CHAPTER 13

TRAGEDYALARDA KENTİN “DELİ-KADIN” İMGESİ: POLİTİK ÖZNE OLARAK “KADIN”

THE “MAD-WOMAN” IMAGE OF THE CITY IN TRAGEDIES: “WOMAN” AS A POLITICAL AGENT

Çağla ÖZCAN¹, Bahadır SÖYLEMEZ²

¹Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

e-mail: cagla.ozcan@istanbul.edu.tr

²Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye

e-mail: bsoylemez@pau.edu.tr

DOI: 10.26650/BS/AA23.2021.001-2.13

ÖZ

Bu çalışma, kadının politik özne olabilmesinin gerekliliğini Antik Yunan’daki iki kurgusal karakter olan Antigone ve Medea üzerinden soruşturmayı amaç edinmiştir. Bunun için ilkin genel olarak *polis*in nasıl bir yapı olduğu serimlenmiştir. Ardından tragedyaların en parlak döneminin yaşandığı Atina *polis* deneyimine özel olarak yer verilmiştir. Atina *polisi* kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımın keskinleşerek politik alanın belirgin kılındığı demokratik düzenin önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Bu örnekten hareketle demokrasi deneyiminde önemli bir yer tutan yurttaşlık kavramı incelenmiştir. Çalışmamızda Antik Yunan’ı başlangıç noktası olarak ele almamızdaki temel neden, demokrasi deneyiminin kadınların yaşantılarına ilişkin keskin dönüşümlere yol açtığını düşünmemizdir. Bu çerçevede Atina’da ortaya çıkan demokrasi deneyiminin beraberinde getirdiği değişikliklerin kadınlar üzerindeki etkisinden söz edilmiş ve burada yurttaş olarak kadınların ikincil konumuna işaret edilmiştir. Takip eden bölümde politikanın, politik alanın ve politik öznenin ne anlamlar ifade ettiği, Hannah Arendt’in Human Condition isimli çalışması merkeze alınarak tanımlanmıştır. Bu bölümlerin ardından genel olarak tragedyaların ne türden yapıtlar olduğu ele alınmıştır. Antigone ve Medea tragedyalarındaki kadın karakterlerin mevcut dönemdeki kadın imgesinin yansımaları olduğuna işaret edilmiş ve eylem alanlarının kadınlar açısından erişilemez olduğu gösterilmiştir. Böylece Atina *polisinin* demokratik işleyişi içinde kamusal alanın dışında bırakılan kadınların, varlıklarını ortaya koyabilmelerinin de

olanaklı olmadığı sergilenmiştir. Bu çerçevede, insan olmanın ve varlığını ortaya koyabilmenin zorunlu koşulu olarak politik alanda bulunmanın önemi vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Polis, kadın, politik özne, Antigone, Medea

ABSTRACT

This study aims to investigate the necessity of women to be a political agent through two fictional characters, Antigone, and Medea. For this, what kind of a structure the police is has been explained. Then, the Athens police experience, during the heyday of tragedies, was given a special mention. The Athens police are an important example of the democratic order in which the political sphere is made prominent by sharpening the distinction between the public sphere and the private sphere. The main reason why we consider Ancient Greece as the starting point in our study is that we think that the experience of democracy has led to sharp transformations in women's lives. In this context, the impact of the changes brought about by the experience of democracy in Athens on women is mentioned and it has been determined that the positions of women as citizens are secondary. In the following section, the meanings of politics, the political sphere, and the political agent are defined. Then, it was pointed out that the women characters in the Antigone and Medea tragedies were reflections of the image of women in the current period, and it was shown that the action areas inaccessible in terms of women. Thus, it has been demonstrated that it is not possible for women who are left out of the public sphere within the democratic operation of the Athens police to reveal their existence. In this framework, the importance of being in the political field was emphasized as a necessary condition for being human and being able to manifest its existence.

Keywords: Polis, woman, political agent, Antigone, Medea

EXTENDED ABSTRACT

This study aims to investigate the necessity of women to be political subjects through Antigone and Medea, two fictional characters in Ancient Greek tragedies. In order for such an investigation to be conducted, first of all, what kind of structure the police is in general has been explained. Then, the Athens police experience, during the heyday of tragedies, was given a special mention. The Athens police are an important example of the democratic order in which the political sphere is made prominent by sharpening the distinction between the public sphere and the private sphere. In this context, the concept of citizenship, which has an important place in the experience of democracy, has been examined. The main reason why we consider Ancient Greece as the starting point in our study is that we think that the experience of democracy has led to sharp transformations in women's lives. In this context, the effects of the changes brought by the experience of democracy in Athens on women were mentioned. As a requirement of democracy, women were subjected to domestic detention to ensure the determination of the fathers of the children to be inherited. As a result of this

situation, it has become impossible for them to enjoy various citizenship rights. First of all, they were prevented from taking political action by not being able to appear in the public sphere, and thus their presence in the public was obscured. This situation led us to determine that the status of women as citizens is secondary. In this context, the definitions of politics, political sphere and political agent are tried to be given in the next part of our study. We have defined the work of Hannah Arendt named *Human Condition*, which deals with the political sphere and political agent determinations in a way to include the distinction between the public sphere and the private sphere. Dividing the field of human activities into three as work, labor and action, Arendt constructs a sphere of action as a structure separate from the field where human beings fulfill their biological requirements. According to this, a human being can only be fully human in an area where these requirements are stripped. In this context, Arendt pointed out that the private sphere is the structure that meets these requirements, the sphere from which the public sphere is free from these imperatives, emphasizing being in the public sphere and human coexistence and pointing out to take political action as a condition of being human. In this context, after pointing out to taking political action, we investigated what kind of works tragedies are. Although we accept that tragedies are works that do not exhibit what has happened, we stated that social memory emerged in tragedy. We pointed out that the women characters of *Antigone* and *Medea* tragedies are reflections of the image of women of the current period. First, in both tragedies, the main characters are excluded from the coexistence indispensable for political action. When they are visible in these areas, they are portrayed as “mad women”. From this point of view, we have seen that the image of the woman associated with the irrational also appears in tragedies and that this attribution is quite normal for the period in question. As a result of the fact that every step outside of *Oikos* is associated with madness, we have another determination that the women characters (*Antigone* and *Medea*) are not open to persuasion or persuasion. In this context, we exemplified that the conditions for being a political agent in Athens are not met for women. In this framework, our study has determined that the condition for women to reveal their existence is to be in the political sphere.

Giriş

Politik terminolojimizin çoğunlukla Yunan etimolojisine dayandığını ifade eden Cartledge, politikanın argümanlarının ve bir bütün olarak politikanın arkasında, onun atası konumunda Antik Yunan’ın bulunduğu işaret etmektedir (2009, s. 14). Yunan’ın bu konumu onu, deneyim ve kavramın tarihçesine yönelik bir izlencede merkezi ve vazgeçilmez bir öge haline getirmektedir. Yunan *polis* deneyimi ve onun tarihçesi, politikaya ilişkin deneyim ve kavram ikiliğinin bütünsel kavranışını sunma olanağı taşıması açısından önem arz etmektedir. Geçmişe ait bir örgütlenme biçimi sunmasına karşın günümüzle ilgi içinde olan *polis* politikayla kurduğu kökensel bağ dolayısıyla politik olana ilişkin kavrayışın bütünsel biçimde yakalanabilmesini sağlayacaktır.

Gerçekleştirilecek incelemede *genel olarak polis deneyiminin* incelenişini, tragedya ile kurduğu içsel bağ dolayısıyla Atina *polis* deneyiminin incelenişi izleyecektir. Bu doğrultuda *polise* dair genel bir çerçevenin sunulmasını takiben Atina *polisinin* özgün yanları ve *polis* ile *oikos* ayrımının burada ne şekilde gerçekleştiği serimlenecektir. Bu ayrım bağlamında kadının *polis* içerisindeki konumlanışının nasıl olduğunu ele aldıktan sonra, politika, politik alan, politik özne kavramları açıklanacaktır. Böylece tragedya bağlamında Atina *polis* deneyiminin kadınların konumlanışına ilişkin neler sunduğuna değinilecektir.

1. Yunan Polis Deneyimi

Çalışmamız içerisinde belirli bir deneyim alanının kavramsallaştırılmasına karşılık gelen Antik Yunan’a ait *polis* terimi dilimizde “kent-devleti (city-state)” olarak karşılanır. *Polis*, büyük bir merkezi bulunan yerleşim olarak kent (city) ile kurumsallaşmış bir politik topluluğa işaret eden devletin (state) birleşmesiyle oluşturulmuş bir yapıdır (Perris, 2017, s. 321-322). Bununla birlikte modern bir deneyime karşılık gelen “devlet” kavramının Yunan’ın özgül deneyiminin anlaşılmasında karışıklığa yol açabileceğini düşünerek metin içerisinde *polis* terimini kullanmayı daha uygun buluyoruz. Devlet ve politik topluluğun bir biçimi olarak *polis*in tüm Yunan uygarlığının temeli olduğu ve bu uygarlığın anlaşılması için de *polis*in kapsamlı bir biçimde incelenmesi gerektiği öne sürülebilir (Hansen, 2006, s. 1). Ne var ki çalışmamız bu denli kapsamlı bir iddiayı bağlamına almamaktadır.¹

1 “Yunan polis deneyimi” ifadesi ve bu ifadenin karşılık geldiği bağlam geniş bir alana gönderimde bulunmakla birlikte, pek çok çalışmada olduğu gibi, bizimki de Atina polis deneyimini odağına alacaktır. Ne var ki 1500 polisten biri olan Atina’nın araştırmaların merkezini işgal etmesi bölgeye ilişkin önemli veriler elde edilmesini sağlamakla birlikte genel olarak Yunan polis deneyiminin Atina polis deneyiminin gölgesinde kalmasına neden olmuştur. Hansen’in sorusu bu bağlamda önem arz etmektedir: Peki diğer 1499 polis ne olacak? Bu soru, bir “bütün” olarak polis deneyimini anlamak için önemli ve Hansen’in çalışması için gerekli olsa da kapsamımız gözetildiğinde genel olarak Yunan polis deneyiminin serimlenmesindeki eksikliğe işaret etmekle yetineceğiz.

“Eski Yunan dünyasının en parlak döneminin toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimi” (Ağaoğulları, 1989, s. 1) olarak tanımlanan *polis*, M.Ö. 8.yy’da Antik Yunan’da Miken uygarlığının yıkılmasını takiben ortaya çıkmış, insanların belirli tarzda bir araya geldikleri örgütlü yapıdır (Hansen, 2006, p. 39-47).² Antik Yunan *polis* deneyiminin özgül karakterini oluşturan öge, *polisin* bu coğrafyada kalıcı olması amaçlanarak kurulmuş olmasıdır (Ağaoğulları, 1989, s. 1). Bununla birlikte Yunanların *anlaşılmaz bir şeyler konuşan insanlar* olarak tanımladıkları *barbarlar* da *polis* deneyimine sahip gözükmektedir. Ne var ki, Yunanların deneyimi birçok bağlamda diğer örgütlenme biçimlerinden ayrılmış ve *polis* deneyimi de Yunan’a özgü bir deneyime bürünmüştür. Bunun nedenleri arasında Yunanların, barındırdıkları pek çok farklılıkla birlikte “Yunan olma” çatısı altında bir araya gelmeleri gösterilebilir. Bu, *barbarlarla* etkileşimlerinde sergiledikleri, kimliklerini korumaya dönük tavırlarında görülebilmektedir. Bu etkileşim içindeki sakınma, özgür yurttaş olarak Yunan erkeğinin kendi dilinden vazgeçip yerleştiği ya da etkileşimde bulunduğu yerin dilini öğrendiğine dair neredeyse hiçbir verinin olmayışından da (kadınlarda ve kölelerde ise başka bir dile geçiş yaygındır) anlaşılmaktadır (Hansen, 2006, s. 35).

Yunan kimliğini ve bu kimlik altında kurulan biraradılığı Herodotos (8.144.3) dört temel ögeyle ilişkilendirmektedir: a) ortak köken, b) ortak dil, c) ortak kutsal yerler ve kültürler, d) ortak gelenek ve görenekler (Hansen, 2006, s. 36). Bunlarla birlikte Yunanın evi, onun ait olduğu *belirli bir polisti*. Bir Yunanın yaşam tarzı ile içinde bulunduğu *belirli polis* yaşam tarzı arasında paralellikler bulmak çok da zor değildir. Nitekim genel *polis* deneyimi bir ortaklığın ifadesi olmakla birlikte *polis*, belirlenimleri içerisinde ayırır. Platon’un *Devlet*, *Yasalar* gibi eserlerinde görülen ve genel olarak politika anlayışında bulunduğu düşünülen Sparta-Atina ayrımı bunun en temel örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu ayrım bağlamında çalışmamız açısından Atina’nın yapısına geçmeden önce ortaklığın altını çizmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda belirli bir *polisten* çok genel olarak Yunan *polis* kavramını ve deneyimini incelemeyi sürdüreceğiz.

En basit şekliyle *polis*, içinde insanların bulunduğu bir yapıdır. Bu çerçevede bir yerleşim yeri olsa da *polisi* salt bu işlevin karşılık geldiği biçimde tanımlamak eksik olacaktır. Böylesi bir durumda *polis* bir köy ya da kasabadan farksızdır. Bir yerleşim yeri olan *poliste* insanlar bir araya gelir, bir arada yaşar. Bu bir arada yaşamın niteliği ise politiktir. *Polis*, bir arada tuttuğu insanları diğer bağlardan farklı, kendisine özgü olan bir bağ ekleyerek ve bu bağ önemli bir ölçüt haline getirerek bir arada tutmaktadır. İnsanın bir araya getirerek oluşturduğu

2 *Polisin* ortaya çıkış tarihine ilişkin genel kanı bu şekilde olsa da bu konuda tam bir uzlaş olduğunu söylemek olanaklı değildir.

birlikleri bir sıralama yaparak çözümleyen Aristoteles, aile, köy ve nihayetinde *polis* olarak belirlenen bu birliklerin tümünü doğal süreçler olarak ele almıştır (Aristoteles, 1975, s. 9). İnsanın oluşturduğu birliklerin, nihayetinde kendini en iyi var edebildiği politik alan olarak *polise* ulaşacağına işaret eden Aristoteles, “insan politik hayvandır” derken *poliste* yaşayan insanı ifade etmiştir. Arendt, Aristoteles’in genel olarak insanı değil, özel bir siyasi düzende yer alan ve söz söyleyip eylemde bulunma olanağı bulunan insanı işaret etmek için *zoon politikon* ve “*zoon logon ekhon* (‘konuşmaya muktedir bir varlık’)” terimlerini kullandığına değinmektedir:

...bu kanaate göre polis’in dışındaki herkes -köleler ve barbarlar- konuşma melekesinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini [birbirleriyle konuşmanın] oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, *aneu logou* [akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan] idiler (Arendt, 1994, 45).

Polis içerisinde insanların biraradalığı belirli bir tarzdadır. Friedell’in ifadesiyle, “İnsanlar hücreler, *polis* ise organizmadır, dolayısıyla hücrelerden oluşsa bile *polis* onlardan daha fazlasıdır” (1999, s. 108). Bu çerçevede *polis*in ortaya çıkışı kimi koşullara dayandırılmaktadır. Bu koşullardan ilki Yunanistan’ın coğrafi özellikleridir. Dağlar, adalar, verimli tarım alanları ve ticarete -dolayısıyla da farklılıklar ile etkileşime- olanak tanıyan deniz ulaşımı, belirli tarzlarda öbekleşen ve örgütleşen, birlik altında kendi kimliklerini de oluşturan farklı nüfuz alanları yaratmıştır. İkincisiyse Yunanistan’da krallığın reddedilmesi ve bunu takiben ilk olarak toprak sahibi aristokratların belirli bölgelerde güçlerini arttırma ve koruma girişimleridir (Sacks, 2014, s. 273). Ne var ki, ilk etmenin sunduğu zenginlik, küçük krallıklar olan aristokratların konumunu önemli ölçüde sarsacaktır. Bu sarsılma, *polis* kimliğinin önemli bir ögesini oluşturur. Ekonominin toprağa bağımlılıktan, etkiye ve etkileşime doğru evrilmesi, kurumsallaşmış bir politik alan olarak *polis*in politik atmosferini de doğrudan etkilemiştir. Bir *polisten* beklenen temel özellikleri sıralayan Friedel’i takip edersek, bunlar: *Eleutheria* (bağımsızlık), *autonomia* (özerklik) ve *autarkeia* (kendine yeterlik)tir (1999, s.107). Friedel’in ileri sürdüğü özellikler, etki ve etkileşimle koşut biçimde ideal *polis* yapısına işaret etmektedir.

Hansen, Weber’in “Die Stadt” adlı makalesini temel alarak, karşılaştırmalarla yaptığı eleştirel incelemesinde kentlerin üretici ve tüketiciler olarak ayrıldığını ifade eder. Söz konusu ayrıma göre, tüketici kentler çoğunluğun -bir nevi azınlık için- ürettiği ve ticaretin gelişmediği, dışa kapalı kentlerdir. Üretici kentlerse üretimlerini etkileşime sokan, bu nedenle tüccar sınıfın geliştiği, ekonominin ve yönetimin tüketici kente göre daha dengeli olduğu yapılardır (Hansen, 2006, s. 85-97). Sparta kapalı yapısı gözetilerek tüketici, Atina ise dışa dönüklüğü bakımından üretici kent olarak görülebilir. Gerçi Hansen, Weber’in üçüncü seçeneğinin, yani

“ticaret kenti”nin Atina için daha uygun olabileceğini belirtse de bu konuda yapılacak keskin ayrımların hatalı olabileceğini vurgular (Hansen, 2006, s. 92).

Polis deneyiminin ortaya çıkmasını sağlayan bir diğer etken, Yunan’da gelişen ekonomik ilişkilerdir. Bir ara sınıf olarak tabir edilebilecek olan tüccarlar, ticaretin gelişmesiyle birlikte yaşam tarzının da belirleyicisi haline gelmeye başlar. Bu nedenledir ki toprağa bağlı olanların yaşam tarzları “eski” olarak nitelendirilir. “Yeni” olan ise ticaretle birlikte gelişmekte olan yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı ise toplumsal işleyişin aynı kalmaması gerekliliğini şart koşmaktadır. Yeni olan eski olanla kıyaslandığında uygar olandır ve görülen o ki uygar olanın taşıyıcısı Yunan için *polistir*. *Polis*, Yunan için yeni yaşam tarzının kimliğini oluşturmakta ve onu ötekilerden ayıran temel taşıyıcı öge görevini görmektedir. *Polis* salt ekonomik bir yapı değil, Yunan yaşamının tüm öğelerinde kendini gösteren, temel belirleyicidir (Polisin gelişimindeki çevresel ve politik etkilere ilişkin kapsamlı bir araştırma için bkz.: Güven, 2021). Bu özellikler *polisi* kutsal bir öge haline getirir:

Uygarlığın simgesi olan polisin kutsal bir niteliği vardı; o, Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan, polis düzenini bozmak, Tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı. Üstelik Yunan insanı için, polisin dışında bir yaşam biçimi düşünmek bile olanaksızdı (Ağaoğulları, 1989, s.5).

Bu yeni yaşam tarzının en önemli ögesi Yunan *polis* deneyimi içerisinde serpilip gelişen demokrasi fikri ve pratiğidir. Diğer *polis* deneyimleri içerisinde Atina, demokrasi bağlamında ön plana çıkmaktadır (Sacks, 2014, s.273).

2. Atina *Polis* Deneyimi Üzerine

Sparta ve Atina, Yunan *polis* deneyimleri içerisinde birbirinden farklılaşarak ön plana çıkan iki deneyime karşılık gelir. Freeman’ın ifadeleriyle Sparta, “muhafazakârlık konusunda mükemmel bir örnek çalışmadır (ve Yunanların hep yenilikçi olmadıklarını anımsatır” (Freeman, 2005, s. 147). Bir kutuplaşma olduğu varsayılırsa Atina’nın yeri Sparta’nın tam karşısıdır. Atina özellikle Pers istilasının ardından takip eden süreçte Delos Birliği’nin kurulmasıyla -ki bu birlik Atina’nın liderliği altında toplanmıştı- Sparta’ya karşı önemli bir güç elde etmiştir.

Atina-Sparta düşmanlığının kökenleri ise daha eskiye dayanmaktadır. Atina tarihinde hem tiranlığı hem de demokrasiyi görmüş olması bakımından, farklı yönetim biçimlerinin beşiği olmuştur. Atina’nın politik iklimindeki değişikliklere ve bu değişikliklerin etkilerine, tıpkı Platon’un Yedinci Mektup’unda olduğu gibi, birçok kaynaktan ulaşmak olanaklıdır (Plato, 1997). Atina’yı Atina yapan bu özellikler, aynı zamanda Sparta’nın düşmanlığının önemli bir

ögesini oluşturmaktaydı. Freeman’ın ifadeleriyle “Hem tiranlık hem de demokrasi, Sparta ve müttefikleri için ideal olan oligarşik bir yönetim biçiminin sürdürdüğü eunomia’ya, yani iyi düzene karşıydı” (2005, s. 149).

Atina diğer *polis*lere göre coğrafi ve ekonomik olarak dezavantajlıydı. Konumu dolayısıyla kısa sayılmayacak bir süre dışa kapalı olmak zorunda kalan Atina’nın bu döneminde tüketici kent olduğunu söyleyebiliriz. Dışa kapalı ve tüketici kent olan Atina’da aristokrasi hakimdir. Yaklaşık altmış farklı isimde aristokrat klanın olduğu bu topraklarda, kent yönetimini belirleyecek olan aristokrat meclisi bulunur. Yıllık yönetim hakkının belirlendiği bu meclisin aristokratlar arasındaki çatışmaların körükleyicisi olduğu görülmektedir. Bu çerçevede Atina, ekonomik ve politik açıdan hem içeride hem de dışarıda önemli krizler yaşamaktadır. Yaşanılan krizleri çözmek için ilk girişim başarısızlıkla sonuçlanacak olan Drakon yasalarıdır (Freeman, 2005, s. 150-152). Ancak bu başarısızlık, aynı zamanda, önemli bir figür olan Solon’un ve onun demokratik-reformcu yasalarının da tohumunu oluşturmaktadır.

Atina’nın krizden kurtuluşu için tam yetkili kılınmış Solon’un ilk işi, ardılı olduğu Drakon’un yasalarını kaldırmak ve yeni yasalar oluşturmak olur. Solon, Atina’nın karakteristik özelliği olan demokrasinin tohumlarını yasaları yoluyla serpmekteydi. Ne var ki, bu yasaları yaşam tarzlarında sergilemesi gereken Atinalılar, Solon’un koymaya çalıştığı yasaların ruhuna -ironik bir şekilde- aykırı olarak ondan tiran olmasını istemektedir. Laertios’un aktarımıyla “halk gözünü ona dikti ve onun tiranlığını gönülden ister” (2007, s. 29) hale geldi. Nihayetinde halkın isteği, Solon’un tiranlık arzusu duyan akrabası Peisistratosca karşılandığındaysa başka bir ironik sonuç ortaya çıktı. Peisistratos, Solon’un reformlarının bir uygulayıcısı olarak onun yasalarının halkın alışkanlıkları haline gelmesine ön ayak oldu. Ardından Kleisthenes reformlarıyla söz konusu geleneksel alışkanlıkların terk edilmesine yönelik hareket iyice güç kazandı.

Kleisthenes, Solon’un eyleme dökemediklerini radikal reformları aracılığıyla hayata geçirdi. Aristokrasinin gücünü, soy bağına dayanan ve toplumsal ilişkilerde ve de krizlerde önemli paya sahip olan aşiret sistemini parçaladı. Eski sistemi parçalamak içinse yeni bir siyasi birimler sistemi ortaya koydu: “Bu birimler yaklaşık 140 tane olan ve muhtemelen yerel soy gruplarına dayalı demos’lardı” (Freeman, 2005, s. 158). Bunun önemli getirilerinden biri, yönetimin ve politik tutumun Atina’nın her bölgesine yayılması oldu. Dolayısıyla şu söylenebilir ki, Solon’un teorisi Kleisthenes aracılığıyla pratikteki karşılığını bulmuştur. Ne var ki, bu sistemin keskin bir dönüşüme yol açtığı düşünülmemelidir. Aristokrasinin Atina topraklarındaki etkisi, bu değişimlere ve reformlara rağmen hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla aristokrasi, Atina’nın politikasının belirlenişinde ve Atina’nın

tarihi içerisinde önemli bir unsur olarak yerini her zaman korumuştur. Bununla birlikte, demokrasinin Atina topraklarındaki temel gelişimi -kısa da olsa- bu izleneyi takip etmektedir.

2.1. *Polites*: Yurttaş Kavramı Üzerine

450’li yıllara gelindiğinde Atina demokrasisi ilk uygulamalarına göre oldukça güçlenir. Demokrasinin bir getirisi olarak halk meclislerinin kapsamının gelişmesi ve güçlenmesiyle *polis* içinde *polites*, yani yurttaş olmak eskiye kıyasla önem kazanır. (Atina’daki yurttaşlık deneyiminin gelişimine ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz.: (Manville, 2014).) Atina, artık yurttaşların konuştuğu ve sözleriyle kentin yönetimine katıldığı bir *polistir*. Meclisin etkin gücünü Freeman, “Meclis affetmeyen bir öğretmendi” (2005, s. 238) ifadesiyle dile getirmektedir. Bununla birlikte meclisin gücü, konuşmacılığın önemini ortaya çıkarmış; konuşmacılar ise halkı kimi zaman araçsal olarak kullanmıştır.

Yurttaş olmak, en genel ifadesiyle kentle paylaşmaktır (Manville, 2014, s. 210). Yurttaşlık, *poliste* yaşayan Yunan bireyin temel belirleyicisi, onu tanımlayan öge haline gelmiştir. Ağaoğulları’nın ifadesiyle “Her Yunanlı kendini, ilk önce bir yurttaş (*polites*) olarak algıladığından, yaşamı *polis* gerçeği ile koşullandırmıştır” (1989, s. 5). Kent haklarından yoksun, yurttaşın zıttı olanlarsa *apolistir*. Evsiz (homeless) ve yersiz (displace) anlamlarına gelen *apolisin* yanında yurttaşlık hakları elinden alınanlar, *atimos* olarak adlandırılır. MÖ 5. yüzyıl Atina’ında toplumun saygı göstermediği kişileri adlandırmak için kullanılan bu terim, İngilizceye *dishonour*-onursuz olarak çevrilmiştir (Perris, 2017, s. 325). Ruby, *polites* olmanın önemine şu sözlerle işaret etmektedir: “Yunanlar şehir işlerine karışmayan yalnız yurttaşa, başka bir deyişle başkalarına bir şey sunamayan ve iz bırakamayan, varoluşu yersiz, doğuştan sıfatı olmayan “yalıtık”, “önemsiz” bireye *idiotes* derler (“alık” [idiot] kelimesi buradan türer)” (2012, s. 14). Buna benzer ve belki de daha çarpıcı bir ifade ile Perikles’ten yapılan aktarımda karşılaşırız: “Siyaset ile ilgilenmeyen bir adamın kendi işleriyle meşgul olan bir adam olduğunu söylemiyoruz; biz onun burada hiçbir işi olmadığını söylüyoruz” (Freeman, 2005, s. 254). Bununla birlikte ne *polites*’in ne de *idiotes*’in sınırı ve bağlamı Atina toprakları içerisinde yaşayan herkese gönderimde bulunur. *Idiotes*, *polites* olma olanağı bulunmasına karşın, bunu yerine getirmeyene denirken, *polites*’in sınırı ise belli bir yaştan üstünde, özgür ve erkek olmak ile belirlenmektedir. Perikles’in sözündeki “burada” işi olmayacak kişiler, *polites* olmanın sorumluluklarından kaçan erkeklerdir. Bununla birlikte *polites* statüsünde olmayan kadınların, kölelerin “burada” yapacakları bir iş her zaman bulunabilir durmaktadır.

Yurttaşlığın sınırı, Atina içerisinde ve Atina’nın demokratik seyrinde her zaman tartışmalı bir durum olmuştur. Bu çerçevede yurttaş olarak kabul görmek git gide daha sıkı koşulların

yerine getirilmesini gerektirmiştir. Bunun nedeni *polis* içinde *polites* olmanın öneminin kavranmasıyla ilgilidir. Perikles’in yurttaş olmak için Atinalı bir babadan ve anneden doğmuş olma zorunluluğunu getirmesi bu koşulların en önemlilerindendir (Manville, 2014, s. 214). Bununla birlikte, “demokrasiyi korumak” amacıyla yabancılarla evlenme yasağı getiren Perikles’in, ironik bir şekilde bu yasağı kendisinin deldiğine işaret edilir. Perikles bu yasağı delerek Miletli filozof Aspasia ile evlenir (Rullman, 1996, s. 43). Bu çerçevede birtakım esnemeler görülmekle birlikte Atina demokrasisi, yurttaşlığı keskin sınırlarla belirleyen ve vazgeçilmez bir görev, hak, sorumluluk olarak kabul eden bir yapı olarak betimlenebilir.

2.2 Poliste Var Olmak ya da Olmamak: *Polis* Deneyiminde Kadın

Kadınların Antik dönemdeki konumlarına ilişkin değerlendirmelerin büyük çoğunluğu, dönemin kuralları ve kanunları gözetilerek yazılmıştır. Ne var ki, yazılı kanun ve kuralların pratik hayatta ne denli uygulandığına ilişkin elimizde yeterli veri olmamasının yanında, Yunan’da kadının konumuna yönelik hem eski hem de yeni dönem çalışmaların çoğu erkek yazarlarca kaleme alınmıştır (Cartwright, 2016). Bunun bir sonucu olarak, kadınların yapıp etmeleri yalnızca belirli bir bakış açısından sunulmuştur. Tarih disiplininin yapısına ilişkin özel bir soruşturmayı gerektiren bu durum, disiplinin nesnel olmaktan uzak yapısının 19. yüzyılda keşfedilmesiyle birlikte değişim geçirir. Fatmagül Berktaş’ın işaret ettiği gibi tarihin nesnel araştırma koşulları ve yöntemini kullanan bir disiplin olmadığı kabul edildiğinde ilk değişim dalgası başlamış olur. Tarihçinin “pasif bir aracı” değil, “etkin bir katılımcı” olarak disipline etki eden konumu fark edildiğinde, disipline yönelik daha gerçekçi bir tanımlama süreci de başlar. Tarih disiplinine ilişkin bu bilincin eşzamanlı gelişen postmodern ve feminist tarih anlayışlarınınca ortaya çıkarıldığını ifade eden Berktaş, bu iki anlayışın bilginin iktidarca kuruluşuna ve yazının söze üstün olmadığına işaret etmeleri bakımından benzer sorgulamalar içinde olduğuna işaret eder (Berktaş, 2018, s. 18-29). Ne var ki, bu döneme kadar kadınların hem düşün alanında hem de pratik hayatta yapıp ettikleri tarih yazımında oldukça sınırlı bir biçimde konu edilmiştir. Bu durum, Antik Yunan kadın filozoflarının sayısı azımsanmayacak kadar fazla olmasına karşın, pek çok felsefe tarihinde bulunmamalarına ve orijinal hiçbir eserlerinin günümüze ulaşmamasına yol açmıştır (Rullman, 1996, s. 15). Bununla birlikte altmış ile yüz yirmi arasında antik dönem kadın filozofu olduğu bildirilmiştir (Rullman, 1996, s. 10). Bunlardan bazıları Pythagoras felsefe okulundan Theano, Damo, Mya, Timycha, Phintys, Periktyone, Platoncu okuldan Axiothea, Lasthenia ve Aspasia, Diotima, Hipparchia, Arete, Lais, Themista, Leontion ve Hypatia’dır.

Antik Yunan’ın, özellikle demokrasinin ortaya çıkması ve gelişmesine koşut olarak

kadınlar üzerindeki baskının yoğunlaştığı bir yapı haline geldiğini vurgulayan Rullman, demokrasinin yasalarınca güvenceye alınan yurttaşlık ve evlilik gibi kurumların bu baskının nedeni olduğunu ileri sürer (1996, s. 25). Demokrasi fikrinin gelişmesinden önceki ilksel Yunan toplumlarında kadınların daha özerk yaşama koşulları vardır. Bununla birlikte Atina'yla eşzamanlı olarak Lydia, Girit ve pek çok Ege adasında kadınların yaşama koşullarının Atina'yla kıyaslanmayacak denli iyi olduğuna işaret edilir (Bonnard, 2004, s. 163). Rullman bunun bir ifadesi olarak mitoloji ve destanlardaki kadın karakterlerin yoğun varlığına işaret eder (1996, s. 25). Benzer bir örneklendirme, Cartwrightca da yapılır. Buna göre, kadınların gerçek hayattaki sınırlandırılmış rollerinin tersine, mitoloji ve destanlardaki kimi kadın karakterler (Hera, Afrodite, Medea, Sirenler vb.) sıra-dışı, uyumsuz ve baştan çıkarıcı kişiler olarak betimlenir (Cartwright, 2016).

Antik Yunan'da demokrasinin gelişmesiyle birlikte yurttaşlık önemli bir kamusal nitelik olmuştur. Yurttaşlık kümesi yalnızca toplumun erkek üyelerini kapsar. Bunun bir sonucu olarak kadın, *polisin* içinde bulunmasına karşın *polisle* ya da *polisin* öğeleriyle paylaşımda değildir, çünkü paylaşım ancak yurttaşlara özgüdür. Dolayısıyla kadın *polisin* işleriyle ilgili içinde olmadığından *polites* gibi bir politik figür değildir. Buna karşın *idiotes* gibi *polis* ve politika dışında kalmayı kendi isteğiyle kabul etmiş bir figür de değildir. Demokrasinin en güçlü biçimde uygulandığı *polis* olarak kabul edilen Atina'da bile kadınlar oy verme, toplantılara katılma, yönetme organlarında görev alma, mahkemede konuşma ve sosyal hayata katılma gibi temel yurttaşlık haklarından yoksundur (Perris, 2017, s. 326). Buna karşın kadının *polis* içerisinde olmasa da *oikosta* önemli bir figür olduğuna işaret edilir. En temel biraradalık birimi olan *oikosta* kadınların ev içi otorite figürleri oldukları düşünülür. Ne var ki bu otoritenin yalnızca manevi düzeyde, ev içi işlerden sorumlu olmak biçiminde gerçekleştiği de söylenmektedir (Çelik, 2016).

Oikos teriminin üç temel anlamı bulunur: ev, birinin sahip olduğu mülk ve aile. *Oikosun* aileye işaret eden anlamının, Atina'da iki farklı biçimde anlaşılabilirliğini ifade eden Roy, Aristoteles'in *oikosu* çekirdek aileyle eş olarak gördüğünü belirtirken, terimin daha geniş yapıların karşılığı olarak da kullanıldığını dile getirir. Bununla birlikte çekirdek ailenin, Atina *oikos* yaşamı gözetildiğinde her iki anlayışta da önemli sayıldığı düşünülmektedir (Roy, 199, s. 1-2). Her çekirdek ailenin oluşumunu sağladığı *oikos* birbirinden ayrı yapıları temsil etmektedir:

Ev, her birimin birbirinden ayrıldığı bir tür fiziksel yapıyı temsil ediyordu. Bu tür bir ev, büyük ölçüde kendi kendine yeterliydi ve bu nedenle, diğer evlerden izole edilmişti. Bu fiziksel yapı nedeniyle ev, yabancılar tarafından müdahale edilmeyecek özel bir alandı (Kreider, 1973, s. 14).

Çekirdek aileden, daha büyük aile birliklerine, *oikosların* bir araya gelmesiyle *polisin* oluşumu arasında bir koşutluk bulunur. *Oikos*, yaşamın sürebilmesi için gerekli olanları sunması bakımından, *polisin* insanların ihtiyaçlarından arınmış bir alan olarak var olabilmesi için gereklidir (Kreider, 1973, s. 14). Bu gerekliliklerden biri de polisi oluşturacak yurttaşların yetiştirilmesidir. “Atina *polisi*, *polisin* yeni yurttaşlarını yetiştirecek çekirdek yurttaş ailesine bel bağlar” (Roy, 199, s. 4). Bu nedenle Antik Yunan’da yapılan evlilikler demokrasinin gelişmesiyle birlikte *polisin* yasalarının denetim altına alınmıştır. Bunun sonucu, kadınların “özerkliğinin” kısıtlanması ve yaşamlarının *oikos* ile sınırlandırılması olarak ortaya çıkmıştır.

On üç, on dört yaşlarında evlenmesi beklenen genç kızların evliliği ve evlenecekleri erkek genel olarak babalarca belirlenir. Kız çocuklarının evlenme yaşına gelene kadar eğitim almalarına izin verilir. Erkek ve kız çocuklarının eğitiminin birbirinden farklı olduğu ve benzer olduğu biçiminde iki farklı yorum bulunur. Bu noktada yorumların farklılığı, kız çocukların eğitime amacı konusunda birleşir. Buna göre, kız çocukları ev kadınlığını ve çocuk yetiştirmeyi öğrenmeleri amacıyla eğitilir. Erkek çocukların eğitim almalarındaki amaç ise iyi birer savaşçı olabilmelerinin yanı sıra kültürel olarak gelişebilmeleridir. (İki farklı yorum için bkz.: Rullman, 1996, s. 23-24, Cartwright, 2016.) Evlilik durumunda, kadınların pratik hayatta bu denli baskı altında olup olmadıkları bilinmemekle birlikte “en azından yasa önünde tümüyle kocalarının otoritesi altında” oldukları ifade edilir (Cartwright, 2016).

Evliliğin kadınlar için sınırlandırıcı olmasındaki temel neden, mirasın yasal sahibinin belirlenebilmesidir. Yasal mirasçının kökenini güvenceye alabilmek için, kadının tek bir eşi olması zorunludur. Bu gerekçeyle erkeklerin aksine, kadınların evlilik dışı ilişkiye girmeleri yasaklanır. Kadın, kocasından başka biriyle birlikte olması durumunda, terk edilmenin yanı sıra, dini ritüellere katılmaktan da men edilir (Rullman, 1996, s. 25). Bu noktada kadınlara Yunan’da biçilen neredeyse tek olumlu ve kamusal rolün, *polis* için yurttaşlar doğurmak olduğuna işaret edilebilir (Sacks, 2014, s. 366). Doğurganlığın getirdiği olumlu rolün aksine, özellikle Atina açısından kadının cinselliği ve bu cinselliğin ortaya çıkarabileceği sonuçlar olumsuz rol olarak nitelendirilmiştir. *Polites* olan Atinalı erkeğin gözünde kendisinin konuşma pratiği ve akla olan güveni, savaşlardaki cesareti ve fiziksel dayanıklılığına karşın kadın, akıl dışı yanlara sahip, cesaret yoksunu, fiziksel olarak zayıf ve arzularının yönettiği, her zaman baştan çıkarılabilecek biri olarak görülmektedir. Atina ile kıyaslandığında Spartalı kadınların hakları bakımından daha şanslı olduğu söylenebilir. Sparta’da kadınlar spor etkinliklerine katılabilir, sosyal ortamlarda bulunabilir. Spartalı kadınların bu kısıtlı özgürlüğü alışılmadık olarak nitelenmiş ve bu özgürlük erkek akraba ve eşlerin sıklıkla savaşta olmalarıyla, bu nedenle kadınların mülklerin yöneticisi konumunda bulunmasıyla ilişkilendirilmiştir (Sacks,

2014, s. 366-367). Bununla birlikte Spartalı kadınlara verilen özgürlüğün -kamusal olana katılmak gibi- politik alanla ilgili olmadığı, yine ev içiyle ilgili olduğu düşünülebilir. Kadınlara belirli spor etkinliklerinde bulunabilmeleri gibi özerklikler verilmesi, kendilerine biçilen anne rolünü, başka bir deyişle “sağlıklı çocuklar doğurma” görevini daha iyi yerine getirmelerini sağlamakla ilgilidir (Rullman, 1996, s. 24).

Atina’nın demokratik aydınlanmasının doruk noktasında kadınlar en iyi ihtimalle ikinci sınıf yurttaş olarak kabul görür. Bu durumda yasalarla korunan bir Atinalı kadın, köle veya yabancından daha üstün olmakla beraber politik bir konuma, yani bir Atinalı erkekle eşit haklara sahip değildir (Sacks, 2014, s. 366). Bu çerçevede kadınların ve kölelerin, “yaşamlarını bedensel işlere adanmış ve *oikos* ile sınırlandırılmış” (Özel, 2013, s. 16) *laboriours* olmak bakımından, yani politik alana katılım sağlayamamaları bakımından eş düzeyde olduğu düşünülebilir. Kadınların durumuna ilişkin benzer bir betimleme Bonnard’ta da karşımıza çıkar: Atinalı bir yurttaşın karısı sadece bir “o’ikouréma”, yani “ev işleri için yaratılmış nesne”dir. Atinalı yurttaş için o sadece hizmetçi kadınlarının birincisi, en başta gelenidir (2004, 165). Kadınların konumlarının tümüyle yok sayılma ve kölelerle eş tutulma düzeyinde olmadığı ifade edilmekle birlikte, bir otorite figürü olup olmadıklarına ilişkin karar birliği yoktur. Ev içindeki konumunun daha pasif olduğu düşüncesinde olanlar, kadının Yunan’daki durumuna yönelik daha karamsar bir tablo çizer. Buna göre, kadının evin dışına çıkması çoğunlukla yasaktır. Kadın *polisten* dışlanmış ve eve kapatılmıştır (Çelik, 2016, s. 87). Evden yalnız çıkmalarına izin verilmeyen, sosyal çevresi yalnızca aile üyelerinden oluşan kadınların bu konumlanışı Rullman’a göre doğu evliliklerinin yapısıyla oldukça benzerdir (1996, s. 23). Kadınlar evlenene kadar “[k]endi alanı ve neredeyse hapishanesi olan o harem dairesinde dünyadan habersiz bir kaz gibi yetiştiriliyordu” (Bonnard, 2004, s. 165).³

Kadınların *polisteki* var oluşlarına ilişkin diğer bir olgu dini ritüellerdeki konumlarıyla ilgilidir. Dini ritüellerde *oikos*, *oikos* halkı ve kadın önemli öğeler olarak bulunur. Kadınların dini mekanlarda bulunabilmesi söz konusu alanlarda yapılan kazılarda kadınlara ait eşyaların bulunmasıyla desteklenebilir (Güven, 2021, s. 85). Bununla birlikte -Thesmophoria gibi- kimi dini ritüeller sadece kadınlara özeldir. Cartledge bu olgu gözetildiğinde *polis* ile *oikos* arasındaki ayrımın sanıldığı kadar keskin olmadığına düşünülebileceğine işaret eder (Cartledge, 2009, s. 19). Buna göre, *polis* ile *oikos* ayrımında, kadın özel alanın bir ögesi konumundaysa da dini ritüeller söz konusu olduğunda kamusal alanla ilişki içindedir. Ne var ki, bu ilişkinin “*poliste* varlık göstermek” anlamına gelip gelmediği tartışmalıdır. Çünkü, bu

3 Daha olumlu bir bakış açısına göreyse, bir yurttaş yetiştirme göreviyle onurlandırılan kadının dolaylı da olsa, *polis* ile bağı bulunmaktadır. Bununla birlikte bu bağ *oikos* üzerinden belirlenim kazanıyor görünmektedir.

ilişki de tıpkı “yurttaş yetiştirme” söz konusu olduğunda ortaya çıktığı gibi, *oikos* dolayımında kurulmaktadır.

Evli ya da evlenmeye aday kadınlar ile varlıklı kadınlar dışında, kısmi yurttaşlık hakları bile bulunmayan kadın köleler de Antik Yunan’da oldukça yaygındır. Köle kadınların bir kısmını ev içi hizmetlerden sorumlu olanlar oluştururken diğer grubu seks işçileri oluşturur. Ev içi hizmetlerden sorumlu olan köle kadınların, çok yoksul olanlar dışındaki Yunan evlerinde çoğunlukla bulunduğu işaret edilir (Bonnard, 2004, s. 156). Seks işçisi grubundaki kadınlar genelev fahişeleri *pornē* ile daha eğitilmiş üst sınıf fahişeler olarak betimlenen *hetairalar*dan oluşmaktadır (Cartwright, 2016). (*Hétaire* (ἑταίρα) sözcüğü “dost” anlamına gelmektedir (Bonnard, 2004, s. 166).) *Hetairaların* eğitim aldığı okulların -eğer iyi eğitilmiş ailelerde bulunmuyorlarsa- kız çocuklarının kültürel eğitim alabilecekleri biricik alanlar olduğuna işaret eden Rullman, bu meslekten çok sayıda kadın filozof çıkmasının rastlantı olmadığını ifade eder: Lais, Lasthenia, Leontion, bu kadınlara verilen örneklerdir (1996, s. 23-24). Dönem gözetildiğinde evli ve çocuklu kadınların bilimsel etkinlik içinde bulunmaları hoş karşılanmadığından -Rullman bu geleneksel durumun Yeniçağa kadar sürdüğünü aktarır- iddia oldukça kabul edilebilirdir (1996, s. 17). Bu çerçevede, geleneksel yapının daha dışında bulunan bu kadınların, diğerlerine göre daha az kısıtlandığı ve saygı gördükleri düşünülür. Ne var ki, bu kadınların da kamusal alanlar olan *poliste* varlık gösterip göstermedikleri belirsizdir.

Kadının *polis* deneyimi, *polis* ile kurulan doğrudan bir ilişki değildir. Kurulan ilişki *poliste* varlık göstermek olarak adlandırılabilmenin koşulu olan kimi gerekleri yerine getirmemektedir. *Poliste* varlık göstermek için politikanın öznesi olmak gereklidir. Bunun için kamusal alana çıkabilmek ve konuşabilmek şarttır. Böylece kişi hem cisimsel varlığını ve hem de kimliğini sergiler. Politikanın öznesi olabilmeye ilişkin bu antik dönem belirlenimi, günümüz açısından da geçerliğini korur. Bu bağlamda *polis* ile *oikosun* özel alan ve kamusal alan olarak politikayla bağını özel bir başlık altında inceleneyeceğiz. Söz konusu incelemiden önce insanın kendini var etme alanı olarak politik alana ve bu alanın öznesi olarak politik özne olmaya ilişkin açıklamalarda bulunacağız. Böylece kadınların politik alana girişlerinin ve politik özneler olabilmelerinin gerekliliğini, politikanın “insanın kendini var etme alanı” olmasının ne anlama geldiğini açıklayacak biçimde sergileyeceğiz.

3. Politika, Politik Alan, Politik Özne

Politikanın asıl niteliği olarak “özgürleştirici bir eylem alanı” olmasına işaret eden Berktaş’a göre (2016, s. 7) özgür olmanın ve özgürlüğün korunmasının koşulu politik eylemde bulunmaktır.

Politika, kamusal olanla olanaklı bir kamusal eylem alanıdır (Berktaş, 2016, s.38-39). Bu eylem alanını insanlar var ettiklerinden, değiştirecek ve geliştirecek olanlar da insanlardır. Politika sürekli bir değişim ve dönüşümü içkin bir biçimde barındırdığından, insanın değiştirme gücünün somutlaşmış hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın ayırıcı özelliklerinden biri özgür olması ise, bir diğeri değiştirme ve üretme gücü taşımasıdır. Politika bu çerçevede, insana bu özelliğini gün yüzüne çıkarma olanağı sunar (Berktaş, 2016, s. 5-6). Politikanın insanın doğasında olduğunu düşünen Aristoteles de insanın politika yapma gücüne işaret etmektedir. Bununla birlikte insanın pratik aklının işlediği alanlar olan etik ve politikanın “benzersiz biçimde insan alanları” olarak vurgulanmalarına karşın, teorik akıl ve felsefe ile kıyaslanamayacak olduğu Aristoteles felsefesi için vurgulanmalıdır (Lane, Melissa, 2020).

Politika yapma olanağını taşıyan insan, en küçüğünden (*oikos*) en büyüğüne (*polis*) insani biraradalık türlerini oluşturmada kurucu ögedir. Ne var ki, insanın asıl varlığını, Aristoteles’in ifadeleriyle “iyi yaşamı”, yani insanın potansiyelini açığa çıkararak yaşayabilme olanağını bulduğu yer *polistir*. *Polis*, bireysel değil kamusal olan politik alanlar sunarak insanın var oluşunu biçimlendirmesini sağlar. Bu özelliğiyle “kamusal alan insanın ‘insan’ olarak tanımlandığı yerdir ve de insanın kendi kendisi hakkındaki tanımı, varlık alanının, genellikle sanıldığı gibi epistemolojik değil, doğrudan doğruya ontolojik düzeyinde yer alır” (Cangızbay, 2004, s. 299). Kamusal alan insanın eylediği, yapıp ettiği yer olarak hem ne olduğunu hem de kim olduğunu ortaya koymasını gerektirir, bir yandan da ne’liği ve kim’liği dönüştürür. Bu noktada ne’liğin dışarıdan belirlenmişliğe işaret eden doğal yanına karşın kim’lik ile politik bir özne olmanın yolu tümüyle açılmış olur. Ne’lik, insanın nesne tarafına işaret eden, daha açık bir deyişle yapıp etme ya da değiştirip-dönüştürme gücünün bulunmadığı yanıdır. İnsanın bir özne olarak, dışarıdan kendisine yüklenmiş “insan olma” özelliklerini aştığı ve ne’liğin ötesine geçtiği yanıyla kim’likle ilişkilendirilir (Cangızbay, 2004, s. 287-288). Özne olmanın temelini oluşturan kim’liğin önemi tarih üretmenin koşulu olmasından kaynaklanır. Buna göre, tarih ancak insanın kendisinden önce bulunan yapıyı, verili olanı değiştirdiği ve dönüştürdüğü anda olanaklı hale gelir. İnsan böylece kendisini var ederken tarihi de yeniden üretir. Bunun olmasının koşulu tarihin öznesi olabilmek, başka bir deyişle özne olmayı ya da kimliği ortaya koyabilmektir (Cangızbay, 2004, s. 286-287). Kim’liğin ortaya konmasına ilişkin gereklilik tarihin öznesi olabilmekle yakından ilgilidir. Kim’lik ve ne’lik ayrımı, insan olmanın koşulunun ve insan etkinlikleri alanının doğal yandan ayrı bir konumlandırılmayla ele alınması gerekliliğini işaret eden Hannah Arendt’in başat konusu olmuştur.

3.1.Hannah Arendt: Var Olma Alanı Olarak Eylem

Arendt insan etkinlikleri alanını çalışma (*labor*), iş (*work*) ve eylem (*action*) olarak ayırır ve bu alana *vita activa* adını verir. Çalışma insanın hayatta kalması için zorunlu olarak karşılaşması gereken biyolojik gereklilikleri için yaptığı etkinliktir. İş alanında insan, insani dünyaya sürekliliğini kazandıracak bir ürün ortaya koyar ve böylece dünyayı [dünyasını] kurar. Eylem alanı ise doğrudan insanlar arasında gerçekleşen biricik etkinlik alanıdır ve insan olmanın temel koşulu olarak ileri sürülür (Arendt, 1994, s. 17-18). Bu bakımdan insanı diğer türlerden ayırt edecek olan yanı, eylem alanındaki etkinliğidir. “Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir...” (Arendt, 1994, s. 40).

Arendt insanın etkinlikler alanında kendini var etmesinin, kim’liğin sergilenmesi olduğunu ifade eder. Kim’liğin etkinlik alanındaki yapıp etmelerle belirlenebilir olduğunu ve insanı doğal durumdan ayırdığını ileri süren Arendt, ne’lik sorusunu kim’lik sorusundan ayırt eder. Ne olduğun sorusu, nasıl bir doğan olduğu sorusudur ve ancak kendi doğanın dışından cevaplanabilir. Arendt Augustinus’a atıfla, kim olduğumuza ilişkin sorunun insanlara, ne olduğumuz sorusununsa Tanrıya yöneltilebilecek bir soru olduğunu ifade eder (Arendt, 1994, s. 21-22). Bu ayrım, bir insanlık doğası ya da özünün bulunmadığını vurgulamak amacıyla yapılır. Arendt için insan kurulur; tıpkı “*veryüzü*”nden ayrı bir “*dünya*” tasarımı oluşturabilmesi gibi insan kendini de var eden, verili bir özü bulunmayandır. Bu çerçevede Arendt insan etkinlikleri alanının ve özellikle bu etkinlikler içinde en devinimseli olarak belirlediği eylem alanının kim’liğin kurulmasının ve ileri sürümünün koşulu olduğunu vurgular. Toker’in ifadeleriyle:

Eylem ve söz aracılığıyla insan kendini, görülmek, tanınmak ve kabul edilmek için diğerlerinin huzuruna çıkarır. Eyleyerek ve konuşarak insanlar kendi kişisel kimliklerini aktif bir biçimde açığa vururlar. O halde eylem ve söz, insanın “kim” olduğunu gösteren etkinliktir (2011).

Eylem, insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel varlıklar olarak değil, insan sıfatıyla çıkmalarını sağlar. Bu noktada, ne’lik ve kim’lik arasındaki ayrım bir kez daha vurgulanmalıdır. Arendt kişisel kimlik ve fiziksel kimlik ayrımı yapar. Kişisel kimlik eylemde bulunma ve konuşmada, kişinin kim olduğunu ortaya koymasıyla ortaya çıkar. Fiziksel kimlik ise bedenin durumu, sesin tonu gibi özellikleri ortaya koyar, bu ise herhangi bir etkinliği gerektirmez. Birincisi kişinin kim olduğuyla, ikincisi ise ne olduğuyla ilgilidir. Ne olduğumuzu fiziksel özelliklerimizi gizleyerek saklayabiliriz. Kim olduğumuz ise söylediğimiz(konuşma) ve yaptığımız(eylem) her şeyde kendini ifşa eder. Ancak tam bir suskunluk yani konuşmama ve kararlı bir edilginlik yani eylememe durumunda kim’lik saklanabilir (Arendt, 1994, s. 263).

Bu nedenle Arendt, *polis*in dışındakilerin konuşmıyor olduğunu söyleyen Aristoteles'in, "konuşmanın anlamlı olduğu yaşamdan -polis yaşamından- yoksun olma"larını vurgulamak istediğini ifade eder (Özel, 2013, s. 17). Fiziksel kimlik ya da ne'lik olarak işaret edilen yani insanın doğal durumuna ya da kültürel ve politik konumunu değiştiremeyecek zoolojik, canlı nesne olmasına ilişkindir. Bu durumda insan "ne tarih üretebilmiş, ne beşerî gerçekliğe hayat verebilmiş" olur (Cangızbay, 2004, s. 287).

İnsan sıfatını taşımak bakımından aynı olan insanlar, eylem alanının farklılıkları ortaya koyabilen yapısıyla birbirlerinden ayrı olduklarını ve kendi benzersizliklerini açığa çıkarabilir. İnsanın kendisini ortaya koymasına ilişkin eylem, konuşmanın da eşlik ettiği eylemdir:

Eylem ile söz birbiriyle çok yakından ilişkilidir, çünkü insanın ilksel ve ona özgü eylemi, aynı anda yeni gelene sorulan 'kimsin sen' sorusuna bir yanıtı da içermek zorundadır... Her halükârda konuşmanın eşlik etmediği eylem, yalnızca açığa çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı mantıkla öznesini de yitirebilir... Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yani edimlerin faili, [ancak] eğer aynı anda sözler de sarfediyorsa varolabilir (Arendt, 1994, s. 243-244).

İnsanın kendisini, fiziksel varlık olmak dışında, konuşma ve eylemle ortaya koyması inisiyatif almasını sağlar. İnsanın inisiyatifini ortaya koyması onu kendi yapan şeydir; bu nedenle inisiyatif göstermekten geri durulduğu noktada, başka bir deyişle konuşma ve eylem söz konusu olmadığında ortadan kalkar. Eylem alanı, konuşma ve eylemi içine alan, insanın inisiyatif göstermekle kimliğini ifşasına yarayan, özgürlüğün güvence altına alındığı, insani çoğulluğu gerektiren bir etkinlik alanına işaret eder. İnsanların bir arada olma durumu kaybedildiğinde, eylemin bu özellikleri de yok olacaktır. Bu nedenle eylem kamusalılığı gerektirir ve Arendt'e göre kamusal politik eyleme özdeştir. Politika bu çerçevesiyle, varlık nedeni özgürlük olan bir eylem alanı olarak görülmelidir (Berktaş, 2016, s. 48-49). Özgürlüğün Arendt felsefesinin temel kavramı olduğunu ifade eden Toker, bu kavramın ancak politik eylemle ilişki içinde olanaklı olacağını belirtir. Buna göre özgürlük, insanın kendisini konuşma ve eylemle, diğerlerinin varlığını gözeterek açığa çıkarmasıdır. Bu nedenle özgürlük, biraradalığı kurar ve beraberinde, özel alandan çıkıp politik alana, kamusala girmeyi gerektirir (Toker, 2011).

Arendt'in kamusal alanı politik olanla özdeş ele alırken gözettiği amaç yine, insan olmaya ilişkin belirlenimci ve özcü yaklaşımları reddetmektir. Buna göre verili bir insan özü yoktur; insan ancak çoğulluk içinde kendisinin diğerleriyle eşitliğini ve farklılığını kavrayabilmesi yoluyla insan olur (Yılmaz, 2007, s. 10-11). Arendt kamusal alanın merkezi konumunu, özel alanla karşıtlığı bakımından daha kapsamlı bir biçimde serimler.

3.2.Kamusal Alan-Özel Alan

Arendt kamusal alan ile özel alan ayrımının *polise* dayandığına işaret etmektedir. *Polis*, evi ve kenti birbirinden keskin bir biçimde ayırarak, özel ve kamusal alan ayrımının temelini oluşturmıştır. Bunun Atina özelindeki temel nedeninin, demokrasinin getirdiği kimi kurallar olduğuna daha önce değinmiştik. Özel alanın (*oikos*) ayırıcı özelliği ihtiyaç güdümünde yaşamak için bir arada bulunmaktır. Bu birlikte bulunma, hayatta kalma ve türü devam ettirme amaçlarının yerine getirildiği alana karşılık geldiğinden zorunluluğa dayanır. Bu nedenle özgürlüğe dayanan *polisin* ya da kamusalın tümüyle zıddıdır (Arendt, 1994, s. 49-50). Bu çerçevede *polis* bir yanıyla biyolojik hayatın sürmesini sağlayan korunma ve barınma alanına işaret etse de bu özelliği aşabilmesi oranında politik bir yapı olabilecektir (Arendt, 1994, s.57).

Yunanlar için *polis*, birlikte eylemekten, sözleri ve edimleri paylaşmaktan doğar. Bu anlamda eylem bizzat kamusal alanı-*polisi* kuran tek etkinliktir. Bu nedenle kamusal alan, eylem ve konuşma olmadan var olamayandır. *Polisin* bu türde bir örgütlenme oluşu, Arendt’in “nereye giderseniz gidin oraya *polisi* de götüreceksiniz” (Arendt, 1994, s. 272) ifadesinin çıkış noktasıdır. Böylece *polisin* insan etkinlikleri alanıyla bağıntısının zorunluluğuna işaret edilmektedir. *Polisin* bir diğer temel özelliği *eşitlerin tanınması* olarak saptanmış ve bu açıdan özel alandan keskin bir biçimde ayrılmıştır:

Polis, haneden, yalnızca ‘eşitleri’⁴ tanıyor olması bakımından ayrılmaktaydı. Oysa hane tam anlamıyla eşitsizliğin merkezinde yer almaktaydı. Özgür olmak ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demekti; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi. O yüzden ev alanında özgürlük yoktu, çünkü evin reisi, yani yöneticisi, sadece evden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip olması bakımından özgür addedilmekteydi. Tabii siyaset alanının buradaki eşitliği ile bizim eşitlik anlayışımız arasında hemen hiçbir benzerlik yoktur. Antik [siyasal] eşitlik kişinin akranlarıyla birarada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu ve bu düşünce doğal olarak bir kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan ‘eşit olmayanlar’ın varlığını önvarsaymaktaydı (Arendt, 1994, s. 52-53).

Bu noktada, köleler ile kadınlar açısından eşitliğin olanaklı olmadığı bir kez daha vurgulanmalıdır. *Polisin* özgür bireyleri olarak ileri sürülenler, *polisin* yurttaşlarıdır. Özgürlüğün ve eşitliğin öznesi olmanın yanında yurttaşlar kamu işlerine etkin bir katılım

4 “Politik hakların eşitliği” anlamında *isonomia* kastedilmektedir.

gösterebilir (Yılmaz, 2007, s. 20). Kamu, insanın var olmak için ihtiyaç duyduğu kalıcılığı sunması açısından oldukça önemlidir.

Arendt kamunun birbiriyle bağıntılı iki özelliği olduğunu ifade eder. Bu özelliklerden ilki, kamu alanındaki her şeyin *görülebilir* ve *duyulabilir* olmasıdır. İnsanlar için gerçekliğin ancak görülebilmeye olanaklı olduğunu işaret eden Arendt, özel alandan çıkarılmadıkça ve kamusallaştırılmadıkça var olanların bulanık kalacağını ileri sürer (Arendt, 1994, s. 74). Arendt'in kamusal alanın vazgeçilmezliğine olan ilgisi buradan gelir: “Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar...” (Arendt, 1994, s. 75). Kamusal alan bu bağlamda insanların kalıcı olmak için görünür oldukları bir tartışma ve var olma alanı olarak görünmektedir (Arendt, 1994, s. 64). Bu alanda insanlar bir çoğulluk durumunun da oluşturucusu olurlar. Arendt kamusal alan ile özel alan arasındaki temel ayrımlardan biri olarak çoğulluk durumunu işaret ederken, farklı görüşlerin getirdiği zenginliği kastetmiştir. Buna göre, bireylerin birbirlerinden farklı görüş açıları sunması, zenginliğin temel bileşenini farklı düşünen bireylerin varlığıyla ilişkili kılar. Atina *polis* deneyimi, buna örnektir:

Her insan farklı bakış açılarından görüp duyduğundan, Atinalılar polislerde konuşarak çok zaman geçirdiler... Polisin politik süreci, kendileri için iktidar isteyenlerin kişisel hırslarının ikna yerine güç kullanmaya yönelmelerini engellemek için siyasi konuşma eylemine dayanıyordu (Kreider, 1973, s.55).

Bu noktada özel alanın “mahrum ediciliği”ne işaret eden Arendt, özel alanın başkalarının görülmeyip-duyulmamak ve biraradalıktan uzak bir yaşam olmak bakımından kamusal alanı ayrıldığını ifade eder (Arendt, 1994, s. 65-67). Bu çerçevede özel alan, kamusal alanın sağladığı “karşılıklı anlaşmaya varma” ve “bireylerin kendilerini gerçekleştirmesini sağlama” (Berktaş, 2011, s. 57) özelliklerinden de mahrum bir alana karşılık gelmektedir.

Kamusal alanın ikinci özelliği doğal olandan, yeryüzünden ayrı bir ortaklığa, başka bir deyişle yurttaşlığa dayanan kurulmuş bir dünyaya karşılık gelmesidir. Yurttaşlık konuşan ve eyleyenlerce oluşturulan, insanların ortak yaşamda müzakereye dayalı bir araya gelişlerinin temelidir. İnsanlar ortak yaşamları içinde, ortak ilkeler kurarak bir arada yaşar ve politik alanları var ederler. (Toker, 2004, s. 51). Toker bir arada yaşamanın ve politik alanlar oluşturmanın temelinde, ortak duyu (*sensus communis*) ilkesinin bulunduğu işaret etmektedir:

O halde, Kant'ın *sensus communis* tanımında ortaya koyduğu bir düşünme ediminin, yargılama yetisinin varlığı politik alanın varlığı için de ön koşuldur. Bu, Arendt için politik alanda eylemek ve konuşmanın aslında yargılamak olacağı anlamına gelir. Çünkü yargılama yetisi,

herhangi bir önceden verilmiş, kalıcı kurala ya da evrensel bir ilkeye başvurmada, çoğulluk ve çeşitlilik durumunda, bu durumu aşan bir aşkın ilkeye başvurmada düşünen yetidir.⁵ Bu, yargılayan öznenin, yurttaşın kendisini tek başına düşünen bir özne olarak değil, diğerleriyle birlikte düşünen özne olarak görmesi ile mümkün olacak bir edimdir ve Arendt’in kendisini diğerinin yerine koyarak düşünme olarak tanımladığı bir yurttaşlık edimidir. Çünkü yurttaş, diğerleriyle bağıntı içinde bir var oluş durumudur (Toker, 2004, s. 52).

Atina *polisinin* yurttaşlık kavramı, içine pek çok insan grubunu almaması bakımından sorunlu olmasına karşın, “kendisini diğerinin yerine koyup düşünme” ilkesini barındırdığı için Arendt açısından önemli görülmektedir. Bu yurttaşlık kavrayışı sayesinde insanlar ortak bir şeyler dünyasını kurmaktadır. Bu dünya, verili olmayan bir alanı “Hepimiz için ortak bir dünyayı ifade eder” (Arendt, 1994, s. 77). Eylem alanının öngörülemez ve geçici olma özelliklerinin dizginlendiği, *homo faber*’in ürünü olan dünya, kamu alanıdır. Arendt’in ifadeleriyle: “Şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da [in-between] olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır” (Arendt, 1994, s. 77-78). Bu çerçevede kamusal alan, bir yanıyla insanların elle tutulur bir ürün olarak var ettikleri, diğer yanıyla da kendilerini var ettikleri, karşılıklı bir bağıntının egemen olduğu bir yapıdır. Bu yönüyle, politikanın temel bileşenini oluşturmaktadır.

Politika, kamusal alanla var olabilir ve böylece insana, var oluşunu gerçekleştirme olanağı tanımasıyla gerçek anlamını bulur. Bu noktada, kamusal-özel ayrımının keskin bir biçimde yapılabilmesi, politik alanın sınırlarının çizilmesini sağlaması bakımından önem taşır. Arendt, bu ayrımın en iyi şekilde yapıldığı Antik Yunan *polis* örneğini merkeze alır, çünkü modernite söz konusu ayrımların silikleşmesine yol açmıştır. Moderniteyle birlikte politikaya asıl anlamı olan özgürlük, çoğulluk, müzakere gibi yanları gözetilmeksizin bakılmıştır (Berktaş, 2016, s. 49). Bununla birlikte modernite, politik eylemin kamusal alanda olma özelliğini yok saymıştır. İnsanın gerçek kimliğinin kamusal alanda ortaya çıkacağını görmezden gelip, evi/aileyi gerçek kimliğin sağlandığı yer olarak belirlemiştir (Berktaş, 2016, s. 58). Arendt’in deyimiyle bu çerçevede politik alan büyük bir aile gibi görülür. Modernite, insanların ortak yaşama durumunu ve beraberinde ortak duyuyu kaybetmesinin nedenidir. Ortak yaşamda insanlar müzakereye dayalı biraradalıklarıyla ortak ilkeler kurarlar. Böylece politik alanları var ederler. Çoğulluğu gerektiren bu alanlar olmaksızın ne ortak ilkeler ne de politik alan olanaklıdır (Toker, 2004, s. 51).

5 Kant Yargıgücü’nün Eleştirisi’nde iki tür yargıyı birbirinden ayırır: Belirleyici (bestimmende) ve düşünümsele (reflektierend) yargı gücü. Belirleyici yargı gücü, verili bir tümelin altına tikelî getirme işini üstlenirken, düşünümsele yargı gücü, tikele tümel arar. Burada ifade edilen, bu anlamda düşünümsele yargı gücüdür.

Modernitenin bir diğer sonucu, özel alan ve kamusal alan arasında köprü görevi üstlenen bir toplumsal alan ortaya çıkarmış olmasıdır. Kamusal alan toplumsal ve politik olarak ikiye bölünmüştür. Bu bölünmenin sonucunda toplumsal olan politik olanın önüne geçmiştir (Arendt, 1994, s. 47). Söz konusu bölünme, özel alana ilişkin soruşturmayı önemsizleştirdiğine işaret edilerek daha sonra feminist düşünce içerisinde de sorgulanmıştır (Phillips, 2012, s. 45). Toplumsal alan, kamusal alan yerine sahte bir “etkileşim alanı” yaratarak, bu alanda bireylerin eylemde bulunmak yerine “kent sakinleri gibi davranmalarına” yol açması bakımından da eleştirilmiştir (Benhabib, 1993, s. 101).

Arendt’in, kamusal-özel ayrımının bulanıklaştığı ve böylece insan ve özne olmanın koşulu olarak kamusal alana çıkmanın gözetilmediği bir dünya olarak tanımladığı modern dünya, bu yapısıyla insanın tarih kurucu yanına da zarar vermiştir. Benzer bir şekilde Cangızbay da moderniteyi akılcılığın yüceltildiği, farklı özelliklere sahip olmanın görmezden gelindiği ve insanın özne yanının bir kenara bırakıldığı bir yapı olarak betimlerken, bunların sonucunda insanın tarih kurucu yanının zedelendiğini ileri sürmektedir (Cangızbay, 2004, s. 288).

3.3. Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımına Eleştiriler

Arendt’i Antik Yunan’a dönmeye götüren, bulanıklaşan ayrımların keskin bir biçimde sergilenmesiyle politik olanın berrak bir görünümünü sunanın *polis* olmasıdır. Ne var ki, Arendt’in *polis* deneyimi üzerinden yaptığı kamusal-özel alan ayrımı pek çok bakımdan eleştirilmiştir. Bu ayrıma ilişkin bir eleştiri, politik alanda çoğulluk olarak ileri sürülen biraradalığın gözettiği farklılığın yalnızca bireysel farklılıklar olmasına yöneltilmiştir (Berktaş, 2016, s. 59- 62). Bu eleştirinin bir kanadını, *polis*in demokratik ve eşitlikçi yapısının görmezden geldiği kadınlara dönük bir biçimde feminist kuram oluşturmuştur.

Arendt’in kamusal alan ve özel alan ayrımını keskin bir biçimde yapıyor oluşu feminist kuramlarca özel alanın yok sayıldığı ileri sürülerek, kuşkuyla karşılanmıştır. Buna göre, kamusal alanın politika ile özdeşleştirilmesi, yaşam alanı tarihsel olarak ev içi olagelmış kadınların çevrelediği alanların, politik olanın tümüyle dışında görülmesine yol açmıştır (Yılmaz, 2007, s. 6-7). Böylece, özel alanda özgürlük ve eşitlik dışı, tiranca yönetime maruz bırakılanların hakları için politikalar üretilmesi olanaksızlaştırılmıştır. Arendt’in de ev reisi olarak özgür erkek yurttaşı ifade ederken belirttiği gibi, politik alan dışında reis, adalet ve yasaları gözetmeksiz, tiranlığa benzer bir biçimde evi yönetmiştir (Arendt, 1994, s. 54-55). Söz konusu yönetime maruz kalan ve politika dışında tutulmaların çoğunluğunu kadınlar oluşturduğundan, feminist hareket Arendt’in temellendirdiği yapıya tepki göstermiştir:

Feministler, kadınların, kamusal olan ile özel olan arasına keskin bir ayrım çizgisi çeken bir dizi güçlü uzlaşım ile politika dışında tutulduklarını ileri sürdüler. Bu ayrım, kamu meselelerinin kapsamını ve içeriğini önemli ölçüde daralttı ve sıradan yaşamın küçük kaygıları olduğu düşünülen her şeyi özel olana havale etti (Phillips, 2012, s.16).

Bu duruma karşı çıkan feminist hareket ayrımın kendisinin yeniden düşünülmesi gerekliliğine vurgu yapsa da hareketin bir kolu kamusal alanın tümüyle dışında durarak duruma tepki gösterdi. Kamusalın tümüyle dışında olmaya yönelmekse Phillip’in işaret ettiği gibi, kadınların mevcut dünyayı değiştirme ve dönüştürme güçlerini kullanmak yerine, dünyaya ütopyik bir alternatif oluşturmaya dönük bir çabayı ortaya koymasına yol açtı (2016, s. 142). Feminist hareketin politik alana girmeyi reddetmesi, politik alanların dönüşümünü geciktirdi ve dahası, durdurdu (Berktaş, 2016, s. 63). Bunun bir sonucu olarak ev, politik alan olarak tanımlandı. Feminist hareket, “özel alan politiktir” sloganıyla, politik olanı özel alana içkin olduğu düşünülen konularla ilişkilendirdi (Berktaş, 2016, s. 134). Böylece feminizm kamusal-özel ayrımını eleştirerek, politik alanın konularını genişletmiş göründü. Ne var ki, “özel alan politiktir” ifadesi, insan özgürlüğünü ortadan kaldırma tehlikesini beraberinde getirdi.

“Özel alan politiktir” ifadesinde kavramsal ve politik sorunlar olduğuna işaret eden Benhabib, kamusal-özel alan ayrımının insan özgürlüğünü garantiye alan bir bölünmeyi ifade ettiğini belirtir (1993, s.98-99). Özel alanın sınırlarının belirsizleşmesi, totaliter rejimlerin özgürlük alanlarını işgal etmesine koşut bir durumu ortaya çıkarma tehlikesini doğurur. Buna göre, kadınlar özel alanı politikleştirme iddiasıyla yola çıkarken, politik olanı kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu nedenle feminist kuramın bir biçimde kamusal alan kavramına gereksinimi vardır (Benhabib, 1993, s. 100). Bu çerçevede Benhabib, iki tür kamusal alan tanımlar: *agonistik* ve *ilişkisel* (associational). Agonistik kamusal alan kahramanlığa dayanan, ahlaki ve politik üstünlüğün gözetildiği alandır. İşbirliğine değil, bireyselliğe ve rekabete dayanır. “Bir kişinin tanınma, öncelik ve beğeni için rekabet ettiği, rekabetçi bir alandır” (Benhabib, 1993, s. 102). İlişkisel kamusal alansa, diğerinin aksine özgürlüğün ortaya çıkabileceği, birlikte hareket etmenin olanaklı olduğu alandır. Benhabib, Arendt’in politik düşüncesine uygun biçimde, kahraman figüründe sunulan agonal kamusal alan yerine ilişkisel alanın, feminizm için daha uygun bir yapı oluşturacağını ileri sürer. Bu çerçevede, Arendt’in kamusal alanla ilişkilendirilen konuları belirleme girişimlerinin gereksiz olduğunu imleyen Benhabib, önemli olanın, ilişkisel alanın sunduğu “herkesçe tartışabilme hakkı” olduğunu ifade eder (Benhabib, 1993, s. 102-105). Kadınların kamusal alana girmedikçe, dönüşümü gerçekleştirmeleri olanaklı olmayacaktır. Berktaş’ın vurguladığı

gibi, feminist yeniden okumalarında Arendt’le barışılması, bu durumun kaçınılmazlığının görülmesiyle ilgilidir. Feminist hareket Arendt’le, ancak kamusal alandaki politikaya yöneldikleri ölçüde barışmıştır. Bu barışmanın bir ürünü feministlerce “yeni bir yurttaşlık” fikrinin olanaklarına ilişkin düşünce geliştirmek olmuştur (Berkday, 2016, s. 63).

Arendt’e yöneltilen eleştirideki haklı yan, soyut yurttaşlık idealine inanması ve yurttaşlığın cinsiyetsiz bir yapı olduğunu örtük bir biçimde kabul etmesidir. Phillips’in işaret ettiği gibi politikaya içkin pek çok evrensel kabulle birlikte bu durum, politikanın cinsiyetin üzerinde daha kurucu bir yapı olarak ele alınmasını ve söz konusu eşitsizliğin vurgulanma talebini sarsıntıya uğratır (2012, s. 19-20). Bu çerçevede, ancak tarihin, politikanın ve felsefenin, örtük bir biçimde barındırdığı evrensel kavramların sorgulanması, bu kavramlarda taşınan eşitsizliğin tanınması ve bu kavramların dönüştürülmesinin ardından cinsiyetsiz bir yurttaşlık fikrinden söz edilebilir:

[K]amusal alan ile özel alan arasındaki ayrım toplumsal cinsiyetle ilişkili niteliğini yitirecektir. Erkekler ve kadınlar eşit bir şekilde ev ve iş sorumlulukları arasında gidip gelecekler, çocukların yetiştirilmesini ve büyüklerin bakımını eşit bir şekilde paylaşacaklar, önceliklerinde ya da deneyimlerinde cinsler olarak değil bireyler olarak farklılaşacaklar ve politik bir yaşama eşit bir şekilde çekilecekler (ya da onun tarafından eşit bir şekilde itileceklerdir!). Böyle bir bağlamda, yurttaş nosyonu tam anlamına kavuşmaya başlayabilir ve insanlar ortak amaçları hakkındaki kararlara eşitler olarak katılabilirler (Phillips, 2012, s. 20).

Bu noktada ortaya çıkan temel sorun, cinsiyetin ortadan kaldırılması durumunda tarafsız bir yapının ortaya çıkıp çıkmayacağına yöneliktir (Phillips, 2012, s. 18). Tarafsız olduğu iddiasındaki pek çok yapının, aslında erkek söyleminin ürünü olması, meseleyi cinsiyetsiz ele almak için belirli aşamalara gereksinim olduğunu ortaya koyuyor. Nitekim bir şekilde erkek söyleminin baskın ve içkin halde, tarihte ve yazımda barındırılıyor oluşu, tarafsızlık için oldukça zamana ihtiyaç duyulduğunun bir başka göstergesidir. (Felsefe tarihindeki baskın erkek anlatıyı Antik’ten Modern Döneme dek ele alan kapsamlı bir çalışma için bkz.: Lyloyd, 1996.) Buna karşın, kadınların tarihte varlıklarının tanınması ve ifşa edilmesiyle, bu baskın eril görüşün önüne geçmeye başlanabilir. Bu çerçevede çalışmamızın son bağlamı olan tragedyalarda -Antigone ve Medea- söz konusu dönemdeki Atina kadın imgesini açığa çıkararak, bu tarih oluşumuna katkı sunmayı umuyoruz.

4. Atina Tragedyaları Üzerine

Çalışmanın son bağlamını Atina *polis* deneyimi ile tragedya ilişkisi oluşturmaktadır. Tragedyaların “etik ve politik bir anlaşmazlık ve bu anlaşmazlıktan kaynaklanan çatışma”

durumlarını konu edindikleri ifade edilir (Sezer; Kalaycı, 2017, s. 11-12). Anlaşmazlık ve çatışma, iyi ile kötü arasında gerçekleşmekle birlikte, çoğunlukla “iyilerin çatışması” ya da “haklının haklıyla çatışması” olarak sergilenir. Bu çerçevede tragedyaların yapısal olarak, “çatışmaya neden olan sözler ve edimleri” sunarak, farklı bakış açılarını sergileme gücü barındırdığına işaret edilir (Sezer; Kalaycı, 2017, s. 10-14). Tragedyanın söz konusu yapısı, Atina *polis* deneyiminde ortaya çıkan ve gelişen bir yazın türü olmasıyla ilişkidir.

M.Ö. beş yüzler sonrası, Atina’nın tragedya ve komedi olarak bilinen iki drama türünü mükemmel hale getirdiği ve Avrupa tiyatro geleneğini başlattığı dönem olarak bilinir (Sacks, 2014, s. 337). Tragedyanın temelleri, Peisistratos tiranlığı dönemine dayanır. Bu dönem kentin görkemli tapınak ve yapılarla donatıldığı, koro ve diyaloglarla Büyük Dionysia şenliklerinin başladığı ve bu yolla Attika tragedyasının temellerinin atıldığı bir zaman aralığıdır (Friedell, 1999, s. 106). Bir tiran döneminde olmasına karşın tragedyanın ortaya çıkışı ve gelişimindeki asıl etkiyi demokrasi oluşturmaktadır. Bu durum, tragedyaların sergilendiği tiyatrunun (*theatron*), demokrasinin en önemli dayanaklarından olan kamusal-özel ayrımını sürdürmesinde kendini gösterir:

Sahne mimarisi bile dönemin siyasal iklimini yansıtmakta, özel-kamusal bölünmesi sahnede de hüküm sürmektedir: Kralın ya da erkek kahramanın sahneye girdiği kapı, kadınların, kölelerin, habercilerin girdiği kapıdan farklıdır; yabancılar ise başka bir kapıdan girerler sahneye (Sezer; Kalaycı, 2017, s. 16).

Bununla birlikte, Atina demokrasisinin taşıdığı ikilikler tragedyalarda sergilenmiş, alımlayanlara ikiliklerin yapısı gösterilmeye çalışılmıştır. Thomson’un da belirttiği gibi, “Yunan tragedyası Atina demokrasisinin belirleyici işlevlerinden biri” (1990, s. 19) olarak görülmektedir. Demokratik yapı içeride yurttaş olanlara özgürlük ve eşitlik hakkı tanırken, dışarıya özgürlük ve hak eşitliği sunmak bakımından kapalıdır. Buna karşın demokratik Atina, dışarıdan gelenlere kimi zaman açık bir yapıdır da. Bu durumu Atina demokrasisinin paradoksal yapısı olarak betimleyen Sezer, özellikle tragedyalarda demokrasinin yabancılarla ilişkisinin eleştirel bir biçimde ele alındığına işaret eder. Bununla birlikte demokratik Atina, tragedya yazarlarına konuşma özgürlüğünü (*parrhesia*) tanımıştır. Bu durum, demokrasinin “kendini sorgulama ve dönüştürme kudretine; kusur ve çelişkilerine getirilen eleştiriler ışığında kendini gözden geçirme, yenileme ve iyileştirme yeteneğine sahip olması” olarak yorumlanır (Sezer, 2017, s. 32-35).

Tragedyanın neliğine ilişkin soru aradan geçen zamana karşın konuyu anlamak bakımından başvuru kitabı olan *Poetika*’ya gönderimle açık kılınabilir. Aristoteles bu eserinde diğer şiir türlerinin yanı sıra tragedyayla ilintili genel ve kapsayıcı bir inceleme yürütmekte, tragedyayı

çeşitli yönleriyle çözümlemeye tabi tutmaktadır. Buna göre tragedyanın en önemli ögesi olayların düzenlenmesi anlamına gelen öyküdür. Öyküde karşılaşılan karakterler ve konular izleyenler için yabancı değildir. Çünkü hem konular hem de karakterlerin kaynakları Yunanların hiç de yabancı olmadığı mitlerdir. Ne var ki, aralarında kökensel bir bağ olmasına karşın, tragedya ve mit temel bir ayrılık barındırmaktadır. Tragedya tıpkı mitlerde olduğu gibi tanrıları işe koşar; fakat bununla birlikte temelde insanları ve onların eylemlerini, eylemlerindeki trajik çatışmayı ve bu çatışmanın doğurduğu durumları yansıtmaktadır. (Arendt tragedyalarda tanrıların ancak bir insan dolayımında eylediğini, mutlaka eylemin ilişkili olduğu bir insan bulunduğunu ileri sürer (Arendt, 1994, s 40).) Aristoteles'in tragedyanın duyguları uyandırma gücüne yaptığı vurguda, insanların eylemlerini sunan yapılar olmaları gözetilmiştir.

Tragedyanın alımlayıcısı, tragedyadaki karakterlerle kurduğu ilişkide ve eylemlerin doğurduğu 'benim de başıma gelebilir' düşüncesinde korku ve acıma duygusunu tatmaktadır. Acıma ve korku, kahramanın trajik yanılgıya düşmesi, trajik hatası anlamına gelen *hamartia*'dan kaynaklanır (Tekin, 2017, s. 92). İzleyici ya da okuyucu kahramanın düştüğü yanılgıya düşmekten, tragedyadaki karakter gibi eyleme ihtimalinden korkar. Bu durum, tragedyaların alımlayıcıya etkisine bir örnektir.

Tragedya bizi gizemle karşılamaz. Tragedyanın başlangıcında ne olacağı -genellikle- trajik kahramanca dile getirilir. Bu nedenle alımlayıcı, yapılan eyleme dair kendi yargısını vermeden önce kahramanın açıklamasını dinlemiş olur. Böylece kendi yargısını acelece ve doğrudan vermez; sorumluluğunu üstlenebileceği, temellendirmesini yaptığı yargılar verir (Latacz, 2006, s. 7). Tragedyalar: "... seyirci tarafından, yani kentin tüm yurttaşları tarafından, kendi sorunlarının soyutlanmış biçimde kamusal işlenişi olarak algılanır. Bu nedenle Yunan tragedyası, kamusal bir toplum tepkisi'dir" (Latacz, 2006, s. 8). Fakat buradan, tragedyaların olmuş olayların anlatıldığı eserler olduğu düşünülmemelidir. Aristoteles bunu tarihçi ve ozan arasındaki farklılıklara işaret ederek yaptığı tragedya betimlemesinde şöyle dile getirir:

...ozanın işi gerçekten olmuş şeyleri değil olabilecek şeyleri, olabilirlik ya da zorunluluk gereği meydana gelebilecek şeyleri söylemektir. Tarihçi ile ozan arasındaki fark, birinin dizelerle, ötekinin düzyazıyla yazması değildir (Heredotos'un yapıtını dizelere dökebilirsiniz; dizeli ya da dizesiz yine tarih olarak kalacaktır); aralarındaki fark, birinin gerçekten olmuş, ötekininse olabilecek şeyleri anlatmasıdır. Bu yüzden şiir, felsefeye tarihten daha yakındır... tragedya, yaşamış insanların adlarına bağlı kalır. Bunun nedeni "olası"nın inandırıcılığıdır (Latacz, 2006, s. 7).

Tragedyalardan günümüze ulaşanlar Atina tragedyalarının az bir kısmını oluşturmaktadır. Günümüze kalan tragedyalar sadece üç yazara aittir: Aiskhylos, Sophokles ve Euripides. Bu

yazarlar tragedyalarında mitten kendi yazın türlerine geçişin örneklerini sunarlar. Özellikle kullandığı karakterler bakımından Euripides tragedyalarının, mit ile gerçekçilik arasında bir gerilim oluşturma özelliği taşıdığı düşünülür (Segal, 1996, s. 27). Üç tragedya yazarı da Atina *polisinin* ikili yapısını yansıtacak konular içeren ürünler oluşturur. *Polisin* özgürlükler alanının yalnızca bir kısım yurttaş pay edilmesine ilişkin rahatsızlığı, yurttaş olan ile olmayan arasındaki gerilimi ve demokrasi eleştirisini sunması bakımından Troyalı Kadınlar’ın tragedyaların bu yapısını sergileyecek iyi bir örnek olduğuna işaret edilir (Sezer, 2017, s. 27-30). Bu ikiliklerin tragedyalarda ele alınmasıyla, alımlayıcıya dünyayı ve kendini tanıma olanağı sunulmuş olur.

Bonnard’a göre tragedya “biz” ve “tanıma” ile ilişkilidir. Tanıma, daha önce tanınmayanla, yani bilinmeyenle tanışmadır. Dolayısıyla tanıdık olmayanı tanıdık kılmadır. Bu ilişkide hem tanınan hem tanıyan karşılıklı bir değişime maruz kalır. Tanıyan tanınanda içerilir, tanınan tanıyanı yansıtır ve tanışma bir içselleştirme edimine evrilir. “Tanımak, bir anlamda yalnızlıktan kurtulmaktır; bir başkasını tanımakla bütün bir dünyayı tanımaya, daha sonra da bu dünyayla içselleşip bütünleşmeye başlarız” (Bonnard, 2006, s. 12). Tanımak, tanınmak ve tanışmak ise ben-olmayan, biz-olmayan ile kurulan bir ilişkiyi, bu ilişkinin ortaya çıkış ve gelişim evrelerinin kabulünü gerektirmektedir. Dolayısıyla “öteki” ya da “başka” olana, hem “farklı” hem de “aynı” olana açık olmayı ifade eder. Atina demokrasisinde kendini daha belirgin bir biçimde sunabilen bu açıklık, *polis* deneyimi bağlamında demokrasiyle ilişkilidir.

Polisin ve Atina’nın seyri göz önüne alındığında Atina’nın gelişimi, büyümesi ile demokrasi arasında kurulabilecek ilgi, “öteki” ya da “başka” olanla kurulan ilişkinin dönüşümüyle ilgilidir. Atina’nın dışa dönük bir yapı olması sanatta tragedyaya yansımıştır. Bununla birlikte tragedya aynı zamanda Atinalı için içe dönmenin anahtarını sunmaktadır. Sahnede olan, sahnede olmak itibarıyla yabancısıdır. Ama izleyici, oyunda kendini bulur. Eve giderken sadece kendisi değildir; başkasından kendine yansımış bir kendiliğin taşıyıcısıdır. Bu çerçevede tragedya, kişiye tek başına bir deneyim sunmak yerine, başkasıyla birlikte deneyimlemeyi başka bir deyişle eylemeyi öğretir.

Tragedya alımlayıcısı bir yandan da tragedya figürlerinin tanınma ilişkilerini gözlemlerken, aynı zamanda kendisi de tanınmayı yani “bilgisizlikten bilgiye geçiş” durumunu deneyimler (Sezer, 2017, s. 77). Çalışmamızda Antigone ve Medea tragedyalarını ele almaktaki güdümüz, tragedyaların alımlayıcısıyla kurduğu bu dönüştürücü ilişkidir. Böylece tıpkı politik alanlarda olduğu gibi, kim olduğuna dönük bir farkına varmanın tragedyalar yoluyla da olanaklı olduğunu düşünebiliriz. Tragedyaları ele almamızdaki ana amaç ise Antik Yunan *polis* deneyiminde kadının politik konumuna ilişkin çıkarımlar yapabilmemizi sağlayacak olmasıdır. Her ne

kadar tragedyalarda konunun geçtiği alanların Atina olmadığı, bunun yerine genellikle Thebai ve Korinth'in yer olarak seçildiği bir olgu olsa da tragedya yazarlarının büyük çoğunluğunun Atinalı olması ve Atina *polis*i için yazması bu durumu önemsiz kılar. Yazarlar eserlerinde *polis*in ikiliklerini yansıtmış ve *polis*in demokratik yapısından etkilenmiş ve bu yapıyı etkilemiştir. Bu nedenle tragedyalar olanı yansıtan eserler olmasalar da toplumsal belleği önemli ölçüde taşıyan ve sunan yapıtlar olmaları bakımından, Atina deneyiminde kadının politik etkinlikte bulunma olanaklarına ilişkin saptamalar yapabilmemizi sağlayacaklardır.

4.1. Antigone

Antigone tragedyası, Antigone'nin kral Kreon'un buyruğundan haberdar olduğunu bildiren sözleri ile başlar. Kentin içinde duyurulan haber ise yeni kral Kreon'un şehrin surlarında birbirlerini öldüren iki erkek kardeş Eteokles ve Polyneikes hakkında verdiği karardır. Eteokles ve Polyneikes, Oidipus soyundan kalan dört kardeşten ikisidir. Diğer kardeşler ise Antigone ve İsmene'dir. Yönetimi paylaşamayan erkek kardeşler şehrin surlarında birbirlerini öldürmüş ve kral, Kreon olmuştur. Eteokles yurdunu savunurken, Polyneikes ise yurduna saldırırken ölmüştür. Tahta geçen Kreon'un ilk buyruğu ve ilk yasası bu olay üzerine olur: Polyneikes'in "cesedi açıkta bırakılarak kurda kuşa yem olacak"tır ve "hiçbir şekilde cenazesi kaldırılmayacak, cesedi yıkanıp süslenmeyecek, mezara konmayacak ve yası tutulmayacak[tır]" (Sophokles, 1997, s. 9).

Yönetilenler, iktidarın yeni sahibi Kreon'un buyruğunu başlangıçta desteklerler. Kreon, kente saldıran Polyneikes'e ceza vererek, kente dönük saldırılar söz konusu olduğunda, kenti korumaya dönük tavır alacağını somut bir örnekle göstermeye çalışır. Kreon'un koyduğu yasa hiçbir aşkın, tanrısal zemine dayanmaz, onun yasası insana ve *polise* ilişkindir. Yönetilenlerin ona sunduğu destekle birlikte zor durumda olan bir kenti eski günlerdeki gücüne geri döndürecekler. Ne var ki, tragedya Kreon'un sözleri ile başlamaz. Onun ve kent haklının henüz Antigone'den, yani yasadan rahatsız olan bir kişiden haberi yoktur. Bununla birlikte okuyucuların/izleyicilerin bu durumundan haberi vardır.

Antigone, Kreon'un kardeşleri hakkında vermiş olduğu kararı duyar ve kardeşi İsmene ile bu haberi paylaşır. Buyruktan duyduğu rahatsızlığı dile getiren Antigone, Polyneikes'i gömeceğini söyler. Bu konuşma ortak bir karar almaya dönük değil, var olan bir karara kardeşini de ortak etme konuşmasıdır. Antigone'nin heyecanı ve yasanın onda oluşturduğu öfke sözlerinde açıkça görülür. Antigone, Kreon'un yasasını katlanılmaz ve kabul edilemez bulur. İsmene ise Antigone'nin hoyratlığına karşın sakindir. Antigone'nin teklifine karşılık ailesinin lanetini, kadın olmayı, kaderi öne sürer ve ona şunları söyler:

Aklından çıkarma sakın, kadınız biz, altından kalkamayız erkeklerle mücadelenin. Bizi yönetenler bizden güçlü, şimdikinden acı bile olsalar boyun eğmeliyiz emirlerine. Şartlar beni mecbur ediyor, anlayış dileyerek ölülerimizden, itaat edeceğim efendilerin emirlerine. Bayağı deliliktir boyundan büyük işlere kalkışması insanın (Sophokles, 1997, s. 3).

Antigone, İsmene’nin bu sözlerine aldırış etmez. Antigone kardeşinin gömülmesini üç nedenle istiyor görünür. İlk tanrısasal yasalar gereği, ölen kişinin gömülmesi gereklidir. İkinci olarak da kan bağına dayanan aristokratik *oikos* yapısının onurunu korumak için Polyneikes gömülmelidir. Bir diğer nedense Antigone’nin kardeşi dediği kişiyi kaybetmesinin üzüntüsüdür (Tekin, 2017, s. 82-83).

Bu nedenle yaptığının kendisini ölüme götüreceğini bilse de geri adım atmıyan Antigone, kardeşi Polyneikes’i gömer. Açıktır ki Kreon’un yasası Antigone’yi rahatsız eder ve onu, bu yasaya uymamaya iter. Burada iki *nomos* kavramının karşıtlığı görülür. Bir tarafta geleneğe, akrabalık, soy ve kan bağına dayanan yazısız-ölümsüz yasalar bulunur. Diğer tarafta ise yeni politik düzenin yasaları (Wood, 2013, s. 61). Kreon verdiği cezaıyla *oikosun* tanrısasal bağları yerine *polisin* dünyevi yapısını gözettiğini vurgulamış olur. Ne var ki, Kreon’un krallığı uymadığını iddia ettiği kan bağıyla olanaklı olmuştur (Tekin, 2017, s. 86). Tragedya sunduğu bu çelişkili karakterlerle dönemin politik yapısını yansıtır. Peki, Antigone tragedyasında politik eyleme ilişkin neler bulabiliriz ve daha özel olarak, tragedyanın kadın karakterlerinde politik eyleme ilişkin neler bulabiliriz? Bu sorunun cevabı, tragedyalardaki ana öge olan karakterlerin *hamartiasında* (trajik hata) aranmalıdır.

Kreon’un trajik hatası, başta verdiği buyruktan geri adım atmaması ve en sonunda bu buyruğun kentte salgına yol açmasıdır. Bu hatanın temelinde, “başkalarını dinlememesi, kendi yargısının doğruluğundan emin oluşu ve hatayı kabul etmemekteki ısrarı” bulunur (Tekin, 2017, s. 93). Antigone’nin trajik hatasınının kardeşini gömme planlaması olduğuna işaret eden Tekin, Antigone’nin bir yandan tanrısasal yasaları gözetirken diğer yandan gömme işlemini yalnız başına yapmasının çelişki taşıdığını ifade eder. Tanrısasal yasalar gereği ölünün bir tören ve cemaat ile gömülmesi gerekir. Burada trajik hata, Antigone’nin “kimsenin tek başına eyleyemeyeceğini gözden kaçırması”dır (Tekin, 2017, s. 94-95). Eylem, insani çoğulluk durumunu, politik eylemse karşılıklı konuşmayı, ikna edilmeye açık olmayı ve ikna etme gücünü taşımayı gerektirir. Bu nedenle ne Kreon’un ne de Antigone’nin politik eylemde bulunmaya yanaşmadıkları görülmektedir. Tekin, tragedyanın politik eylem en yakın figürlerinin nöbetçi ve İsmene karakterleri olduğunu ileri sürer. Kreon ve Antigone’nin kararlarına ilişkin en ufak bir ikna edilme güdüsü taşıyamamalarına karşın, nöbetçi Antigone’nin itaatsizliğinin haberini vermek konusunda ikilik yaşamaktadır (Tekin, 2017, 98). İsmene ise

Antigone’yi yurttaşların kararlarını gözetmeksizin eylemde bulunamayacağı konusunda uyarak, eylemin çoğulluğu gerektirdiğini ifade eder. Ne var ki, bu bildirimine karşın kendisi hiçbir eylemde bulunmaz (Tekin, 2017, s. 116-117). Bu nedenle iki kadın karakter için de politik eylem ve politik özne olmanın koşullarının yerine getirilmediğini görürüz.

4.2. Medea

Medea tragedyasına baktığımızda daha farklı bir kadın karakterle karşılaşırız. Aşık olduğu erkeğin (Iason) peşinden Korintos’a gelmiş ve burada onunla evlenmiş bir karakterin ihanete uğradıktan sonra yaptıklarını görürüz. Medea drahoma geleneğine uymaksızın yurdundan kaçmış ve kaçarken abisini öldürmüştür. Bu nedenle dönecek bir yurdu olmayan, başından beri geleneklere uymayan bir kadın rolü çizmiştir. Tragedyanın devamında, Iason’un kendisini terk etmesini takiben yaptığı konuşmayla Medea’nın bir ön-feminizm sergilediği düşünülmüştür. Ne var ki, tragedyanın aynı derecede “kadın düşmanı” pasaj içerdiği de ifade edilmiştir. Örneğin Iason’un Medea’yı, cinselliğini kıskanan bir kadın olarak suçlaması, en bilinen kadın düşmanlığını ifade eder (Van Zyl Smit, 2002, s. 101-103).

Antik dönemde evi sağlam, korunaklı tutma ve zenginleştirme görevi erkeklerdedir. Bir erkeğin, kendisine zenginlik ve şöhret getirecekse, başka bir kadınla evlenmesi oldukça sıradan bir olgudur. Çok çocuk ve soyunu sürdürmek, büyük ev en büyük amaçlardır (Çelik, 2016, s.89-90). Bu amaçla Iason, Medea ile evli ve iki çocuk sahibi olmasına karşın, kralın kızıyla evlenme fırsatı yakaladığında hiçbir çekince duymaz. Fakat Medea dönemi için oldukça sıradan olan bu olayı sakinlikle karşılamaz. Iason ikinci evliliği ile daha zengin bir hayat yaşamaya, soyunu sürdürmeye ve evini büyültmeye çalışır, yani o dönem için kabul gören sıradan bir eylemi gerçekleştirir. Bu nedenle Medea’nın tepkisi Iason için beklenmediktir: “Bütün Yunan’da senin yaptığını yapacak tek bir kadın yoktur” (Euripides, 2006, s. 59). Bu ifadenin iki nedeni vardır. İlkin, Yunan’da kadından beklenen uysal ve *oikos* korumaya dayalı tavır Medea’da yoktur. Tragedyanın başında, her ne kadar mevcut dönemdeki kadın kabullerini içsel olarak tanıdığı düşünülse de *oikos* içindeki pasif konumu kabullenmez (Segal, 1996, s. 28). Medea tragedyanın başında Antik dönem kadınlarından beklenenleri yerine getirir bir biçimde davranır. Bunu Iason’un ona davranış biçiminde de görürüz. Iason geleceğini değiştirecek düğünü planlarken de Medea’yı terk ederken de ona danışmaz (Van Zyl Smit, 2002, s. 104-105). Oysa Medea, Kirke’nin yeğeni olan bir şifacıdır; bu yönüyle korku uyandıran bir karakterdir. Medea’dan korku duyan ve kötü işler yapacağını düşünen ilk karakter olan sütnine, bu nedenle çocukların Medea’dan uzak tutulması gerektiğini söyler ve Medea’yı sakinleşmeye ve ölçülü olmaya davet eder: “Konuşmaya yücelik katar ölçülü

sözler, ama insanlar için en doğrusu, ölçüyü eylemlerinde de tutturmalarıdır. Ölçülü olmayan davranıştan hiç kimseye hayır gelmez” (Euripides, 2006, s. 125-129). Medea bu noktada, sıradan kadın rolünden tanrıça figürüne geçiş yapacağı, intikam tragedyalarının temel ögesi olduğu düşünülen, “tersine dönme (*reversal*)”yi yaşayacaktır (Segal, 1996, 36-37). Medea bu dönüşümden hemen önce ünlü Korinthoslu Kadınlar konuşmasını yaparak, dönemindeki sıradan kadınlardan nelerin beklendiğini dile getirir:

Yaşayan ve düşünebilen bütün varlıklar içinde en acınacak halde olanları biz kadınlarız. Önce, açık arttırmaya girercesine, kendi paramızla bir koca, bedenimize bir efendi satın alırsınız. Kötülük üstüne daha da beter bir kötülüktür bu yaptığımız. Aldığımız adam iyi mi, kötü mü, tamamen şansa kalır. Boşanmak, kadının kusuru gibi görünür, hayır diyemez hiç kocasına... kocamıza evlilik bağlarının baskısını hissettirmezsek ne mutlu bize, başaramazsak ölsek evladır. Oysa erkek, eşiyle birlikte yaşamaktan sıkıldı mı [bir arkadaşının ya da yaşıtının yanına giderek] evden dışarı çıkıp ruhunu dinlendirebilir. Kadınlar ise tek bir kişiye yöneltmeli dikkatlerini. Bizim, evimizde, güya tehlikelerden uzak yaşadığımızı, oysa kendilerinin ellerinde silahlarla savaştıklarını söylerler. Büyük yanlışları var! Bir kez doğuracağıma, üç savaşta savaşmayı yeğlerdim (Euripides, 2006, s. 228-251).

Bu noktada, Aristoteles’in Euripides tragedyalarıyla ilgili yorumunu hatırlamak gerekir. Aristoteles en trajik ozan olarak Euripides’e işaret etse de aynı zamanda onu “insanları olmaları gerektiği gibi değil, olduğu gibi betimliyor” olmakla eleştirir (Balay, 2006, s. 6). Bu eleştiri Medea’nın konuşmasında kadınların durumuna ilişkin yapmış olduğu saptamaların gerçekliğine inanmamız için bir dayanak oluşturabilir. Medea’nın konuşması oldukça akılcı ve dönemindeki tüm kadınların başına gelenleri aktardığı betimleyici bir konuşmadır (van Zyl Smit, 2002, s. 104).

Konuşmayı takiben Kreon, Medea’nın yanına gelerek, ondan korku duyduğunu ve ülkeden gitmesini söyler. Medea ise planlarını yerine getirebilmek için Kreon’dan bir gün daha kazandıktan sonra çocuklarıyla birlikte zehirli bir gelinliği yeni gelin Glauke’ye gönderir. Gelinliği giyen Glauke ve onu kurtarmak isteyen babası ölür. Eve dönen çocukları da Medea öldürür. Euripides Medea’ya çocuklarını hemen öldürtmez, çünkü Medea’ya karşı karmaşık hislerimizin sürmesini ister. Medea ikilikleriyle serimlenir: insan - canavar, acı çeken - acı çektiren, anne - çocuk katili, misafir - yabancı, evliliğin koruyucusu - evliliği yıkan, evi koruyan - evi bozan gibi (Segal, 1996, s. 27). Böylece Euripides bize bir düzen ortamı olan *polisteki* çatışmalı yapıyı gösterir.

Medea çocuklarını öldürerek *oikosu* hem kendi hem de Iason için yıkar. Bununla birlikte gelini öldürerek, Iason için bir *oikos* ihtimalinin de önüne geçer (Segal, 1996, s.

33). Tragedyada Medea'nın şiddet eylemiyle, *oikosa* dayanan tüm ilişkiler yıkılır. Medea Yunan *polisindeki* sıradan kadının konumundan çıkar ve kendisinden beklenen pasif konumu dönüştürür. Ölçülü olma ve müzakereye ilişkin öğütleri dinlemez ve politik alanın dışında olması gereken şiddet eylemleri gerçekleştirir. Bu Medea'nın *hamartiasıdır*. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Medea sıradan kadın kim'liğinden büyücü ve şifacı kadın rolüne geçmeksizin kendi konumunu dönüştürebilir miydi? Yapılan haksızlığın önüne geçebilir ve kadınlara yapılanların (Korinthoslu kadınlar konuşması tüm kadınlara yönelik bir konuşma olduğu için) haksızlığına ve eşitsizliğine işaret edebilir miydi?

Sıradan kadınların sınırları içinde kaldıkça, Medea'nın tüm insanlarda ortak olarak bulunan eylemde bulunma ve dönüştürme gücünü açığa çıkaramadığına tragedya boyunca tanık oluruz. Medea ancak tanrıça kökenlerine döndüğünde söz söyleyebilir ve eylemde bulunabilir. Bu çerçevede oyun bize, sıradan Yunan kadınının dönüştürücü gücünün yok sayıldığını göstermektedir. Medea *oikosu* yıktığında, kendi sıradan kadın rolünü de yıkar. Eylemi dönüştürücüdür. Kreon'un yani iktidarın kendisini sürgün etme yargısına karşı çıkar. Ne var ki Kreon dönemin pek çok yazınında ve yasasında inanıldığı gibi kadınların şeytani, zeki yönlerini ileri sürerek onu kentte tutmaya yanaşmaz. Bu noktada Medea'nın eylemlerinin politik eylemler olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Medea, başına gelenler yeryüzünde ve insanlar arasında olsa da ortaya çıkan sorunu yeryüzü yasalarından ayrı bir biçimde çözer. Medea'nın eylemi, politik olanın koşulları olan insani biraradalığı, konuşmayı ve konuşmanın iknaya dönük yanını yadsır. Bunun temel nedeniyse Atina *polisinin* kadınlara dönük tutumudur.

Sonuç

Bir politik topluluğu koşul olarak barındırması bakımından diğer insani biraradalık durumlarından ayrıışan *polis* deneyimini politikanın merkezi oluşum yeri olarak ele alan çalışmamızda bu biraradalığın en özel örneği olması bakımından Atina *polis* deneyimini inceledik. Bu deneyim alanı bize, yurttaş olmanın önemine ilişkin kimi saptamalar yapma olanağı tanıdı. Kadınların ve pek çok farklı grubun yurttaşlık hakkının olmadığı, yurttaşlığın sınırlarının keskince belirlendiği bir yapı olarak Atina *polisinin* kendine özgü eşitlik tanımına vurgu yaptıktan sonra çalışmamızın başat konusu olan Atina'da kadınların var oluşunu ele aldık. Kadının *polis* deneyimiyle doğrudan değil dolaylı yoldan ilgi içinde bulunduğu ilişkin saptamanın ardından, bu tarz bir ilişkinin politik olanın dışında konumlandığını ifade ettik. Bu çerçevede politika, politik alan ve politik özne olmanın ne anlama geldiğini ve hangi bakımlardan önemli olduğunu tartıştık. Bu noktada temel sorumuz politik alanlarda politik özne olarak bulunmanın neden bu denli önemli olduğuydu.

Politik alanlarda bulunmak önemlidir, çünkü ilkin insan olmanın ayrıcı özelliklerini bu alandan ediniriz. Kim olduğumuzu bu alandaki eylemlerimizle edinir ve sergileriz. İnsan olmanın temel özellikleri *değiştirme* ve *dönüştürme* gücüne sahip olabilmek, özgür olabilmek, kendi varlığını diretebilmek ve bir yandan da dönüşüme açık olabilmektir. Bir ne’likten, kim’liğe doğru dönüşüm geçirebilmemiz kamusal/politik alanla olanaklıdır. Bu alan bizim *görülebildiğimiz* ve *duyulabildiğimiz* bir yer açar. Bize kim olduğumuzu sergileyebileceğimiz ve dönüştürebileceğimiz alanlar sunmakla birlikte özgür olmayı ve özgürlüğü koruyabilmeyi sağlar. Tragedyalar bağlamında Atina kadınının bu alanlarla ilişkisiyse dolayım,la, ikinci düzeyde gerçekleşmiştir.

Polise yani kamusal alana doğrudan katılımı olmayan kadınlar ancak yurttış doğurmak ya da dini ritüellere katılmak yoluyla kamusalla bir ilişkide bulunabilir. Kadının bu dışarıda bırakılmışlığının temelinde Batı düşünce geleneğinin “akılcı bilgi arayışı”nın bulunduğuna işaret eden Lloyd, bu bilgi arayışının doğaya karşıt bir konumlanmaya karşılık geldiğini ifade eder. Buna göre kadının doğurma gücü doğal olanla ilişkilendirilerek, kadın tıpkı doğa gibi aşılması gereken akıldışı, biçimlendirilmesi gereken biçimsiz madde, bilgiye dönüştürülmesi gereken düzensiz bir yapı olarak görülmüştür (Lloyd, 2015, s. 23-26). Her ne kadar Antik Yunan kadınlığın aşılması düşüncesini açıkça sergilemese de kadın ile madde arasında kurulan koşutluk kadınlık imgesinin şekillendirilmesinde akıl dışı olanla ilişkilendirilmesine yol açmıştır (Lloyd, 2015, s. 40). Bu çerçeve Antigone ve Medea tragedyalarını bir kez daha ele alırsak, orada ortaya çıkan kadın imgesinin Lloyd’un ileri sürdüğü ile benzerlik gösterdiğini kavrayabiliriz.

Antigone ve Medea’nın politik öznelere olamadıklarını tragedyaları tek tek ele alırken ifade ettik. Bunun temel nedeni *oikosun* dışına çıkmış olmalarına karşın eylemlerinde ikna etme ve ikna olma konusunda hiçbir çaba göstermemeleridir. Antigone hemcinsi de olan kardeşi İsmene’yi dinlemek bir yana, kendi eyleminin nedenlerini dahi onunla paylaşmamış, bir yanıyla da eyleminin zeminini bu dünyayla ilişkili kılmamıştır. Her şeyi tek başına yapabileceği fikrine tutunmuş ve ancak politik eylem olamayacak bir eylemde bulunmuştur. Medea ise açıkça şiddete başvurmuş ve eylemin politikliğinin koşulu olan biraradalığı tıpkı Antigone gibi yadsımıştır. Geleneklere uymayan, hatta bir yabancı olan karakteriyle Medea, Antigone’dan daha politik bir görüntü çiziyormuş izlenimi uyandırır da aslında yalnızca geleneklere uymamanın politik eylem için yetersiz olduğunun en açık örneğini sunar. Bu çerçevede tragedyaların ele alınışında dikkat edilmesi gereken bir diğer konuya, erkek karakterlerin işlenişi ile kadınlarınki arasında hiyerarşik bir ilişkinin bulunmasıdır.

Söz konusu tragedyaların erkek karakterlerinde ya da genel olarak tragedyalar göz önüne alındığında erkek karakterlerin kimlikleri gözetildiğinde derinlemesine işlenmiş,

çok yönlü, gelişimleri içinde ele alınmış kişilik özelliklerini gözlemlemekteyiz. Örneğin Kreon'un "Thebai Üçlemesi"nde hem iyi hem kötü yöneticiyi sergilemesi, karakterin kimi yönlerinin zamanla evrildiğinin işaretidir. Böylece karakter süreç içerisinde kalıcı bir kimlik kazanmasını sağlayacak pek çok tanınma ilişkisinden de geçebilmiştir. Tanınma tanınmayanla karşılaşmayı, başka olana açık olmayı, böylece başkalarıyla bir arada olabilmeyi gerektirir. Bu çerçevede tragedyaların kadın karakterlerinin bu ilişki biçiminden yoksun oldukları, bir yanıyla da söz konusu dönemde kadınların bu kimlik kazanma koşullarından uzak tutuldukları gözlemlenmektedir. Kadınlar için kimlik, ancak geçici ve asıl anlamda kimlik olmayan bir bulanıklıktan ya da genelleştirilmiş, formel bir kalıptan (uysal, dingin, kurallara uyan vb.), bu anlamda yine kimlik olmayandan ibarettir. Kadınların bu kimliksizleştirilişi, Antigone ve Medea'nın her kural dışı davranışının delilik ile suçlanmasını oldukça ilgi çekici kılar. Her beklenti dışı davranış, her söz söyleme ve eyleme yaklaşan tutum, iki karakter için de deli sıfatını edinmelerine yol açmıştır. Bu durum gösterir ki Lloyd'un ileri sürdüğü gibi, kadın akıl dışını toplumsal yapı içinde de temsil etmektedir. Böylesi bir konumlandırma iki karakterden de politik tutumlar beklemenin anlamsızlığına işaret etmektedir. Medea'nın kadınlardan nelerin beklendiğine ilişkin betimlemeler içeren konuşması bu nedenle söz konusu dönemde kadın imgesinin doğrudan yansıması olarak kabul edilebilir. Akıl dışına çıkma potansiyeline yapılan vurguyla, kadınların *polis*in dışında tutulması arasındaki koşutluk bir yandan özel alanda tutulmanın temeline yerleşir. Özel alan akıl dışının, kamusal alan ise aklın sergilendiği alanlar olarak ayrıışmaktadır. Bu noktada özel alan politiktir söyleminin kamusal alandan uzaklaştırdığı kadın hareketinin kadınları akıl dışına hapsedme tehlikesini taşıdığını ifade etmek gerekir. Tüm bunlar düşünüldüğünde, kadınların ancak kamusal alanlarda bulunmakla akıllı ve politik alanı erillğe bırakmayarak varlıklarını ortaya koyabilecekleri açık hale gelecektir.

Kaynakça / References

- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi [Political philosophy in ancient Greece]*. V Teori.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu [The human condition]*. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul, Türkiye: İletişim Yayınları.
- Aristoteles, (2013). *Poetika* (S. Rifat, Çev.), İstanbul, Türkiye: Can Yayınları.
- Balay, M. (2006). Tragedya ve Euripides [Tragedy and Euripides]. *Eski Yunan tragedyaları 4: Medea [Ancient Greek Tragedies 4: Medea]*. (M. Balat, Çev.), İstanbul, Türkiye: Mitos Boyut Yayınları.
- Benhabib, S. (1993). Feminism and Hannah Arendt's concept of public sphere, *History of The Human Science*, 6(2), s. 97-114.
- Berktaş, F. (2016). *Politikanın çağrısı [Call of policy]*. İstanbul, Türkiye: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berktaş, F. (2018). *Tarihin cinsiyeti [Gender of history]*. İstanbul, Türkiye: Metis Yayınları.

- Bonnard, A. (2004). *Antik Yunan uygarlığı 1: İlyada'dan Parthenon'a* [Greek civilization 1: from the Iliad to the Parthenon]. (K. Kurtgözü, Çev.). İstanbul, Türkiye: Evrensel Basım Yayın.
- Bonnard, A. (2006). *İnsan ve tragedya* [Human and tragedy]. (Y. Atan, Çev.), İstanbul, Türkiye: Evrensel Basım Yayın.
- Cangızbay, K. (2004). Globalleşme ve kamusal alan [globalization and public space]. *Kamusal alan* [Public space]. İstanbul, Türkiye: Hil Yayıncılık.
- Cartledge, P. (2009). *Ancient Greek political thought in practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cartwright M. (2016). Women in Ancient Greece, *Ancient history encyclopedia*. Retrieved from <https://www.ancient.eu/article/927/>.
- Çelik, Y. (2016). Antik Yunan'da toplumsal bir kurum olarak evlilik ve iki oyunda erkeklerin iki eşlilik tercihleri: Medea ve Trakhisli kadınlar [Marriage as a social institution in Ancient Greece and men's preference for nigrity in two plays: Medea and women of Trachis]. *MYS*, 26(11), 83-116.
- Euripides, (2014). *Medea* (A. Çokona, Çev.), İstanbul, Türkiye: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Freeman, C. (2005). *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları* [Egypt, Greece, and Rome, civilizations of the ancient Mediterranean] (S. K. Angı, Çev.). Ankara, Türkiye: Dost Kitabevi Yayınları.
- Friedell, E. (1999). *Antik Yunan'ın kültür tarihi* (N. Aça, Çev.). Ankara, Türkiye: Dost Kitabevi Yayınları.
- Güven, Ö. (2021). Politik Bir Kent Olarak Miletos ve Felsefenin Ortaya Çıkışı [Miletus As a Political City and The Occurrence of Philosophy]. Güven Ö. & Kardeş E. (Eds.). *Kentte Felsefe ve Kent Hakkı* [Philosophical Remarks on City and Right to the City]. (ss. 63-94). İstanbul, Türkiye: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Hansen, M. H. (2006). *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Kalaycı N. & S. Sezer. (2017). Giriş: klasik tragedyalar, çağdaş sorunlar [Introduction: classical tragedies, contemporary problems] Kalaycı N. & S. Sezer. (Eds.). *Siyasalın peşinde: dünyaya tragedyalarla bakmak* [In pursuit of the political: looking at the world through tragedies] (s.9-23). İstanbul, Türkiye: Metis Yayınları.
- Kant, I. (2016). *Yargı yetisinin eleştirisi* [Critique of judgement] (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul, Türkiye: İdea Yayınevi.
- Kreider, D. (1973). “Isonomia: the Greek idea of freedom”. Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers. University of Montana.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). İstanbul, Türkiye: Yapı Kredi Yayınları.
- Lane, M. (2020). “Ancient political philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edited by. Edward N. Zalta, Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ancient-political/>, online, 10 Temmuz 2020.
- Latacz, J. (2006). *Antik Yunan tragedyaları* [Greek tragedies] (O. Yılmaz, Çev.). Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2006.
- Özer, N. Ö. (2013). Hannah Arendt'in *vita activa* terimi ile Aristoteles felsefesinde *skhole* 'yi düşünmek [To think *skhole* in Aristotle philosophy with Hannah Arendt's '*vita activa*']. *Felsefe Arkivi*, 30(II), 9-28.
- Manville, P. B. (2014). The origins of citizenship in ancient Athens. Princeton University Press.
- Perris, S. (2017). Is There a Polis in Euripides' Medea?. *The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 34, 318-335.
- Phillips, A. (2012). *Demokrasinin cinsiyeti* [Engendering democracy] (M. Ahıska, Çev.). İstanbul, Türkiye: Metis Yayınları.
- Plato. (1997). *Letters -VII, Plato complete works*, ed. John M. Cooper (D. S. Hutchinson, Çev.). Glenn R. Morrow, Massachusetts, USA: Hackett Publishing Company.
- Roy J. (1999). Polis an oikos in classical Athens, *Greece & Roma*, 46(1), 1-18.

- Ruby, C. (2012). *Siyaset felsefesine giriş [introduction to political philosophy]* (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul, Türkiye: İletişim Yayınları.
- Rullman M., (1996). *Kadın filozoflar [Women philosophers]* (T. Mengüşoğlu, Çev.). İstanbul, Türkiye: Kabalıcı Yayınevi.
- S. Sezer. (2017). Başkalarının acısına bakmak: Persler ve Troyalı Kadınlar'da demokratik eleştiri ve kozmopolit bellek [Regarding the pain of others: democratic criticism and cosmopolitan memory in Persians and the Trojan Women]. Kalaycı N. & S. Sezer. (Eds.). *Siyasalın peşinde: dünyaya tragediyalarla bakmak [In pursuit of the political: looking at the world through tragedies]* (ss.23-79). İstanbul, Türkiye: Metis Yayınları.
- Sacks, D., Murray, O., & Brody, L. R. (2014). *Encyclopedia of the ancient Greek world*. New York, USA: Infobase Publishing.
- Segal, C. (1996). "Euripides' Medea: Vengeance, Reversal and Closure". *Pallas* 45, 14-44.
- Sophokles, (1997). *Antigone, Eski Yunan tragedyları I: Persler, Antigone* içinde. (ss.63-120), İstanbul, Türkiye: Mitos Boyut Yayınları.
- Tekin. S. (2017). Adalet, pratik akıl, eylem: Antigone [Justice, practical mind, action: Antigone]. Kalaycı N. & S. Sezer. (Eds.). *Siyasalın peşinde: dünyaya tragediyalarla bakmak [In pursuit of the political: looking at the world through tragedies]* (ss.23-79). İstanbul, Türkiye: Metis Yayınları.
- Thomson, G. (1990). *Aiskhylos ve Atina [Aeschylus and Athens]*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Toker, N. (2004). Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu [Political and Citizen Responsibility at Hannah Arendt]. *Felsefelogos*, 24(3), 49-53.
- Toker, N. (2011). Hannah Arendt neden feminist olmadı? [Why didn't Hannah Arendt become a feminist?]. *Amargi Dergi*, 1(1), <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266>.
- Van Zyl Smit, B. (2002). Medea the feminist, *Acta Classica*, 45, 101-122.
- Wood, E. M. (2016). *Yurttaşlardan lordlara: eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi [Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Late Middle Ages]* (O. Köymen, Çev.). İstanbul, Türkiye: Yordam Kitap.
- Yılmaz, Z. (2007). Hannah Arendt'te özel alan-kamusal alan ayrımı ve modern çağda toplumsal alan [The distinction between private realm in Hannah Arendt and social realm in modern age]. (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi). <https://www.atauni.edu.tr/yuklemeler/c924bebb8da6d4184502f404acb28df7.pdf>
- Lyloyd, G. (1996). *Erkek akıl: batı felsefesinde "erkek" ve "kadın" [The man of reason: 'male' and 'female' in western philosophy]* (M. Özcan, Çev.). İstanbul, Türkiye: Ayrıntı Yayınları.