder ve geri dönmesini ister. Oeidipus bu öneriyi reddetmekle kalmaz, Polyneikes'e bir de lanet okur: "Savaşta anavatanını asla fethedemeyeceksin; (...) ölümün kardeşinin elinden olacak ve seni kovanı öldüreceksin!" (1385-1393).

Antigone, Polyneikes'e merhamet göstermesi için babasına ısrar ederek ağabeyini destekler, ama başarısız olur. Eylemiyle Polyneikes'i

öldüren kardeşin, ona ölümcül darbeyi indiren Eteokles mi, yoksa lanetiyle darbeyi hem öngören hem de zorunlu kılan Oeidipus mu olduğu belirsiz kalır. Antigone'nin itirazlarına rağmen Polyneikes Eteokles'le savaşa girmeye karar verir ve Antigone terk edilir, "Kalbim kırıldı!" diye haykırır. Sonra da kendi yazgısına vâkıflığının habercisi olan bir dize söyler: "Kardeşim, senin daha açık gözlerle ölüme atılmandan böylesine açıkça ölüm yoluna koyulduğunu gören biri nasıl olur da yas tutmaz! (Grene, 1645-1649). Aslında Antigone ağabeyi için öngördüğü yazgıyı, bile bile ölüme gitmeyi bizzat yaşayacaktır ve –oyunların kronolojisi göz önüne alınırsa– "zaten yaşamıştır."

Antigone ağabeyini babasının laneti, sözcüğün tam anlamıyla yok etme gücüne sahip bu sözleri yüzünden kaybetmekle kalmaz, ardından üzerindeki lanet yüzünden babasını da ölüme kaptırır. Aile sahnesinde sözler ile eylemler ölümcül bir şekilde birbirine karışmıştır. Polyneikes ve Eteokles'in eylemleri babanın sözlerini yerine getirip eyleme döker gibidir, ama babanın sözleri –ve eylemleri– de üzerindeki bir lanetten, Laios'un lanetinden kaynaklanır. Antigone, zorunlu olarak ölümle sonuçlanacak kendi eylem rotasına girdiğinde bile onların kaderi için endişelenir. Görünüşe bakılırsa kardeşlerini yazgılarından koruma arzusu, yazgılarında onlara katılma arzusunun baskınlığı karşısında yok olup gider.

Oeidipus ölmeden önce lanet niteliği kazanan birçok söz sarf eder. Antigone'ye de bela okur, ama bunun yaptırımı onu kendisine bağlamaktır. Oeidipus'un sözleri Antigone'nin daimi sevgisizliğiyle sonuçlanır. Bu sevgisizliği, Oeidipus'un ensest sahipleniciliğin eşiğine varan sadakat talebi zorunlu kılmıştır: "Bu adamdan gördüğünüzden daha fazla sevgiyi hiç kimseden görmediniz, artık hayatınızın geri kalanını

onsuz sürdüreceksiniz" (1617-1619).* Oeidipus'un sözleri dile getirilişlerindeki zamansallığı aşan bir güç kazanacaktır. Bu sözler Antigone'den hiçbir zaman ölen adamdan başka bir erkeğe bağlanmamasını talep eder; bu kendisini Antigone'nin "biriciği" olarak konumlandıran Oeidipus'tan gelen bir talep, bir lanet olsa da, açıktır ki Antigone babasına duyduğu sevginin yerine ağabeyine duyduğu sevgiyi koymakla buna hem itaat eder hem de karşı durur. Aslında ağabeyini "biriciği" olarak görür –resmi buyruğa başkaldırma riskini başka bir akrabası için değil Polyneikes için göze alır. Öyle ki, lanetinin koşullarını yerine getirirken bile Oeidipus'a ihanet eder. Yalnızca ölmüş bir erkeği sevecektir, dolayısıyla hiçbir erkeği sevmeyecektir. Bu talebe itaat eder, ama bunu tefriksizce yapar, çünkü Oeidipus'un onun sevdiği tek ve son ölü erkek olmadığı açıktır. Birine duyduğu sevgi diğerine duyduğu sevgiden ayrıştırılabilir mi? Saygı duyulası eylemi uğruna suç işlediği "en değerli kardeşi"nin Polyneikes olduğu açık mıdır, yoksa bu Oeidipus olabilir mi?

Ölümünün yakın olduğunu bilen Oeidipus, "Hiç olmazsa cesedimi Thebai toprağına gömecekler mi?" (406) diye sorar ve suçunun bunu imkânsız kıldığını öğrenir. Bu nedenle Theseus tarafından Antigone dahil herkesin gözünden ırak bir yere gömülür. Antigone ise kendi adını taşıyan oyunda, güçlü ve sadık Theseus'un eylemini taklit eder ve Polyneikes'in ruhunun Thebai'nin tozlarından oluşmasını sağlayarak ağabeyini gözden ırak bir yere gömer. Antigone'nin iki kere icra ettiği iddialı gömme işleminin her ikisi için de yapıldığı, bunun kardeş-baba ikircikliğini aynı anda hem tesis eden hem yansıtan bir işlem olduğu düşünülebilir. Sonuçta Antigone için bunlar zaten birbirinin

* Butler'ın alıntıladığı Hugh Lloyd-Jones edisyonunda Oeidipus bu sözleri yalnızca Antigone'ye değil Ismene'ye de söyler –yn.

yerini alabilir niteliktedir, ama yine de eylemi bu birbirinin yerini alabilirliği yeniden tesis eder ve daha incelikli hale getirir.

Sophokles *Antigone*'yi *Oeidipus Kolonos'ta*'dan yıllar önce yazmış olsa da ilkindeki eylem ikincisindekini *takip eder*. Bu gecikmenin anlamı nedir peki? Eylemi güden sözler ancak geriye bakılarak mı anlaşılabilir? Kapsamı genişletilmiş bir eylem olarak görüldüğünde lanetin etkileri yalnızca geriye bakılarak mı anlaşılabilir? Lanetin öngördüğü eylemin geçen tüm süre boyunca vuku bulmuş bir eylem olduğu ortaya çıkar, yani lanetin zamansallığı aracılığıyla tersine çevrilen şey zamanın ileriye akışıdır. Lanet buyurduğu eylem için lanetin kendisini de önceleyen bir zamansallık belirler. Sözler, zaten her zaman için olmuş olanı geleceğe taşır.

Antigone ölen erkekten başka bir erkeği sevmemelidir, ama bir anlamda Antigone de bir erkektir. Oeidipus'un sadakatinden ötürü ona verdiği unvan, ihsan ya da mükafattır bu. Oeidipus sürgün edildiğinde ona Antigone göz kulak olur ve sadakatiyle ilgisinde Antigone'ye "erkek" (*aner*) diye hitap eder. Nitekim Oeidipus yabana sürüldüğünde onu sadakatle takip eder Antigone, ama bir noktada bu takip hiç sezdirilmeden *Antigone*'nin *ona* kılavuzluk ettiği bir sahneye dönüşür: "Takip et, takip et beni baba, görmeyen adımlarınla, seni götürdüğüm yere doğru!" (183-184).

Aslında Antigone ölü bir erkeğe sadakatle lanetlenmiştir, onu "erkeksi" kılan, onu ölünün takdirini taşıyan bu sıfatı edinmeye mecbur kılan bir sadakattir bu; öyle ki arzu ile özdeşleşme melankolik bir bağla tamamen birbirine karışır. Oeidipus toplumsal cinsiyeti lanete ait bir şey gibi görür açıkça, çünkü oğullarına yağdırdığı kınamalar arasında şarka özgü toplumsal cinsiyet değiş tokuşuna dair bir suçlamada bulunur:

> O ikisi doğaları ve yaşamlarını idameleri bakımından Mısır'da süregiden âdetlere uyuyorlar! Çünkü orada erkekler evlerinde oturup dokuma tezgâhlarında çalışırken, karıları evin dışında, yaşam için gereken şeyleri sağlıyorlar. Size gelince çocuklarım, bu işi görmesi gerekenler evde oturuyor, ev kızları gibi evi çekip çeviriyorlar ve siz ikiniz *onların yerine* mutsuz babanızın üzüntülerinin yükünü taşıyorsunuz. (337-344, vurgu bana ait)

Oyunun sonlarında Oeidipus, Antigone ve Ismene'nin yolculukları sırasında eril cinsiyet kazanıp gerçek anlamda erkek kardeşlerinin yerini aldıklarını öne sürer. Oğullarına seslenerek şöyle söyler:

> Eğer bana göz kulak olan bu kızları dünyaya getirmemiş olaydım, bana yaptıklarınız karşısında yaşıyor olmazdım. Ama onlar beni koruyor, onlar benim bakıcım, iş benim için çalışmaya geldiğinde onlar kadın değil, erkek; ama siz başkasının oğullarısınız, benim değil. (1365-1369)

Böylece kızları oğulları haline gelir, ama evvelce getirdiği iddiaya bakılırsa bu çocukları (Antigone ile Ismene) aynı zamanda "kız kardeşleri"dir de (330). Böylece Sophokles oyunlarının merkezinde akrabalık karmaşası denebilecek bir şeye ulaşmış oluruz. Antigone zaten ağabeyinin yerini almıştır; Ismene'yle çatışması, Polyneikes'in Eteokles'le çatışmasını yansıtır; öyle ki erkek kardeşleri gibi davrandığını söyleyebiliriz. Drama sona erdiğinde Antigone ailesindeki hemen hemen her erkeğin yerini almış durumdadır. Üzerinde etkili olan baba sözlerinin bir sonucu mudur bu?

Aslında sözler ilk bakışta belirgin olmayan belli bir güç uygular. Sözler eylemde bulunurlar, bir tür performatif güç uygularlar, tıpkı şiddet teşkil eden ya da doğuran sözler gibi, sonuçları bakımından düpedüz şediddir bazen. Gerçekten de kimi zaman sözlerin, tam da ad koyma anında adını koydukları edimin kendisini canlandırarak, dile

dökülüşüyle fiilileşen tarzda edimde bulundukları görülür. Hölderlin'e göre, Sophokles'te sözün taşıdığı öldürücü gücün bir yönüdür bu. *Oeidipus Kolonos'ta*'da koronun Oeidipus'a suçunu hatırlattığı anı düşünelim; eylemin, bu eylem *için* öngörülmüş şiddetli bir ceza haline gelen sözlü bir anlatımıdır bu. Koro olayları anlatmakla kalmaz, suçlamada bulunur, Oeidipus'u kabule zorlar ve sorgulayıcı hitap tarzıyla bir cezaya çarptırır:

> KORO: Mutsuz insan, şimdi ne olacak? Babanı (...) öldürdün?
> OEIDIPUS: Ah! İkinci bir darbe indirdiniz bana, acı üstüne acı!
> KORO: Onu öldürdün! (542-545)

Öyle ki Oeidipus babasını katlettiği için koronun sözlü darbesine maruz kalır; suçlama suçu sözle tekrar eder, Oeidipus'un yarasına bir darbe daha indirir ve böylece Oeidipus bir kez daha yaralanır. "Bir darbe daha indirin" der ve koro sözlerle bir darbe daha indirir; "Onu öldürdün" diye tekrarlayarak: konuşan koroya muğlak bir şekilde "Gökteki tanrı" diye hitap eder, ilahi sözlerin taşıdığı güçle konuşur koro. Böylesi sahneler Hölderlin'i "Anmerkungen zur Antigone"da ["Antigone Üzerine Notlar"] sözlerin ölümcüllüğü üzerinde durmaya yöneltmiştir: "Söz duyusal bedeni kıskıvrak yakalaması dolayımıyla olgu haline gelir. Trajik Yunan sözü, cinayet işleyen bedeni fiilen ele geçirdiği için ölümcül bir olgusallık [tödlichfaktisch] taşır."[3]

---

[3] "Das Wort mittelbarer faktisch wird, indem es den sinnlicheren Körper ergreift. Das griechischtragische Wort ist tödlichfaktisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tötet," "Anmerkungen zur Antigone," *Friedrich Hölderlin, Werke in einem Band*, Münih: Hanser Verlag, 1990, s. 64. Bütün İngilizce alıntılar şu kaynaktandır: "Remarks on Antigone," *Friedrich Hölderlin: Essays and Letters*, ed. ve çev. Thomas Pfau, Albany: State University of New York Press, 1977. Ayrıca bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis suivi de*

Sözler Oeidipus'u dilsel ve psişik anlamda öldürmekle kalmaz; Laius'tan gelen ilk laneti oluşturan sözler onu ensest ve cinayete sürükler. Cinayet işlerken, üzerinde etkili olan sözleri yerine getirir ya da tamamlar; eylemi sözel eylemden ayrılmaz hale gelir; bunun hem dramatik eylemin yansıttığı lanetin hem de dramatik eylemin yapısının bir koşulu olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar birinin aktardığı sözlerdir, ama dillendirenin özerk üretimi ya da iddiası söz konusu değildir. Hölderlin'in ifadesiyle bunlar, esinlenmiş ya da ele geçirilmiş bir ağızdan (*aus begeisrtertem Munde*) çıkar, cinayet işleyen bedeni zaptederler. Bu sözler Oeidipus'a söylenir, ama Oeidipus'un sözleri oğullarını zaptedip öldürdüğünde, zaptedip birer cani haline getirdiğinde, ayrıca kızı Antigone'nin bedenini de zaptedip erkekleştirdiğinde, Oeidipus deyim yerindeyse travmasını yeniden sahneler. Oeidipus'un sözleri bunu, zaman içerisinde eylemde bulunan, zamansallıklarıyla dile getirildikleri sahneyi aşan sözlere dönüşerek, adını andıkları kişilerin arzusu haline gelerek, yineleyip geçmişi çağırarak, onu öngörmüş ifadeyle teyit olunan ve direşken bir geçmişi ancak geçmişe dönük olarak bahşederek yapar – burada öngörü zaten işleyen bir zorunluluğun teyit edildiği bir söz edimi haline gelir.

Söz ile edim arasındaki ilişki aile sahnesinde umarsız bir karmaşıklığa bürünür; her söz bir olaya, hatta Hölderlin'in deyişiyle "ölümcül bir olguya" dönüşür. Her eylem önceki bir sözün bariz zamansal sonucudur, trajik gecikmişliğin zamansallığını kurar, olup bitenler zaten olup bitmiş durumdadır, bunlar çoktan olup bitmiş olacaktır hep, söz ile edim tekrarın gücü sayesinde birbirine karışıp zamana yayılır. Sözün ölümcüllüğü, bir bakıma, zamansallığının dinamiğinde ve var ol-

---

la théâtre de Hölderlin, Paris: Presses Universitaires de France, 1988, s. 63-73.

mayana ebediyen sürgün edilmiş olmasında yatar – bu sürgün yer yurt yoksunluğunun da göstergesidir.[4] Hölderlin'e göre sözün bu şaşılası performatifliği hem ölümcüllük hem de teatrallik anlamıyla trajiktir. Tiyatroda söz eyleme dökülür, eylem olarak söz özel bir anlam kazanır; bu oyundaki sözlerin keskin performatifliği, sözlerin bir oyunda eyleme dökülmüş, eyleme geçmiş halde ortaya çıkmasıyla yakından ilgilidir.

Elbette sözlerin eylemlerden ayrılmaz hale geldiği başka durumlar

---

[4] Heidegger, Hölderlin'in *Antigone* çevirisi (1803) ve "Remarks on Antigone"una dair uzun bir meditasyon önerir ve Hölderlin'in çeşitli yollarla Antigone'nin "tekinsizliğini" vurgulayışı üzerinde durur. "Remarks on Antigone"da üzerinde durulan ölüme yakınlık Heidegger'in Antigone okumasına büyük ölçüde karşılık gelir; Antigone'nin yuvadan sürgün edilişi, insan yaşamının ötesinde kalan bir varlık hissiyle temel ilişkisini belirler. Yaşamayana bu şekilde katılmanın yaşamanın koşulu gibi bir şey olduğu ortaya çıkar. Jacques Lacan'ın sunduğu okumada olduğu gibi Heidegger de "[Antigone]'nin varlığın kendisini adlandırdığını" (118) ve varlığa bu yakınlığın, canlı varlıklardan –bu onların ortaya çıkma zemini olsa da– zorunlu yabancılaşmayı getirdiğini iddia eder.

Keza Heidegger de Antigone'nin atıfta bulunduğu "yazıya dökülmemiş" yasayı varlıkla ve ölümle ilişki olarak görür:

> Antigone, yüksek tanrılar (Zeus) ve ikincil tanrıların ötesinde hüküm süren her ne ise onun alanından kendisine biçilen yazgının gerektirdiği şeye sahip çıkar. (...) Ancak bu ne ölüme işaret eder ne de ağabeyiyle kan bağına. Antigone'yi belirleyen şey, kanın önceliğinin ve ölünün önplana çıkmasına ilk zemini ve zorunluluğu kazandıran şeydir. Olan, yani Antigone –aynı zamanda da ozan– geride bir isim bırakmaksızın çekilip gider. Ölüm ile insan, insan ile somutlaşmış yaşam (kan) her durumda birbirine aittir. "Ölüm" ile "kan" her durumda insan varlığının farklı ve uç bölgelerini isimlendirir.

Martin Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister,"* çev. William McNeill ve Julia Davis, Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 117.

da vardır – örneğin bölüm ya da aile toplantıları. Edim olarak sözün ailede ya da genelde dolaşıma girdiği akrabalıkta taşıdığı özel güç, yasa (*nomos*) olarak uygulamaya konur. Ama bu uygulama, yasayı güzergâhından sapma riskine sokan bir yineleme –kuralsız, zamansal bir yankılanma– olmaksızın gerçekleşemez.

Eğer Antigone figürü aracılığıyla psikanalize geri dönersek, bu oyun ve bu karaktere dair değerlendirmemiz, psikanalizin geleceği konusunda, bu analiz biçiminin öngörülemeyecek bağlamlarda sahiplenilmesiyle ortaya çıkacak nasıl bir sapma ihtimaline işaret eder? Psikanaliz Sophokles gibi ifadelerin kuralsız tarihinin izini sürer ve bu yolculuk boyunca kendi yasamsı beyanlarını sunar. Psikanaliz laneti, tam olarak anlatı formuna bürünemeyen psişik bir tarihe sahip sözün bariz öngörü gücünü yorumlamanın bir yolu olabilir. Tersinmez bir tarih taşıyan şifreli bir sözdür bu ve söz konusu tarih, tam da tersinmezliği ve sözlerde sürdüğü gizemli ahiret hayatı nedeniyle kökeni ve sınırı tam olarak belirlenemeyecek bir güce sahiptir.

Antigone oyununun kendi tarihöncesini öncelemesi, *Oeidipus Kolonos'ta*'dan yıllar önce yazılmış olması, lanetin nasıl da belirsiz bir zamansallıkta işlediğine işaret eder. Olaylardan önce dile getirilen lanetin gücü ancak geçmişte yol açtıklarına bakılarak anlaşılabilir; sanki dile getirilişi paradoksal olarak lanetin tarihöncesi ile hep ve her zaman doğru olacak olanın zorunluluğunu başlatıyormuşcasına, lanetin gücü dile getirilişini önceler.

Peki bir lanet ne ölçüde kaçınılmazdır? Laneti bozmanın bir yolu var mıdır? Ya da lanetin kırılganlığını açığa çıkarmanın ve bundan istifade etmenin bir yolu var mıdır? Halihazırda laneti söze döken ya da kendini sözün tarihsel etkenliğinin ortasında bulan kişi, önceki bir kaynaktan alınmış sözleri bir vantrilog gibi aktarıyor değildir. Sözler

yinelenir ve güçleri pekişir. Bu yineleme ediminde bulunan fail laneti bilir, ama aktarımına katıldığı anı yanlış saptar.

Bu lanet fikri anlayışı konuşan özne tarafından kesin, ama önceden kestirilemez biçimlerde aktarılan bir sembolik söylem tasarımı çerçevesinde ne ölçüde işleyebilir? Ve sembolik, akrabalığın "yapısal" zorunluluğunu yineleyip durmakla, akrabalığın lanetini aktarmış ya da yerine getirmiş olmaz mı? Başka bir deyişle, yapısalcı yasa akrabalık üzerindeki lanet hakkında bilgi mi verir, yoksa bu lanetin taşıyıcısı mı olur? Yapısalcı akrabalık –cinsel normatiflik, toplumsallık ve yasanın statüsü meselesine yaklaşmaya çalışan haliyle– çağdaş eleştirel kuramın üzerindeki lanet midir? Dahası, eğer bu miras tarafından ele geçirilmişsek, bu laneti sapmış bir biçimde aktarmak, koşullarının tekrarlanıp yeniden tesis edilişinde kırılganlığını ve çatlaklarını açığa çıkarmak mümkün müdür? Yasanın yeniden tesisinde ortaya çıkan bu yasadan kopuş, yapısalcı bütünselliği aşan müstakbel bir akrabalığı, akrabalıkta post-yapısalcılığı oluşturmanın koşulu mudur?[5]

---

[5] Antropoloji alanında son dönemde akrabalık sorununun değerlendirilmesi bakımından yapısalcı paradigmaların sınırlılığını ortaya koyan birçok önemli eser yazıldı, örneğin: Marilyn Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York: Routledge, 1992. *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*'te (ed. Jane Fishburne Collier ve Sylvia Junko Yanagisako, Stanford: Stanford University Press, 1987), kitabı editörler toplumsal eylemi görmezden gelme pahasına yalnızca sembolik ilişkilere odaklanan bir akrabalık görüşüne karşı çeşitli savlar sunar. Hem işlevselci hem de saf yapısalcı açıklamalara karşı akrabalık ilişkilerinin karmaşık toplumsal koşullarını ayrıntılarıyla ele almaya çalışan bakış açılarını John Comaroff, Rayna Rapp, Marilyn Strathern ve Maurice Bloch'un bu kitaptaki makalelerinde bulabilirsiniz. Ayrıca bkz. Slyvia Junko Yanagisako, "The Analysis of Kinship Change," *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stan-

Psikanalitik kuramın Antigone temelinde gözden geçirilmesi, ensest tabusunun biyolojik yeniden üretime ve ailenin heteroseksüelliğine dayalı akrabalığı meşrulaştırıp normalleştirdiği varsayımına şüp-

---

ford: Stanford University Press, 1985. Yanagisako burada hem yapısalcı hem de işlevselci açıklamaları akrabalık ilişkilerine dair dinamik bir anlayış sunamadıkları gerekçesiyle kusurlu bulur. David Schneider *A Critique of the Study of Kinship*'te Fortes, Leach ve Lévi-Strauss'un geliştirdiği kuramsal akrabalık modellerinin etnografik kavrayışa kuramsal sınırlar dayattığını, kuramsal norma yaklaşamamış toplumları açıklamakta başarısız olduğunu ve bu düşünürlerin biyolojik üreme ilişkilerini akrabalık incelemelerinin hareket noktası olarak almama iddialarına karşın bu varsayımı çalışmalarının temel önermesi haline getirdiklerini gösterir (bkz. s. 3-9, 133-177). Özellikle Pierre Clastres'nin Fransa'da büyük gürültü koparan, kısmen Marshall Sahlins'in çalışmasına dayanan incelemesinde toplumsal alanın akrabalığın işleyişlerine indirgenemeyeceğini öne sürer ve akrabalık kurallarının bir toplumsal düzen için kavranabilirlik ilkelerini sağlayan şeyler olarak ele alınmaması konusunda uyarıda bulunur. Örneğin iktidar ilişkilerini değiş tokuş ilişkilerine indirgemenin imkânsız olduğunu söyler: "İktidar (...) toplumun temel yapısal düzeyleriyle (...) ilişkilidir: Yani iletişim evreninin tam kalbinde yer alır" (37). Clastres, *Society Against the State*'te (çev. Robert Hurley, New York: Zone, 1987, s. 27-49), "kadın değiş tokuşunu" iktidar ilişkileri çerçevesinde yeniden konumlandırmayı savunur. "Marxists And Their Anthropology"de de akrabalık ve devlet konusunda Maurice Godelier'ye yakıcı bir eleştiri yöneltir. Clastres, akrabalığın başlıca işlevinin ensest tabusunu tesis etmek ya da üreme ilişkilerine örnek oluşturmak değil, akrabanın "adını" aktarıp yeniden üretmek olduğunu öne sürer ve şöyle der: "Akrabalığa nakşolmuş adlandırma işlevi, ilkel toplumun bütün sosyopolitik varlığını belirler. Akrabalık ile toplum arasındaki bağ buraya konumlandırılmıştır." Bkz. Pierre Clastres, *Archaeology of Violence*, çev. Jeanine Herman, New York: Semiotext(e), 1994, s. 134.

Akrabalığın somut bir uygulama addedildiği bir yaklaşım için bkz. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 34-45.

heyle bakılmasını sağlayabilir. Psikanaliz normalleşmenin düzenleyici normlarla nizama sokulamayan şeyler tarafından sürekli bozulup engellendiğini sık sık vurgulasa da ensest tabusunu temel alan yeni akrabalık biçimlerinin nasıl ortaya çıkabildiği, çıktığı sorusuna yönelmez pek. İnsanın yakın aile üyelerini kendine sevgili ve eş olarak seçemeyeceği –ya da seçmemesi gerektiği– kabulünden, mümkün *olan* akrabalık bağlarının şu ya da bu özel biçime büründüğü sonucu çıkmaz.

Ensest tabusu ihlalini içinde barındırıyorsa, ensesti basitçe yasaklıyor değildir, daha ziyade ensesti toplumsal çözülmenin zorunlu hayaleti olarak ayakta tutup besliyordur – toplumsal bağların ortaya çıkması için elzem bir hayalettir bu. Dolayısıyla *Antigone*'deki ensest yasağı, yalnızca iktidarın negatif ya da yoksun bırakıcı bir işleyişi olarak değil, tam da menettiği suçu –yerinden etmek suretiyle– yaygınlaştırarak işleyen bir yasak olarak bu yasağın kendisinin yeniden düşünülmesini gerektirir. Tabu ve tabunun ensesti tehditkâr bir şey olarak sunuşu, kendi en belirgin imkânı olarak ensesti içinde barındıran akrabalık hatlarını belirler ve böylece "sapmışlığı" normun tam merkezine yerleştirir. Aslında benim sorum şu: Acaba bu, meşru ve gayri meşru akrabalık ilişkilerini düzenleyen normların daha radikal bir şekilde yeniden çizilmesine olanak tanıyacak, toplumsal olarak varlığını sürdürebilecek bir akrabalık sapmasının da temeli olabilir mi?

Antigone "kardeş" derken "baba" mı demek ister? Ölen akrabasının yasını tutma hakkına sahip çıkar, ama acaba başka kaç akrabasının yasını tutmuştur? Ailesinden kaç kişinin öldüğü düşünülürse, anne, baba, reddettiği kız kardeşi ve diğer erkek kardeşi tekrar dünyaya gelmesi imkânsız ağabeyin yerinde bir araya gelmiş olabilir mi? Antigone'nin eylemine yönelik ne tür bir psikanaliz yaklaşımı nesne düzeyindeki belirlenime ilişkin değerlendirmeyi daha baştan engeller? Ak-

rabalık teriminin kullanım yeri konusunda doğan bu ikirciklik kesinlikle post-Oeidipal bir ikilemin işaretidir; akrabalık konumları kolayca birbirlerinin yerine geçme eğilimindedir, Antigone erkek kardeştir, erkek kardeş babadır, ister ölü ister diri olsunlar psişik ve dilsel olarak durum budur; bu özdeşleşme kaymaları içerisinde yaşayan herkesin yazgısı belirsizdir, ölümle yaşayacak, yaşamla öleceklerdir.

Psikanalizmin dünyasında kalınarak basitçe Antigone'nin yasadan *sapmayı* temsil ettiği söylenebilir ve yasanın saptırılmayı gerektirdiği, dolayısıyla diyalektik anlamda yasanın sapkın olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ama sapmanın yasa için yapısal bir zorunluluk olduğunu ortaya koymak, yasa ile sapma arasında –bu ikisinin birbirlerini gerektirdikleri ve bu nedenle birbirleri olmaksızın birer hiç oldukları– durağan bir ilişki varsaymak demektir. Bu negatif diyalektik formu, yasanın *yatırımım* sapkınlığa yaptığı ve göründüğü gibi olmadığı konusunda ikna edicidir. Fakat başka toplumsal yaşam formlarını olanaklı kılmaya yardımcı olmaz – yasağın kazara ürettiği, değişmez bir toplumsal cinsellik düzenlemesinin zorunlu olarak yasaklayıcı yasaya bağlı olduğu vargısını sarsan olanaklardır bunlar. Yasanın dilinde sapkın ya da olanaksız olan açığa çıkar ve iddiasını tam da kendisinin dışlanmasına ya da marazi sayılmasına dayanan meşru akrabalık alanında ortaya koyarsa ne olur?[6]

---

[6] Burada sapkının özerk kalan bir şey olarak normun içinde yer aldığını öne sürmüyorum, ama diyalektik olarak normun kendisine asimile olduğunu da öne sürmüyorum. Bunun, bir meşruluk iddiasına vurulmuş egemenlik kilidini korumanın olanaksızlığını gösterdiği düşünülebilir; çünkü iddianın meşrulaştırılmış telaffuz alanının dışında yinelenmesi, meşru alanın bu iddianın etkinliğinin kaynağı olmadığını gösterir. Burada Homi Bhabha'nın hem söz edimi kuramına hem de Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde geliştirdiği söylem anlayışına dair çalışmasının tamamına yayılmış olan kayda

Slavoj Žižek *Enjoy Your Symptom!*'da[7] sunduğu kısa Antigone açıklamasında, Antigone'nin Kreon'a "hayır!" demesinin dişil ve yıkıcı bir eylem olduğunu ve olumsuzlayıcılığı nedeniyle Antigone'nin ölümüne yol açtığını öne sürer. Žižek'e göre eril eylemin, yeni bir düzen kuran eylemin daha olumlu olduğu açıktır (46). Antigone egemene "hayır" diyerek kendini toplumun dışına çıkarır, bu sürgünde hayatta kalabilecek nitelikte de değildir. Fakat görünüşe bakılırsa eril tadil ve inşa, dişil olumsuzlamanın neden olduğu "travmatik kopuşu" örtbas etmeye yönelik bir girişimdir. Burada Antigone'nin bir kez daha (sorunsuzca) dişil konuma yükseltildiği görülür; *polis*'e yönelik temel olumsuzlamanın, *polis*'in –sonraki uygulamalarca örtbas edilmeye çalışılan– travmatik çözülme alanının kurucusu olduğu düşünülür. Peki Antigone basitçe "hayır" mı der? Konuşmasının bilmecemsi olumsuzlamalarla dolu olduğu kesindir, ama aynı zamanda Kreon'un çetin iradesine de yakındır ve olumsuzlamasıyla rakip bir özerklik çerçevesi çizer. Žižek daha sonra Antigone'nin Kreon'a uslamlamalarla değil, ağabeyinin isminden ibaret bir totolojiyle karşı durduğunu gösterecektir: "Antigone'nin Polyneikes'in gömülme hakkı konusunda ısrar ederken dayandığı yasa 'saf' göstergenin yasasıdır. (...) Kimliğimizi sabitleyen ismin Yasasıdır bu" (91-92). Ama Antigone ağabeyini ismiyle mi, yoksa ona öncelik sağlamaya çalışırken, aslında ve ilke olarak yerine başkası konabilecek bir akrabalık terimiyle mi anar? Ağabeyinin tek bir ismi olabilecek midir?

Günümüzde yasanın teksesli işleyişlerini bozmak üzere yasanın diline katılan ses nasıldır peki? Karma aileleri "anne" dediğinde kendisine birden fazla kişinin cevap vermesini bekleyen bir çocuğu düşüne-

---

değer yeni bakış açısına çok şey borçluyum.

[7] Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, New York: Routledge, 1992.

lim. Ya da evlat edinilmiş bir çocuk "baba" dediğinde, hiç tanımadığı, çekilip gitmiş hayali de zihninde onun yerini alan kişiyi de kastediyor olabilir. Ayrıca ikisini aynı anda ya da sırayla kastediyor olabilir veya ikisi her zaman birbirinden iyice ayrışmış olmayabilir. Peki, üvey erkek kardeşinden hoşlanan bir genç kız nasıl bir akrabalık ikilemine düşer? Bir erkek olmaksızın çocuk edinmiş bir bekâr anne için doldurulmamış hayali bir "konum" ya da "yer" olarak yine de bir baba mevcut mudur, yoksa böyle bir "konum" ya da "yer" yok mudur? Baba yerinde mi değildir, yoksa bu çocuk için baba, böyle bir konum ve bu konumun sahibi hiç mevcut değildir midir? Yerine getirilmemiş normu varsayan bir kayıp mıdır bu, yoksa esas kaybı kendi koşullarını dile getirebileceği bir dile sahip olmaması olan başka bir temel bağlılık konfigürasyonu mudur? Peki ebeveyn olarak iki erkek ya da iki kadın söz konusu olduğunda, bunların sahnedeki psişik konumlarını toplumsal cinsiyet rollerindeki temel bölünmenin düzenlediğini, böylece de aynı cinsten ebeveynlerin ampirik olumsallıklarının yine de içine girdikleri toplum-öncesi psişik Anne ve Baba konumları tarafından normalleştirildiğini mi varsayacağız? Bu gibi durumlarda, akrabalığın büründüğü toplumsal biçimlere bakılmaksızın her psikenin kabul etmesi gereken sembolik Anne ve Baba konumlarının bulunduğu konusunda ısrar etmenin bir anlamı var mıdır? Yoksa bu, psişik düzeyde heteroseksüel ebeveynlik düzenlemesini –tüm toplumsal cinsiyet çeşitlerini uzlaştırabilecek şekilde– olağan hale getirmek midir? Görünüşe bakılırsa psişik ya da sembolik ile toplumsal arasındaki ayrım, toplumsal alanın bu şekilde ele geçirilip normalleştirilmesine vesile olmaktadır.

Bütün bunları, Lévi-Strausscu akrabalık analizini kendi yapısalcı ve postyapısalcı psikanaliz versiyonuna ve temel cinsel farklılığı ku-

ramlaştırmasına dayanarak edinen esaslı bir feminist kuram mirasını arkama alarak söylüyorum elbette. Akrabalık ilişkilerinde cinsel alışverişi yasaklamak ya da daha doğrusu akrabalık ilişkilerini tam da bu yasaklar üzerine kurmak ensest tabusunun işlevlerinden biridir kuşkusuz. Fakat soru şudur: Ensest tabusuna belli akrabalık biçimlerini yegâne kavranabilir ve yaşanabilir akrabalık biçimleri olarak *saptama* görevi de yüklenmiş midir? Öyle ki, örneğin son aylarda Paris'te psikanalistlerin muhafazakârlar tarafından eşcinsel evliliğe teşvik addedilen "birleşme anlaşmaları" tasarısı karşısında bu geleneğin psikanalizdeki mirasına başvurduğunu duyuyoruz. Önerilen anlaşmalara eşcinsellerin evlat edinme hakları dahil edilmemiş olsa da öneriye karşı olanlar böylesi anlaşmaların bu sonuca varmasından korkuyor ve eşcinsel bir ailede büyüyen çocuğun içsel bir psikoz tehdidi altında kalacağını öne sürüyorlar – sanki zorunlu olarak "Anne" ve zorunlu olarak "Baba" diye adlandırılan ve sembolik düzeyde kurulmuş yapılar, Gerçek tarafından büyük bir iştahla yutuluş karşısında zorunlu birer psişik destekmiş gibi. Keza Jacques-Alain Miller da eşcinsel ilişkilerin tanınıp kabul görmeyi hak etmesine karşın evlilik için gerekli vasıflara sahip olmadığını, çünkü dişinin varlığından yoksun olan iki erkeğin ilişkiye sadakat getiremeyeceğini iddia eder (evliliğin heteroseksüel sadakat üzerindeki bağlayıcı gücünü ortaya koyan esaslı delillere bakılırsa müthiş bir iddia!). Otizmin köklerini "baba boşluğu" ya da "yokluğu"nda arayan diğer Lacan uygulamaları da benzer şekilde, lezbiyen ebeveynlerin çocukları için psikotik sonuçlar öngörürler.

Bu görüşler genel olarak alternatif akrabalık düzenlemelerinin psişik yapıları yine trajediye –sürekli çocuğun trajedisi ve çocuk açısından trajedi olarak görülen bir trajediye– yol açacak şekilde değiştirmeye çalıştığını savunur. Eşcinsel evliliğin siyasi değeri konusunda niha-

yetinde ne düşünülürse düşünülsün –ben, başka yerlerde özetlediğim siyasi nedenlerden ötürü bu konuya şüpheyle yaklaşıyorum–[8] eşcinsel evliliğin meşruluğuna ilişkin kamusal tartışma, bağımsız gerekçelerle karşı durulması gereken birtakım homofobik söylemlere vesile oluyor. Ensestin yarattığı dehşetin, bazılarında uyandırdığı ahlaki tiksintinin, lezbiyen ve eşcinsel cinselliği karşısında duyulan dehşet ve tiksintiden o kadar da uzak olmadığına ve bunun gönüllü bekâr ebeveynlik, eşcinsel ebeveynlik ya da ikiden fazla yetişkinin dahil olduğu ebeveynlik düzenlemelerinin (bunlar ABD'nin birçok eyaletinde bir çocuğun birinin vesayetinden alınması talebini desteklemekte delil olarak kullanılabilen durumlardır) yoğun ahlaki kınamalara maruz kalmasıyla ilgisiz olmadığına dikkatinizi çekmek isterim. Oeidipal buyruğun normatif aileyi üretmekte başarısız olduğu bu çeşitli düzenlemelerin hepsi, en temelde ensestle bağdaştırılan ahlakileştirilmiş cinsel dehşetin düzdeğişmecesi olma riskini altındadır.

Semboliğin değişmez kabulüne –istikrarlı akrabalık normlarının, kültürün kavranabilirliği hakkındaki değişmez fikrimizi ayakta tuttuğu kabulüne– Lacancı söylemin dışında da rastlanabilir elbette. Popüler kültürde bu kabule, heteroseksüel normun göbeğindeki sapmışlığı teşhir etme tehdidi savuran bir toplumsal hareketin yasal taleplerine engel olmaya çalışan psikiyatri "uzmanları" ve siyasiler tarafından başvuruluyor. Lacan'ın yolundan gidilerek, annenin sembolik konumunun birden fazla kişi tarafından doldurulabileceğini, asla bir bireyle özdeşleştirilmediğini ya da özdeşleştirilebilir olmadığını ve bu konumu sembolik kılan şeyin de bu olduğunu öne sürmek mümkündür

[8] Bkz. Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek, *Universality, Hegemony, Contingency*, Londra: Verso, 2000, içerisindeki "Competing Universalities" başlıklı yazım.

pekâlâ. Ama neden sembolik konum tektir de bunu dolduranlar birden fazladır? Ya da anne ve baba konumlarının gerekli olduğunu savunan liberal tavrı düşünün, ama bir dakika, şu ya da bu cinsten herhangi biri bu konumları doldurabilir. Bu yapıyı savunanlar yapının tamamen biçimsel olduğunu söylerler, ama biçimselliğinin yapıyı nasıl da eleştirel itirazlara karşı güvence altına aldığına dikkat edin. Doldurduğu biçimi krize sokan biri hakkında ne düşünmeliyiz? Biçim ile bu biçimi dolduran kişi arasındaki ilişki keyfi olsa bile bu ilişki yine de belli bir yapı taşır ve yapı akrabalık için getirilecek radikal ve yeni her formülasyonu peşinen evcilleştirme işlevi görür.[9]

Fakat Antigone figürü bu yapıya meydan okuyan bir okumayı da zorunlu kılabilir pekâlâ; çünkü Antigone sembolik yasaya riayet etmez ve yasanın nihayetinde eski haline gelebileceğine dair bir işaret vermez. Akrabalık normlarıyla sarmalanmış olsa da aynı zamanda bu normların dışındadır. Şu gerçek, işlediği suçu daha da karmaşıklaştı-

---

[9] Ensest tabusunun her zaman normatif aile üretmediğini öne sürmek buradaki stratejilerimizden biriydi, fakat ensest tabusunun ürettiği normatif ailenin de her zaman göründüğü gibi olmadığını anlamak muhtemelen daha önemlidir. Örneğin Linda Alcoff ve diğerlerinin sunduğu, heteroseksüel normatif ailelerdeki heteroseksüel ensestin, heteroseksüel normatiflikteki ataerkil ayrıcalığın feshi değil bir uzantısı olduğunu ortaya koyan çözümleme önemlidir. Yasaklama tamamıyla ya da yalnızca yoksun bırakıcı değildir; çünkü yasaklama, yasakladığı suçun hayaletini gerektirir *ve üretir*. Alcoff'a göre yasak, ilginç bir Foucaultcu hamleyle, ensest uygulamasını koruyup teşvik eden örtüyü sunar. Ama burada, amacının diyalektik olarak tersine çevrilişinde, ensest tabusunun üretkenliğini incelemek için herhangi bir neden var mıdır? Bkz. Linda Alcoff, "Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?" SIGNS 18, sayı 2 (Kış 1993): 260-291. Ayrıca ensestin suç haline getirilişine dair ilginç ve cesur bir tartışma için bkz. Vikki Bell, *Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law*, Londra: Routledge, 1993.

rır: Geldiği ve aktardığı akrabalık çizgisi, Antigone'nin varlığının koşulu olan bariz ensest edim nedeniyle karmaşıklaşmış bir baba konumundan türemiştir; bu konum onun ağabeyini babası kılar, Antigone'nin dilsel olarak "anne" *hariç* bütün akrabalık konumlarını –akrabalık ve cinsiyet tutarlılığı pahasına– doldurduğu bir anlatıyı başlatır.

Antigone eşcinsel bir kahraman olmamasına karşın halen yorumlanmayı bekleyen belli bir heteroseksüel ölümcüllüğü simgeler. Bazıları Antigone'nin trajik yazgısının, kültüre kavranabilirlik bahşeden akrabalık çizgilerini ihlâl eden herkesin yazgısı olacağı sonucuna varabilir, ama Antigone'nin durumu aslında karşıt bir eleştirel müdahaleye olanak tanır: Eyleminin, normatif anlamıyla heteroseksüellik için ölümcül olan yanı nedir? Ve bu ölümcüllüğün ele alınması, başka hangi cinselliği düzenleme yollarını ortaya koyabilir?

Marksist analizden ve Engels'in ailenin kökenine dair ünlü çalışmasından etkilenmiş kültürel antropoloji okullarını takip eden bir feminist antropologlar okulu Lévi-Strausscu modelden ayrılmıştır; bu eleştirinin muhtemelen en güçlü temsilcileri: Gayle Rubin,[10] Sylvia Yanagisako, Jane Colier, Michelle Rosaldo[11] ve David Schneider'dir.[12] Fa-

---

[10] Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of the Sex," *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, New York: Monthly Review Press, 1975.

[11] Bkz. *Gender and Kinship*, ed. Collier ve Yanagisako. Akrabalığa getirilen toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımlara dair, eleştirellikten yoksun evlilik önkabulünün akrabalığa antropolojik yaklaşımı sağlamlaştırdığını gösteren harika bir eleştiri için bkz. John Borneman, "Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse," *American Ethnologist* 23, sayı 2 (1996): 215-238.

[12] David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship; American Kinship*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

kat yapısalcı açıklamanın eleştirisi, akrabalığın sonu demek değildir. Akrabalık tamamıyla toplumsal işleyişler çıkarsanabilecek, hiçbir kültürlerarası yapısal özellik taşımayan, toplumdan topluma değişebilir bir düzenlemeler takımı olarak görüldüğünde, maddi yaşamın yeniden üretilmesini organize eden, doğum ve ölümün ritüelleştirilmesini kapsayabilen hem kalıcı hem de ihlal edilebilir mahrem ittifak bağları sağlayan, onaylama ve tabu aracılığıyla cinselliği düzenleyen belli sayıda toplumsal düzenlemeyi ifade eder. 1970'lerde sosyalist feministler, normatif heteroseksüel, tekeşli aile yapısının doğada hiçbir temelinin olmadığını –buna, dilde de benzer bir temele sahip olmadığını ekleyebiliriz artık– göstermek için sağlam bir toplumsal akrabalık analizinden faydalanmaya çalıştılar. Aile yapısını yenilemeye ya da ortadan kaldırmaya yönelik birçok ütopik proje feminist hareketin önemli öğeleri haline gelmiş ve –eşcinsel evliliğin desteklenmesine karşın– bir dereceye kadar günümüzdeki eşcinsel hareketlerde de varlığını korumuştur.

Örneğin Carol Stack'ın *All Our Kin* [Tüm Akrabalarımız] adlı kitabını ele alalım; Stack burada yönetimin babasız ailelere işlevini yerine getiremiyor damgası vurma çabalarına karşın kentlerdeki siyahlar arasında görülen, çocukları yetiştirmek ve yaşamın maddi koşullarını yeniden üretmek için hep beraber çalışan anneler, büyükanneler, teyzeler, kız kardeşler ve arkadaşlar tarafından oluşturulan akrabalık düzenlemelerinin son derece işlevsel olduğunu ve Anglo-Amerikan aile normalliği standardına göre bakılacak olursa bunların çok yanlış tanımlanacağını gösterir.[13] Afro-Amerikan akrabalığı meşrulaştırma mücadelesinin geçmişi kölelik dönemine kadar uzanır elbette. Orlando

[13] Carol Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, New York: Harper and Row, 1974.

Patterson'ın *Slavery and Social Death* [Kölelik ve Toplumsal Ölüm] adlı kitabı, Afrikalı-Amerikalılar açısından köleliğin ortadan kaldırdığı kurumlardan birinin de akrabalık olduğu tespitini getirir.[14] Efendi muhakkak köle ailelerine sahip olurdu, ailenin kadınlarına tecavüz edip zor kullanabilen, erkeklerini de kadınsılaştıran bir aile reisiydi; köle ailelerindeki kadınlar erkekleri tarafından korunamazlardı, erkekler kadın ve çocukların korunup yönetilmesi rolünü yerine getirebilecek durumda değillerdi. Patterson bazen sanki başlıca akrabalık ihlali köle ailelerinde babanın kadınlar ve çocuklar üzerindeki haklarını tamamen kaybetmesiymiş gibi bir izlenim yaratsa da köleliğin –kölelerin yaşayan ölü muamelesi görmesine yol açan– bu yönünü tanımlamak üzere "toplumsal ölüm" dediği önemli kavramı sunar bize.

"Toplumsal ölüm" Patterson'ın, yaşayan bütün insanların sahip olduğu varsayılan tüm haklardan tamamen mahrum bırakılmış bir canlının durumu için kullandığı terimdir. Patterson'ın görüşünde sorgulanmaksızın kalan şey –bence, aile siyasetine dair yeni görüşlerinde de su yüzüne çıkar bu– köleliğin köle erkekleri aile içerisindeki "doğal" addedilen reislik konumundan mahrum bırakılmasına yönelik itirazıdır. Aslında Hegel'den faydalanma tarzı da bu tespiti destekler. Angela Davis ise yıllar önce *The Black Scholar*'da [Siyah Âlim], siyah kadınların hem kölelik kurumunda hem de sonrasında tecavüze karşı savunmasız olduklarını vurgulayarak ailenin cinselleştirilmiş ırkçı şiddete karşı yeterli bir koruma sağlamadığını öne sürerek Patterson'ınkinden

[14] Orlando Patterson kölelikteki insandışılaştırmaya dair tartışmasında Hegel'den çok ilginç bir şekilde faydalanıyor. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, s. 97-101. Patterson'ın Antigone'a dair aydınlatıcı tartışması için bkz. *Freedom, Volume I: Freedom in the Making of Western Culture*, New York: Basic Books, 1991, s. 106-132.

kökten farklı bir tespit getirmişti.[15] Dahası, Lévi-Strauss'un çalışmalarında, klan dediği akraba grupları hakkında yürüttüğü tartışmalardan, ırk ve tarihi konu alan –bir "ırkın" yeniden üretimini yöneten yasaların ulusun yeniden üretiminden koparılamaz hale geldiğini ortaya koyan– sonraki yazılarına doğru örtük bir kayma olduğu da görülebilir. Lévi-Strauss bu geç tarihli yazılarında, kültürlerin tam da yeniden üretilmelerini garanti altına alan kurallar sayesinde bir iç tutarlılık göstermediğini söyler; ırk karışımı yasağını ele almasa da, bu kendisinden türeyen kültürlere dair betimlemesinde zaten varsayılmış gibidir.[16]

Antropolojideki akrabalık eleştirisi, geçtiğimiz yüzyıl boyunca, akrabalık çalışmaları için bir önkabul işlevi gören kan-soyları kurmacasına odaklanmıştı. Ama yine de akrabalık çalışmalarının ilgi çekici ya da meşru bir antropoloji alanı olmaktan çıkması, akrabalığın büsbütün bir kenara bırakılmasını gerektirmez. Kath Weston akrabalığın temeli olarak kan bağı yerine uylaşımsal bağlılığı getirdiği *Families We Choose* [Seçtiğimiz Aileler] adlı kitabında buna açıklık kazandırır.[17] Yeni akrabalık karşımıza başka biçimlerde, rızadan çok toplumsal ihtiyaç organizasyonunun önplana geçtiği biçimlerde de çıkabilir: New York'taki Eşcinsel Erkekler Sağlık Kliniğinin HIV ve AIDS bakımı için kurduğu dostluk sistemi gibi bir sistem de yine akrabalık olarak nitelenebilir; fakat bu ilişkilerin akrabalık statüsünün hukuk ve tıp kurumlarınca

---

[15] Angela Davis, "Rape, Racism and the Myth of Black Rapist," *Women, Race and Class*'ta, New York: Random House, 1981, tekrar yayımlanmıştır, s. 172-201.

[16] Claude Lévi-Strauss, *Race et Historie*, Paris: Denoël, 1987; *Structural Anthropology*, cilt 2, çev. Monique Layton, New York: Basic Boks, 1974, s. 323-362.

[17] Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New York: Columbia University Press, 1991.

tanınması için –bu insanlara örneğin birbirlerinin tıbbi sorumluluğunu taşıma, hatta ölen kişiyi teslim alma ve gömme izni tanınmadığı da belirtilerek– büyük bir mücadele veriliyor.

Çeşitli akrabalık biçimlerinin meşruiyetini artırmaya çalışan ve aslında akrabalığın aileye indirgenmesini reddeden bu radikal akrabalık yaklaşımı, 1960'lardaki "cinsel devrim"in ardından bazı feministlerce eleştirilmiştir ve kanımca bu eleştiriler, şu anda radikal cinsellik siyasetiyle gerilim halinde olan kuramsal bir muhafazakârlık üretmiştir. Yeni Lacancı biçimcilik ile Michael Warner ve arkadaşlarının radikal eşcinsel siyaseti arasında verimli bir işbirliği sağlamanın zor olmasının nedeni de budur örneğin. Lacancı biçimcilikler, cinsel alışverişi yasaklayan ve düzenleyen kurallara –ki bunları ihlal ettiğimizde yine sil baştan bunlar tarafından düzene sokulmaktan başka bir şey geçmez elimize– dayanan temel cinsel farklılık fikirleri konusunda ısrar eder. Radikal eşcinsel siyaseti ise sürdürülebilir eşcinsel birliktelik biçimlerini gayri meşru, hatta olanaksız ve sürdürülemez addeden cinsel tutuculuğu sorgular. Uç noktasından bakıldığında, radikal cinsellik siyaseti psikanalize ya da daha doğrusu psikanalizin örtük normatifliğine sırt çevirir. Yeni-biçimciler ise eşcinsellik çalışmalarına "trajik bir şekilde" ütopik girişimler gözüyle bakıp sırt çeviriyor.

1970'lerin başında tekeşliliği ve aile yapısını reddeden radikal sosyalistlerin 70'lerin sonlarında psikanaliz kliniklerini doldurup kendilerini acılar içerisinde analistin kanepesine atışlarına dair hikâyeler dinlemiştim. Bana öyle gelmişti ki, psikanalize, özellikle de Lacancı kurama dönüşün ardında yatan neden, bu sosyalistlerden bazılarının psişik olarak hayatta kalmak için gerekli olan cinsel pratikler üzerinde bazı sınırlamalar olduğunu ve yasakları ortadan kaldırmaya yönelik ütopik çabanın genellikle dayanılmaz psişik acı sahneleriyle son bulduğunu

anlamış olmasıydı kısmen. Sonuçta Lacan'a dönülmesi, cinsel düzenleme meselelerine ilişkin büyük ölçüde kurucu ve esnek bir toplumsal yasa açıklamasından uzaklaşılıp, Juliet Mitchell'ın geçmişte "ezeli yasa" dediği (artık böyle demiyor) toplum-öncesi bir yasayı, toplumsal biçimlerin çeşitliliğine sınırlar koyan ve en muhafazakâr halinde Oeidipal dramayı egzogamik, heteroseksüel bir sonuca bağlayan "Babanın yasası"nı öngören bir açıklamaya dönülmesiydi. Bu sınırlamanın toplumsal değişimin ötesinde, hatta bütün toplumsal değişimlerin koşulu ve sınırı olduğunun düşünülmesi, bu yaklaşımın neredeyse teolojik bir statü kazandığına işaret eder. Ama bu tavır genellikle, Oeidipal dramanın normatif bir sonucu olsa da sapma olmaksızın normun var olamayacağını, normun ancak sapma aracılığıyla kurulabileceğini iddia etmekte fazla acelecidir. Sapmanın norm için vazgeçilmez olduğunu ilan eden bu cömert tavrın hepimizi ikna etmesi beklenir. Gördüğüm kadarıyla sorun şudur: Sapma tam da burada, normun asli ve olumsuz yanı olarak gömülü kalmıştır, norm ile sapma arasındaki ilişki de durağanlığını korumakta, normun yeniden eklemlenişine olanak tanımamaktadır.

Dolayısıyla bu ışık altında, Oedipal dramayı sonuca bağlayan Antigone'nin bu drama için heteroseksüel bir kapanış sunamadığını ve bunun da Antigone'yi çıkış noktası edinen bir psikanaliz kuramının ne yöne gittiğine işaret edebileceğini belirtmek ilginç olabilir. Kuşkusuz Antigone başka bir cinsellik, heteroseksüellik *olmayan* bir cinsellik ortaya koymaz, ama Haemon'a göre hayatta kalmak için zorunlu olan şeyi, bir anne ve bir eş olmayı reddederek, sallantılı toplumsal cinsiyetiyle kamuda çalkantı yaratarak, gelin odası olarak ölüme kucak açarak ve mezarını "derin kazılmış yuvam" (*kataskaphes oikesis*) diye tanımlayarak heteroseksüelliğin yerleşikliğini sarsar. Eğer ölüme gider-

ken yöneldiği sevgi ağabeyine ve dolayısıyla muğlak bir şekilde babasına duyduğu sevgiyse, bu ancak ortadan kaldırılmasıyla doruk noktasına varabilecek bir sevgidir – bu da bir doruk noktası değildir. Gelin odası yaşamda reddedilip ölümde arandığı için metaforik bir anlam kazanır ve bir metafor olarak geleneksel anlamı kesinlikle geleneksel olmayan bir anlama dönüşür. Eğer mezar gelin odasıysa ve evliliğe tercih ediliyorsa, o zaman mezar tam da evliliğin yıkımını simgeler, "gelin odası" (*numpheion*) ise tam da kendi olanağının yadsınışını temsil eder. Söz nesnesini yok eder. Adlandırdığı kuruma gönderme yaparken bu kurumun yok edilişini yerine getirir. Antigone'nin kendi eylemleri üzerindeki egemenliğine şüphe düşüren dilsel çift anlamlılığın işleyişi değil midir bu?

Hegel Antigone'nin bilinçdışı edimde bulunmadığını iddia etse de Antigone'nin bilinçdışı izini farklı bir biçimde bırakan, aslında tam da gönderme yapma sancılarında okunabilir hale gelen bir bilinçdışıdır muhtemelen. Örneğin adlandırma pratiği görünüşteki amaçlarının ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. En değerli kardeşine öncelik veren bir yasa uyarınca eylemde bulunduğunu iddia ettiğinde ve bu tarifle "Polyneikes"i kasteder gibi gözüktüğünde, düşündüğünden fazlasını kasteder aslında; çünkü bu kardeş Oeidipus da olabilir Eteokles de – akrabalık terimleri düşünüldüğünde bu tarifin gönderim alanını tek bir kişiyle, Polyneikes'le sınırlı tutabilecek bir şey yoktur. Koro bir noktada ona birden fazla kardeşi olduğunu hatırlatmaya çalışır, ama Antigone bu akrabalık teriminin tekilliği ve yeniden üretilemezliği konusundaki ısrarını sürdürür. Sonuçta "kardeş" sözcüğünün yeniden üretilebilirliğini kısıtlamak, bunu yalnızca ve yalnızca Polyneikes'le bağlantılandırmak ister, ama bunu ancak tutarsızlık ve istikrarsızlık

sergileyerek yapabilir.[18] Terim Antigone'nin terimin kullanım alanından çıkarmak istediği diğer kişilere de gönderimde bulunmayı sürdürür ve Antigone akrabalık terimleri kümesini adcılığa indirgeyemez. Kendi dili beyan edilmiş arzusunu aşıp alteder, böylece de niyetinin ötesinde kalan bir şeyi, arzunun dilde maruz kaldığı özel yazgıya ait bir şeyi gözler önüne serer. Dolayısıyla Antigone ağabeyinin radikal tekilliğini, bir şeyi imleyebilmesi için tanımı gereği aktarılabilir ve tekrar üretilebilir olması gereken bir terimle yakalayamaz. Dil böylece Antigone'nin ağabeyine bağlamak istediği arzuyu dağıtır, deyim yerindeyse onu kontrol altına alamadığı bir tefriksizlikle lanetler.

Bu süreçte Antigone açıkça peşine düştüğü egemenliğin etkisini sağlayamaz, eylemi tamamen bilinçli değildir. Üzerinde etkili olan sözler, babasının, Oeidipus'un çocuklarını yaşanmaması gereken bir yaşama mahkûm eden sözleri harekete geçirir Antigone'yi. Yaşam ile ölüm arasındaki Antigone, oraya sürülmeden önce de mezarda yaşamaktadır zaten. Cezası suçundan önce gelir, suçu bu cezanın fiiliyata geçmesine vesile olur.

---

[18] Lacan gibi Derrida da Antigone'nin ağabeyiyle olan, Hegel'in daha önce gördüğümüz gibi arzu barındırmayan bir ilişki olarak tarif ettiği ilişkisinin tekilliğini kabul ediyor gibi görünüyor. Derrida *Glas*'ta *Antigone* oyununu okumasa da Hegel'deki Antigone figürünü okuyor ve bu okuma çerçevesi içerisinde Antigone'nin Hegel'in kendi sistematik düşünüşünün radikal dışını oluşturduğunu ve Hegel'in "sistem içine kabul edilemeyecek bir figüre olan hayranlık"ını (151) gözler önüne serdiğini gösteriyor. Ne Antigone figürü ne de oyununun *Tinin Fenomenolojisi* ya da *Hukuk Felsefesi*'nin çerçevesi içerisine yedirilebileceğini ve *Estetik*'te tuhaf bir şekilde "en muhteşem ve en doyurucu sanat eseri" diye övüldüğünü kabul etsem de, Antigone'nin Hegelci bakış açısı içerisindeki daimi okunamazlığını onun nihai ya da zorunlu okunamazlığının bir işareti olarak almanın hata olacağını düşünüyorum.

Ölüm ile yaşam arasındaki bu tuhaf var olma konumunu, tam da o tereddütlü sınırdan konuşma durumunu nasıl anlamalıyız? Eğer Antigone bir bakıma ölmüş, ama yine de konuşuyorsa hiçbir yeri olmayan, ama yine de söz içerisinde bir yere sahip olduğunu iddia eden biridir; kavranabilir içinde ortaya çıkan kavranamazdır, akrabalık içerisinde aslında hiç de konum olmayan bir konumdur.

Antigone akrabalığı, akrabalık terimlerinin aktarılabilirliğine başkaldıran bir dil aracılığıyla yakalamaya çalışsa da dili tutarlılığını kaybeder – ama buna bağlı olarak iddiası güç kaybetmez. Ensest tabusu engellenmesi gereken aşka, Oeidipus ile Iocasta arasındaki aşka peşinen engel olamamıştır, Antigone konusunda da bocalar. Lanetlenme Oeidipus'un eyleminden ve durumu kabulünden sonra gelir, ama Antigone için lanetlenme peşin bir engeldir, yaşayabileceği hayatı ve aşkı daha baştan olanaksız kılar.

Ensest tabusu ensest olmayan bir aşkı *bu anlamda* önceden engelleme işlevi üstlendiğinde ortaya çıkan şey engellenmiş bir aşk alanıdır, ontolojik olarak askıya alınmış halde önceden engellenmiş olmasına rağmen süregiden bir aşktır. Ortaya çıkan şey, yaşanabilirin ve aşk alanının dışında kalan yaşayışa ve sevmeye eşlik eden bir melankolidir – burada kurumsal yaptırım yokluğu dili daimi bir kaydırmaya zorlar; bu melankoli bir terimin nasıl geleneksel sınırlarının dışında imlemeye devam edebildiğini göstermekle kalmaz, bu alacakaranlık imleme biçiminin bir yaşamı, bu yaşamı kamusal olarak kurulmuş siyasi alandaki ontolojik kesinlik ve kalıcılıktan mahrum bırakarak nasıl bir darbe indirdiğini de ortaya koyar.

Bu normları kültürel kavranabilirlikle aynı alanı kaplayan normlar olarak kabul etmek, melankoliyi kültürel düzeyde üretmenin ve yeniden üretmenin aracı haline gelen bir doktrini kabul etmek demektir.

Ve bu melankoli dile getirilemezin –sessiz kalmasını sağlamaya yönelik terimleri ödünç alıp kullanarak kendisini duyulur kıldığı– yinelenen nahoşluğuyla altedilir kısmen.

Norma yaklaşmayan, ama normu bariz türetimlerle yansıtan ailelerin kötü kopyalar olduğunu mu söylüyoruz, yoksa normun idealliğinin, tam da örneğe dökülüşündeki karmaşıklık tarafından ortadan kaldırıldığını mı kabul ediyoruz? Çünkü meşruluğun esirgendiği ya da yeni meşruiyet koşulları talep eden ilişkiler ne ölüdür ne de canlı, insaninin sınırında insani olmayanı temsil eder bunlar. Mesele bu ilişkilerin saygı görememesi, açıkça kabul edilememe ve dolayısıyla yaslarının kamusal olarak tutulamamasıyla sınırlı değildir; yas tutma eylemi bakımından kısıtlamaya uğramış, kayıplarına meşruiyet bahşetme gücünden mahrum bırakılmış insanlar da söz konusudur. En azından bu oyunda Antigone'nin soyu onun suç işlemesinden önce lanetlenmiştir ve Antigone'nin uğradığı lanet, eylemlerine varlık kazandıran laneti tekrarlayıp kuvvetlendirir. İnsan, peşinen suçlu kabul edilmişken, eylemlerinin değişmez ve ölümcül bir şekilde suç barındırdığı peşinen kabul edilmişken nasıl yas tutabilir?

Antigone'nin yas tutmaya, açıkça, kamusal yas tutmaya, yas tutmak bir buyrukla –Polyneikes'in yasını tutmayı suç, buyruğun otoritesini sorgulayanları da suçlu sayan bir buyrukla– yasaklanmışken yas tutmaya çalıştığı unutulmamalı. Antigone için alenen yas tutmak da bir suçtur. Peki Antigone yalnızca üzerinde etkili olan, başka bir yerden gelmiş sözlerden ötürü mü suçludur, yoksa şimdi yasını tutma hakkına sahip olduğunu iddia ettiği akrabalık bağlarını yok etmeye ve yadsımaya da çalışmış mıdır? Ağabeyinin yasını tutar, ama bu yasta dile getirilmeden kalan şey babası için, hatta diğer kardeşi için tuttuğu yastır kısmen. Annesi neredeyse tamamen sözü edilmez olarak kalır,

açıkça reddettiği kız kardeşi İsmene için yas tuttuğuna dair herhangi bir işaret de yoktur. Bütün kardeşlerinin (Oeidipus, Polyneikes, Eteokles) Polyneikes'in teşhir edilen cesedinde –Antigone'nin örtbas etmeye çalıştığı bir teşhir, görmemeyi ya da görmemiş olmayı tercih edeceği bir çıplaklıktır bu– bir araya toplandığı söylenebilecek olsa da "kardeş" Antigone için tekil bir konum değildir. Buyruk cesedin öylece teşhir edilmesini ve yasının tutulmamasını emreder; Antigone buyruğu altetmeye çalışsa da neyin yasını tuttuğu ya da yerine getirdiği kamusal edimin buyruğun çözülüp gitme noktası olup olamadığı pek de açık değildir. Kaybettiği kişiyi ağabeyi Polynekies diye adlandırır, onun tekilliği konusunda ısrar eder, ama tam da bu ısrar kuşku vericidir. Öyle ki ağabeyinin tekilliği, asla geri gelmezliği konusundaki ısrarı, bizim için kamusal olarak yeniden üretemediği diğer iki kardeşi için tutmadığı yasla yalanlanır. Görünüşe bakılırsa burada yas tutma yasağı yalnızca Antigone'ye getirilmiş değildir, kamusal yasanın doğrudan baskısı olmaksızın şu ya da bu kişiden bağımsız olacak herkese getirilmiştir.

Deyim yerindeyse Antigone'nin melankolisi, yas tutma hakkı konusunda ısrar etmesini sağlayan kamusal terimlerle dile getirilen bir yas reddini de içerir. Hak iddiası konuşmasında işleyen bir melankolinin göstergesi de olabilir pekâlâ. Yas haykırışları bir yas tutulamazlık alanı varsayar. Kamusal yas tutma ısrarı Antigone'yi dişi toplumsal cinsiyetten melezliğe götüren; muhafızlar, koro ve Kreon'a "Buradaki erkek de kim?" sorusunu sorduran o erkeğe has aşırılığa vardıran şeydir. Burada birkaç hayalet erkek vardır sanki; Antigone'nin yerleştiği, yerlerini aldığı ve alırken de dönüştürdüğü kardeşler. Melankolik, der Freud bize, "şikâyetini" kayda geçirir, hukuki bir iddiada bulunur, dil burada yas tutma olayı haline gelir, dile getirilmezden içinden çıkan

dil kendisini dile getirilebilirlik sınırlarına vardıran bir şiddet taşır.

Burada dile getirilemezliğini koruyanın ne olduğunu sorabiliriz – söz üretip boşluğu kapamak için değil, toplumsal yasak ile melankolinin nasıl ortak bir noktada birleştiğini, hayat üzerindeki lanetlerin nasıl edimle ortaya konan yadsımalara dönüştüğünü ve kamusal yasa karşısında ortaya çıkan yasların nasıl yadsımaların susturulmuş öfkesinin üstesinden gelmeye yönelik çelişkili çabalar da oluşturduğunu sormak için. *Antigone*'de dile getirilemezle yüzleşirken, kavranabilir olana yönelik toplumsal olarak tesis edilmiş bir engellemeyle mi, kavranamaz yaşamın –canlı bir bedenin mezara gömüşülü gibi– dilde ortaya çıktığı, toplumsal olarak tesis edilmiş bir melankoliyle mi yüzleşiriz?

Giorgio Agamben devletlerde tam yurttaşlığa sahip olmayan kesimlerin var olduğu bir zamanda yaşadığımızı belirtmişti; bu kesimlerin yasal tebaalar olarak sahip oldukları ontolojik statü askıya alınmıştır. Bunlar toplu katliamlarla yok edilen yaşamlar değildir, ama tanınma standartlarının insaniliğe ulaşmaya olanak tanıdığı meşru topluluk yaşamına da giremezler.[19] Hannah Arendt'in "gölgeli alan" dediği, kamusal alana musallat olan, kamusal insan inşasının dışında bırakılan, ama yine de sözcüğün açıkça kaydırmalı anlamıyla insani olan bu alanı nasıl anlamak gerekir?[20] Dahası, "insani" bu çifte anlamı kazandığında ortaya çıkan bu dil ikilemini nasıl anlamak gerekir: Bir yanda büsbütün dışlamaya dayanan normatif anlam vardır, öte yandaysa dışlanmışın, olumsuzlanmamışın, ölmemişin, muhtemelen yavaş yavaş

[19] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heler-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

[20] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1969, 1. kısım.

ölenin, evet kesinlikle tanınma yoksunluğundan ölenin, insan olarak tanınmanın –ki insan bu tanınma olmaksızın varlık kazanamaz, olan ve olabilecek olan vasfını taşımayan bir şey olarak varlığın uzak bir köşesinde kalakalır– bahşedildiği prematüre norm belirleniminden ötürü ölenin alanında ortaya çıkan anlam vardır. Kamusal alanın melankolisi değil midir bu?

Arendt elbette kamusal alan ile özel alan arasında problematik bir ayrım getirmiş, klasik Yunan'da yalnızca ilkinin siyasetin alanı olduğunu, diğerinin ise suskun, şedid ve eril otoritenin despotik gücüne tabi olduğunu öne sürmüştü. Elbette siyaset-öncesi bir despotizmin nasıl ortaya çıkabildiğini ya da "siyasi" teriminin insani düzeyin altındaki bir nüfusun –insanın sözler ve eylemler aracılığıyla kurduğu, sözler eylemlere dönüştüğünde bu kuruluşun en sağlam haline ulaştığı kamusal alanın konuşma sahnesine girmesine izin verilmeyen bir nüfusun– statüsünü tanımlamak üzere nasıl zorunlu olarak genişletildiğini ise açıklamamıştı. Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda okuyamadığı şey, tam da kamusal ve siyasi alanın sınırlarının, kurucu bir "dış" üretilerek sağlama alınmasıydı. Açıklamadığı şey de akrabalığın kamusal alan ile özel alan arasında kurduğu dolayımlayıcı bağlantıydı. Köleler, kadınlar ve çocuklar, yani mülk sahibi erkekler dışında kalanlar, insanın dilsel eylemleriyle kurulduğu kamusal alana girme iznine sahip değildiler. Dolayısıyla akrabalık ve kölelik insanın kamusal alanını belirler ve bu çerçevenin dışında kalır. Ama bu hikâyenin sonu bu mudur?

Peki böyle bir sahne de Antigone kimdir; onun sözlerini, dramanın olaylarına, gerçekleştirici eylemlere dönüşen sözlerini nasıl yorumlamalıyız? Antigone insani alana dahil değildir, ama onun diliyle konuşur. Eylemde bulunması yasaklanmışken yine de eylemde bulunur ve eyleminin mevcut bir norma kolayca uyarlanıvermesi pek

mümkün değildir. Eylemde bulunmaya hakkı olmayan biri olarak eylemde bulunurken insanın önkoşulu olan akrabalık terminolojisini altüst eder ve dolaylı olarak bu önkoşulların aslında neler olması gerektiği sorusunu sordurur bize. Dışında bırakıldığı hak sahipliği dili içerisinde konuşur, nihai bir özdeşleşmenin mümkün olmadığı iddia diline katılır. Eğer Antigone insansa o zaman insanda bir anlam kayması olmuştur: Artık sözcüğün asıl kullanımını bilmiyoruzdur. Ve asla kendisine ait olamayacak bir dili ele geçirdiği ölçüde, siyasi normların dağarcığında bir çaprazlama işlevi görür. Eğer akrabalık insanın önkoşuluysa, o zaman Antigone, siyasi anlam kayması aracılığıyla ulaşılan, insani düzeyin altındakiler insan olarak konuştuklarında, toplumsal cinsiyet yerinden edildiğinde ve akrabalık kendi kurucu yasalarının üzerine çöktüğünde ortaya çıkan yeni bir insani alana vesile olur. Antigone edimde bulunur, konuşur, söz ediminin ölümcül bir suç olduğu kişi haline gelir, ama bu ölümcüllük onun yaşamını aşar ve kavranabilirlik söylemine –bu söylemin gelecek vaat eden kendi ölümcüllüğü olarak, bu söylemin sapmış, emsalsiz geleceğinin toplumsal biçimi olarak– girer.

DİZİN

Agamben Giorgio, 110
Alcoff, Linda, 98
antropoloji, 99, 102
Arendt, Hannah, 110, 111
Aristoteles, 70
Atè, 69, 74

Bell, Vikki, 98
Benhabib, Seyla, 45
Bernardete, Seth, 39
Bhabha, Homi, 93
bilinçdışı, 36, 50, 51, 52, 54, 58, 59, 60, 78, 105
Bloch, Maurice, 90
Borneman, John, 99
Bourdieu, Pierre, 91

Clastres, Pierre, 91
Collier, Jane Fishburne, 90, 99
Comaroff, John, 90

Davis, Angela, 102
Derrida, Jacques, 32, 51, 106
Dietz, Mary, 45
dişil figür, 13, 55
dişil, 11, 22, 45, 55, 61, 63, 94
dişillik, 54
Donougho, Martin, 26

Ehlstain, Jean Bethke, 44, 45
Ehrenberg, Victor, 17
ensest tabusu, 30, 32, 35, 41, 47, 55, 62, 67, 76, 91, 92, 96, 98, 107
ensest yasağı, 28, 30, 31, 32, 34, 92
ensest, 17, 33
eşcinsellik, 103
Eteokles, 19, 53, 82, 85, 105, 109
Euben, Peter, 17

feminist kuram, 96
feminizm, 12, 34
Foucault, Michel, 93, 98
Freud, Sigmund, 47, 109

Godelier, Maurice, 91
Gould, Timothy, 25
Gourgouris, Stathis, 39
Griffith, Mark, 16

Haemon, 22, 104
Hartouni, Valerie, 45
Hegel, G. W. F., 9, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 73, 101, 105, 106
Heidegger, Martin, 71, 88

Hölderlin, Friedrich, 52, 88

Iocasta, 51, 79, 107
Irigaray, Luce, 11, 12, 13, 15, 61
Ismene, 20, 44, 69, 83, 85, 109

Jacobs, Carol, 13, 39
Johnson, Patricia, 17

katharsis, 70
Kreon, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 40, 43, 44, 50, 52, 53, 58, 60, 67, 68, 69, 73, 94, 109

Lacan, Jacques, 13, 14, 25, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 46, 47, 48, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 88, 96, 97, 104, 106
Laclau, Ernesto, 97
Lacoue-Labarthe, Philippe, 86
Lévi-Strauss, Claude, 25, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 61, 62, 64, 69, 76, 77, 91, 102
Loraux, Nicole, 21, 27

Miller, Jacques-Alain, 14, 62, 67
Mills, Patricia, 13
Mitchell, Juliet, 35, 36, 104

Nussbaum, Martha, 33

Ober, Josiah, 25
Oedipal drama, 104
Oeidipal drama, 104
Oeidipal sahne, 37
Oeidipus Kolonos'ta, 11, 19, 81, 84, 86, 89
Oeidipus kompleksi, 34, 65, 66, 67
Oeidipus Tyrannos, 12
Oeidipus, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 51, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 105, 106, 107, 109

ölüm dürtüsü, 47, 68, 69, 75

Patterson, Orlando, 78, 101
Penates, 16, 53
performatif, 25, 37, 80, 85, 88
Polyneikes, 19, 25, 27, 33, 53, 55, 75, 76, 81, 82, 83, 85, 94, 105, 108, 109
post-Oeidipal, 79, 93
post-yapısalcılık, 90, 95
psikanaliz kuram, 14, 91, 104
psikanaliz, 34, 35, 38, 39, 47, 48, 79, 89, 92, 93, 95, 96

queer kuramı, 34

Rapp, Rayna, 90
Rosaldo, Michelle, 99
Rubin, Gayle, 35, 99

Sahlins, Marshall, 91
Schneider, David, 80
Segal, Charles, 18
sembolik alan, 14, 61
sembolik konum, 29, 36, 37, 39, 47, 97
sembolik, 26, 29, 32
Silverman, Kaja, 8
Sittlichkeit, 14, 26, 28, 48, 49
Sophokles, 8, 11, 17, 18, 33, 57, 59, 73, 84, 85, 86, 89
söz edimi, 24, 44, 87, 93, 112
Spinoza, 70
Stack, Carol, 100
Steiner, George, 33, 79
Strathern, Marilyn, 90

Taylor, Charles, 48
Tort, Michel, 37

Vernant, Jean-Pierre, 17, 33
Vidal-Naquet, Pierre, 17, 33

Warner, Michael, 103
Weston, Kath, 102

Yanagisako, Sylvia Junko, 90, 99
yapısalcılık, 14, 33, 34, 36

Zeitlin, Froma, 19
Žižek, Slavoj, 94, 97

ANTIGONE'NİN İDDİASI

Yaşam ile Ölümün Akrabalığı

Judith Butler

Antigone'nin suçu, ağabeyinin cesedini, dayısı Kral Kreon'un yasağına rağmen gömmesidir. Kreon'un huzuruna çıktığında failin kendisi olduğunu inkâr etmeyi reddeder, eyleminin arkasında durur. Yasaklanmış bir yası tutar Antigone. Bu nedenle başkaldırısı kendisini ölüme sürükleyen bir karakter olarak her zaman tartışma konusu olmuştur.

Feminizm eksenli tartışmaların en önemli isimlerinden Judith Butler bu kitabında 'Antigone belirli bir feminist siyaset türünün temsilcisi haline getirilebilir mi?' sorusunu irdeler. Butler'a göre Antigone temsil ile temsil edilebilirliğin, aile ile devletin, yaşam ile ölümün eşiğinde bir karakterdir; normlara kafa tutan bir karakter. Bu yönüyle yasaya başkaldırının bir sembolü olmuştur. Risklerle dolu bir karakterdir Antigone; kültürel kavranabilirlik alanının sınırlarını zorlar. Peki bütün bu özellikleriyle Antigone kafa tuttuğu yapıların değişmesinde rol oynayabilir mi? Bunun için Antigone üzerinden aşklarımızın, kayıplarımızın meşru ve tanınabilir olmasını belirleyen kavranabilirlik sınırlarının yeniden düşünülmesi gerekir.

Bu anlamda Antigone'nin İddiası'nda Butler'ın düşünülmesini işaret ettiği can alıcı soru şudur: Eğer psikanaliz Oedipus yerine Antigone'yi başlangıç noktası olarak alsaydı neler farklı olurdu? Meşruluğun sınırlarını belirleyen 'Yasa'yı yeniden düşünmemiz için...

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-997-097-X

9 789759 970970

8.00 YTL

YAŞAM İLE ÖLÜMÜN AKRABALIĞI

Antigone'nin İddiası

Judith Butler

Antigone'nin suçu, ağabeyinin cesedini, dayısı Kral Kreon'un yasağına rağmen gömmesidir. Kreon'un huzuruna çıktığında failin kendisi olduğunu inkâr etmeyi reddeder, eyleminin arkasında durur. Yasaklanmış bir yası tutar Antigone. Bu nedenle başkaldırısı kendisini ölüme sürükleyen bir karakter olarak her zaman tartışma konusu olmuştur.

Feminizm eksenli tartışmaların en önemli isimlerinden Judith Butler bu kitabında "Antigone belirli bir feminist siyaset türünün temsilcisi haline getirilebilir miydi?" sorusunu irdeler. Butler'a göre Antigone temsil ile temsil edilebilirliğin, aile ile devletin, yaşam ile ölümün eşiğinde bir karakterdir; normlara kafa tutan bir karakter. Bu yönüyle yasaya başkaldırının bir sembolü olmuştur. Risklerle dolu bir karakterdir; kültürel kavranabilirlik alanının sınırlarını zorlar. Peki bütün bu özellikleriyle Antigone kafa tuttuğu yapıların değişmesinde rol oynayabilir mi? Bunun için Antigone üzerinden aşklarımızın, kayıplarımızın meşru ve tanınabilir olmasını belirleyen kavranabilirlik sınırlarının yeniden düşünülmesi gerekir.

Bu anlamda *Antigone'nin İddiası*'nda Butler'ın düşünülmesini işaret ettiği can alıcı soru şudur: Eğer psikanaliz Oedipus yerine Antigone'yi başlangıç noktası olarak alsaydı, neler farklı olurdu?

Meşruluğun sınırlarını belirleyen 'Yasa'yı yeniden düşünmemiz için ...

www.kabalci.com.tr

ISBN 975-997-093-7

9 789759 970932

KİTAP 2006 SKB 0363188 VAG