

KLASİK VE MODERN TRAJEDİ ARASINDA: KUTSAL, META VE “DİN OLARAK KAPITALİZM”*

Dr. Abdurrahman Aydın

Adıyaman Üniversitesi

ORCID: [0000-0001-9443-4536](#)

ROR ID: [ror.org/02s4gkg68](#)

• • •

Öz

Bu çalışma Arthur Miller’ın *Satıcının Ölümü* eserini klasik trajedi anlayışıyla karşılaştırarak modern kapitalizmin birey üzerindeki etkisini siyasal teoloji perspektifinden ele almaktadır. Bu bakımdan, kapitalizmin, bireyin psikik dünyasını metanın suretinde yeniden inşa ederken bir din gibi işlediği fikrinden hareketle, Benjamin’in ‘mitsel şiddet’ kavramıyla kapitalizmin örtük şiddeti arasında bir paralellik kurmakta ve kapitalizmin kendi kendini doğal bir düzen gibi sunduğunu, ancak aslında sürekli olarak bireyleri ezen mitsel bir şiddet biçimi olduğunu ileri sürmektedir. Bir din olarak kapitalizm metanın ikircikli niteliğini bizzat öznenin içerisine taşımak suretiyle işlemektedir. Bunu yaparken de öznenin zaten dil tarafından bölünmüşlüğü zemininden nasıl faydalandığı, Lacan’ın özne kavrayışının ve Agamben ile Bhabha’nın fetişe yönelik fikirlerinin ışığında açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Meta, Trajedi, Mitsel şiddet, Bölünmüş özne, İmgesel.

Between Classical and Modern Tragedy: The Sacred, Commodity and Capitalism as Religion

Abstract

This study, by comparing Arthur Miller’s *Death of a Salesman* with the classical comprehension of tragedy, examines the effects of modern capitalism on individual within the context of political theology. In this regard, considering the fact that capitalism functions as a religion in the process of re-constructing the psychic world of the individual, the text draws a parallel between Benjamin’s concept of the ‘mythical violence’ and the implicit violence of capitalism, and argues that despite capitalism asserts itself as a natural order it is indeed an endless form of mythical violence. Capitalism as a religion functions through transmitting the binary nature of the commodity into the very core of the subjects. To highlight how it exploits the foundational dividedness of human beings which is created by the language itself, I will appeal to Lacan’s theory of the subject, and the examinations on the fetishism and fetish by Giorgio Agamben and Homi Bhabha.

Keywords: Commodity, Tragedy, Mythical violence, Divided subject, Imaginary.

* Makale geliş tarihi: 12.03.2025
Makale kabul tarihi: 24.04.2025
Erken görünüm tarihi: 11.06.2025

Yazar email: abdurrahmanaydin@adiyaman.edu.tr

Klasik ve Modern Trajedi Arasında: Kutsal, Meta ve “Din Olarak Kapitalizm”

Giriş

Arthur Miller, *Satıcının Ölümü*'nün 1949 Şubat'ında Broadway'de sahnelenmeye başlamasının hemen ardından, The New York Times'a yazdığı “Trajedi ve Sıradan İnsan” başlıklı yazıda “Sıradan insanın da en az krallar kadar en yüksek anlamıyla trajediye konu olabileceğine inanıyorum” (1949/2015) diyordu. Bu argümanı, elbette neo-klasizme ve Aristoteles'e yönelik bir itiraz içeriyordu. Aristoteles *Poetika*'da (2013) komediyi büsbütün kötü olmayan ama düşük nitelikli insanların bir temsili (1449b 1), buna karşılık trajediyi de üstün türde bir insanın eylemlerinin temsili (1449b 25) olarak tanımlıyordu. Bu tanımlamada elbette sıradan insana yer yok. Fakat Arthur Miller *Satıcının Ölümü*'nde neo-klasizm tarafından iyi bir trajedinin kuralları olarak vazedilen biçimsel ilkelerin (Baldick, 2008, ss. 168-169; Cuddon, 2012, ss. 465-466; Wimsatt & Brooks, 1957/2021, ss. 139-142) hepsini (yer birliği, zaman birliği, *anagnorisis* moment, çözülme evresi gibi doğrudan Aristotelesçi öğelerin yanı sıra akılcılık, itidal, düzen ve harmoni gibi *Poetika*'nın dönemsel yorumundan çıkıp gelen öğeler) muhafaza ederken sahnenin ortasına bütün zaafı, açmazları, dik kafalılığı, bildiğinden şaşmazlığıyla modern bir satıcıyı, Willy Loman'ı yerleştirir. Miller'a göre Willy'nin hikayesini trajik kılan şey kişisel haysiyetini muhafaza edebilmek için hayatını vermeye hazır oluşudur (1949/2015). Gerçekten de *arete*'sini ve onunla birlikte akranları arasındaki yerini kaybettiğini düşünen Ajax'ın bu utanca katlanamayarak kendisini öldürmesinden ya da Hera'nın göndermiş olduğu çılgınlığın etkisi altında çocuklarını öldüren Herakles'in (Euripides, 1938) bu utanç altında kendini öldürmeye niyet etmesinden çok mu uzaktır Willy'nin konumu?

Sofokles'in trajik versiyonunda (1938) Ajax, Akhilleus'un silahlarının kime bırakılacağı hususundaki tartışmada Odysseus'un seçildiğini öğrenince onuru kırılmış hisseder ve üzerine çöken çılgınlıkla hem Odysseus'u hem de onurunu kırmış olduğunu düşündüğü kimseleri öldürmeye karar verir. Fakat Athena onun bu çılgınlığını ikiye katlar ve Ajax, sanrılar içerisinde, hasımları

* SBF Dergisi, kendi atıf tarzını uygular. Çalışmanızın bu atıf tarzına uygun olduğundan emin olmak için kılavuzumuzu inceleyiniz.

olduklarını zannederek sığır çobanlarını ve sığırları öldürür; bir sığırı da Odysseus zannederek çadırına bağlayıp işkenceye maruz bırakır. Üzerindeki çılgınlık dağıldığında yapmış olduğu şeyin utancıyla, yani Arthur Miller gibi söylersek, insanlar arasındaki, daha doğrusu akranları arasındaki haysiyetini yitirmiş olduğunu düşünerek kendisini öldürür.

Ajax, eşit dostlardan oluşan *politeia* alanının dışına düşmüştür. Esir alınmış bir Frigya prensesi olup da şimdi karısı olan Tekmesa, Ajax'a çılgınlığı sırasında yapmış olduklarını şöyle tarif eder: "Sen de fark edeceksin ki olup bitenler neredeyse ölüm kadar kötü." Ajax, sembolik bütünlüğünü kaybetmiştir. Etten kemikten Ajax ile bir kahraman olarak ideal erkek Ajax arasına bir mesafe girmiştir. Doğrusu artık ölüm ile yaşam arasındaki sembolik bir bölgede yer almaktadır ya da sembolik ölümü zaten gerçekleştirmiştir ve metnin geri kalanı bu sembolik ölümün cisim kazanmasının serimlenmesidir. Onu çizginin bu tarafına çekmek için Tekmesa'nın yaptığı çağrı da *politeia*'nın değil *oikos*'un alanına dönük bir çağrıdır: "Telemon'un uzaklardaki *oikos*'unu umursayan bizler için şimdi keder ve ağıt nedenleri var" (Sofokles, s. 322, satırlar 203-206) [...τοῦ Τελαμῶνος τηλόθεν οἴκου]. Erkekler arasındaki yerini kaybetmiş olmasına rağmen Ajax patriyarkal kodlarla düşünmeye devam etmektedir ve Tekmesa'dan 'üstün' olduğunu ona hatırlatır: "Benim tarafımdan [Tekmesa'nın] onaylanmasının tek yolu emrettiğim şeye riayet etmesi" (1938, s. 331, satırlar 527-528). Ardından, vedalaşmak için oğlunu çağırır. Bu eksik varoluşu içerisinde kendi *oikos*'unun efendisi olmasına da olanak yoktur; fakat yine de Tekmesa'dan üstün oluşuna vurgu yapabilmektedir. Tuhaf bir paradokstur bu; erkekler arasındaki yerini kaybetmiş olduğu için bir yarım varoluş içerisindeki bu adam, Tekmesa'yla ilişkilerini düzenlerken yine de patriyarkanın terimlerine ve ideolojilerine başvurur. Zaten tam da hayatını vererek telafi etmeye çalıştığı şey de bu patriyarkal söylemler ve edimler bütünüdür: Ben size layık olamadım, o halde ölmeliyim. Hannah Arendt (1998) "Romalıların, bildiğimiz en politik insanların dilinde 'yaşamak' ile 'insanlar arasında olmak' (inter homines esse) ve 'ölmek' ile 'insanlar arasında olmanın sona ermesi' (inter homines esse desinere) ifadelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını" (ss. 7-8) belirtiyordu. Bu fikir, henüz bedensel ölümü gerçekleşmemiş durumdaki Ajax için de oldukça geçerlidir.

Elbette Willy Loman'ın durumuyla karşılaştırıldığında kritik farklar var. Willy henüz utanca batmadan öldürür kendisini; bir utançla yaşayamama değil, son bir gayretle haysiyetini koruma çabasıdır onunki. Ama benzer bir motifle, yaşamış olduğu hayatı 'hayat' saymayacak bir dünyada, kapitalizmin dünyasında, hayatını bir hayat saydırmak için Willy de hayatını verir. "Orestes'ten Hamlet'e, Medea'dan Macbeth'e, temelde yer alan mücadele

bireyin kendi toplumundaki haklı yerini elde etmesi girişimidir” diyor Arthur Miller (1949/2015).

Satıcının Ölümü’nün bir tragedya olup olmadığı üzerine çokça tartışma yapılmıştır (Martin, 1996, s. 99; Marino, 2015; Turku, 2013, ss. 225-226). Ben bu yazıda, klasik trajedi ve modern trajedi tartışmasında bir taraf olarak değil de modern kapitalizmin, anlam dünyamızı belirleme hususunda nasıl da bir din gibi çalışabildiğini ortaya koymak üzere, metni siyasal teoloji bağlamında okuma yönünde bir girişimde bulunacağım. Amerikan rüyası olarak tabir edilen rüyanın ya da bunun versiyonlarının aslında nasıl da hepimizin Lacancı anlamda dışsal / İmgesel ‘ben’ini tesis ettiğini, bunun nasıl da içine hapsoldüğümüz bir kader gibi işlediğini, Antik Yunan moiralarının tam da bu rüya/kâbus fikriyle ilişkilendirilebilir olduğunu, Willy’nin *kaderi*yle ilişkisi içerisinde ortaya koymaya çalışacağım.

1. Bir Din Olarak Kapitalizm

Louis Bonaparte’ın On Sekiz Brumaire’i’nde Marx on dokuzuncu yüzyıl devriminin bizzat kendi içeriğine ulaşabilmesi için ölümleri kendi ölümlerini gömmeye bırakmak zorunda olduğunu söylüyordu (Marx, 1852/2025); fakat tarih bunun ancak bir devrim momentinde söylenebilir olduğunu ve ölümleri savuşturma işinin o kadar da kolay olmadığını gösterdi. Ölümleri gömmek, öyle ya da böyle, daima yaşayanların işidir. Kendi mekanımızı yaşanabilir bir yere dönüştürebilmek için ölümleri kendilerine uygun olan yerlere göndermek zorundayız. Ölüm ile yaşam arasındaki sınırları ancak böyle tesis edebiliriz. Öteki halde, ölüm ile yaşam arasındaki sınırların bulanıklaşması ölümleri sürekli bizlere musallat olan hayaletlere dönüştürürken (bunun ‘musallat’ olarak deneyimlenmemesinin de elbette imkanları var; fakat yine de ancak ölüye bir borcun ifa edilmesiyle mümkün ölümlerimizin de bizlerle yaşamaya devam edebilmesini sağlamak. Ölümle yaşam arasındaki sosyo-sembolik ayrımsızlık bölgesinin yaşayanları da zombilere dönüştürdüğü malum. Elbette Marx bu hususa dönük bir sezgiye de sahipti: “Bütün ölmüş kuşakların geleneği yaşayanların beyinleri üzerine bir kâbus gibi çöküyor” (1852/2025).

Belki de maalesef bir devrim zamanında yaşamadığımız için bizim kâbusumuz artık başka türlü. Marx’ın tarif ettiği gibi bir ağırlıkla değil, tuhaf bir hafiflikle çalışıyor bu kâbus. Yaşamı ya da yaşamayı beklerken içine sıkıştığımız bir yaşamasızlık hali... *Satıcının Ölümü*’nde Willy’nin eşi Linda’yı, hayatın bütün borçlar ödendikten sonra başladığına ikna eden bütün o süreçler toplamı olarak, dönüp dolaşıp derin bir suçluluk duygusu üreten bir kapitalist ilişkiler toplamı olarak bir yaşamasızlık hali... Linda’nın yakalandığı bu görüş, borçlar ödenmeden önceki hayatın bir hayat olmadığını öne süren örtük bir ideoloji

içeriyor. Agamben’in yeniden tartışmaya açtığı Aristotelesçi terimlerle söylersek borçlar bitmeden önceki hayat *bios*’a değil de *zoe*’ye tekabül ediyor. Linda’nın buna ikna olmuşluğu ise neyin hayat olduğuna, neyin olmadığına, kimin tam anlamıyla insan olduğuna, kimin olmadığına karar veren örtük bir reel-sembolik şiddeti görünür kılıyor. Bu şiddet sonunda Willy’nin hayatına mal olacak. Oyunun 1998 baskısına yazdığı “Giriş” yazısında Christopher Bigsby bunu şöyle tanımlıyor: “Miller, Amerika’nın önüne gerçek bir müminin cenazesini koymak istediğini söylemiştir” (1998, s. xviii). Uygun bir biçimde, haysiyetiyle gömülebilsin diye belki de...

Marx, ölümlerin ölümlerini gömmeleri metaforunu Yeni Ahit’ten, İsa’nın şu sözlerinden almıştı: “Beni takip edin ve bırakın ölümler ölümlerini gömsünler” (Matta, 8:22; Luka, 9:60). Bu, modernite içerisinde ve hatta ‘en seküler’ düşüncelerimizde bile teolojinin bariz bir biçimde mevcut ve etkin olduğunu da gösteriyor, fakat “bu, zorunlu olarak teoloji ile modernite arasında bir tür tözsel özdeşlik ya da teolojik kavramlar ile politik kavramlar arasında mükemmel bir anlam özdeşliği olduğu anlamına gelmez; daha ziyade politik kavramlara damgasını vuran ve onları kendi teolojik kökenlerine geri gönderen tikel bir stratejik ilişkiyle ilgilidir” (Agamben, 2011, s. 4).

Bu bakımdan Marx ikircikli bir konumda gibidir: Bir yandan geçmişten mutlak bir kopuş arzusunu ve umudunu ifade ederken, diğer yandan tam da bunu ifade etmek için geleneksel teolojinin terimlerine başvurmaktadır. Bu ikircikli hal Marx’ın kendisinden mi yoksa “Altyapı bütün üstyapıları belirler” önermesini haklı çıkarırcasına, analiz ettiği metanın fetişistik ve dolayısıyla ikircikli niteliğinden mi kaynaklanır, kestirmek zor. “Bir meta, ilk görüşte son derece ıvır zıvır bir şey olarak görülür ve kolaylıkla anlaşılır. Metanın analizi, onun gerçekte, son derece tuhaf, metafizik inceliklerle ve teolojik detaylarla dolu olduğunu göstermektedir” (1867/1906, s. 81). Bir bakıma, kutsal bir nesnenin geleneksel bir anlam dünyasında tekabül ettiği yeri kapitalizmin dünyasında meta doldurmaktadır.

Düz anlamıyla kutsal bir nesne hem bu dünyaya hem öte dünyaya ait oluşuyla, bir yandan benzerlerinden farklılaşırken bir yandan da bir eşik, bir sınır olarak belirir. Ya da Mircea Eliade’nin ifadeleriyle, “Herhangi bir nesne, kutsalı açığa çıkartırken, kendi olmaya son vermeksizin başka bir şey haline gelmektedir, çünkü etrafındaki kozmik ortama katılmaya devam etmektedir” (Eliade, 1991, s. X). Metanın düz bir kutsal nesneden farkı, artık tanrısı para ve sermaye olan bir dinin kutsal nesnesi olarak üretilmesidir. “Emeğin ürününün, meta formunu alır almaz edindiği bu mistik nitelik, Marx’a göre nesneyle kurulan ilişkinin esas itibarıyla ikili bir karakter edinmesinden kaynaklanır; bu ikili ilişki bakımından ürün artık yalnızca bir kullanım-değerini (ürünün belirli bir insan gereksinimini karşılamaya uygunluğu) ifade etmekle kalmamakta, aksine bu

kullanım değeri aynı zamanda başka bir şeyin, değişim değerinin maddi temeli olarak belirmektedir” (Agamben, 1993, s. 37). Agamben, metanın bu ikili niteliğinin metanın maddi gövdesinin her bakımdan manipüle edilebilir olmasına yol açtığı sonucuna varır; öyle ki “meta, maddi bakımdan tam da metanın imhasına götürecek kadar değiştirilebilir, ama bu kayboluşta meta bir kere daha kendisinin ele geçirilemez olduğunu doğrulamış olur” (Agamben, 1993, s. 37).

Marx’ta henüz örtük bir düzeyde bulunan bu fikri, kendi mantıksal sonuçlarına doğru götürecek olan “Şiddetin Eleştirisi” başlıklı denemesi ve “Din Olarak Kapitalizm” başlıklı pasajıyla Walter Benjamin’dır. Bunlardan ikincisinde Benjamin kapitalizmi, herhangi bir kefarete ve bağışla(n)ma imkânı olmaksızın biteviye bir suçluluk duygusu üreten bir kültüni olarak tanımlıyordu. Eski geleneksel monoteist dinler, özellikle de Yahudilik ve Hristiyanlık, kendilerini, insanın suçlu ve günahkâr olduğunu varsayarak kurtuluşa ya da bağışlanmaya götüren yollar olarak sunuyorlardı; buna karşılık,

Kapitalizm, kefarete değil de suçluluk üreten bir kültürün muhtemelen ilk örneğidir. Bu bakımdan bu dinsel sistem, daha geniş bir hareketin baş aşığı gidişinin hızına kapılmış durumdadır. Ferahlık bulma olanağı olmayan uçsuz bucaksız bir suçluluk duygusu yapıyor bu kültü; bu suçluluk duygusuna kefarete etmek için değil, bu duyguyu bilinçli zihne kazımak ve böylelikle de Tanrı’yı bir kereliğine ve sonsuza dek bu suçluluk sistemine dâhil etmek, bu yolla da Tanrı’da kefarete sürecine yönelik bir ilgiyi uyandırmak için. O halde bu kefarete, kültürün kendisinden ya da bu dinin reformundan (ki bu türlü bir reform bu dinin içindeki bazı değişmez öğelere başvurmak zorundadır) yahut da bu dinin toptan terk edilmesinden beklenebilir bir şey değildir (Benjamin, 2002a, ss. 288-289).

Satıcının Ölümü’ndeki Willy’yi tam olarak böylesi bir suçluluk üretiminin kurbanı olarak görmek mümkün. Yukarıda da bahsedilen “Giriş” yazısında Bigsby, kapitalist toplumun bu suçluluk duygusu üretimine yönelik güçlü sezgisiyle, “Dünyadaki en müthiş ülkede, bir Açık Kader dünyasında mukim olduğu için, hata kendisinden başka nerede olabilir?” (1998, s. vii) diye sorar.

Willy’nin bu kendi kendini suçlayıcı hali, kapitalist toplumlarda yaşayan bireyler olarak hepimizin örneğin Oedipus’a ne kadar yakın karakterler olduğumuzu da ortaya koymaktadır. Hepimizde bireysel kaderlerimize hükmedebildiğimiz yönünde güçlü bir karakter özelliği bulunuyor. Oedipus da kehanetle (“Babanı öldürecek, annenle evleneceksin”) belirlenen kaderini alt edebileceği, kadere hükmedebileceği düşüncesiyle öz annesiyle babası zannettiği Merope ile Polybus’un bulunduğu yer olan Korinthos’a gitmemeye karar verince, bir yolağzında gerçek babası olduğunu bilmediği Laius’la karşılaşır ve atışmada Laius’u öldürür. Bir dizi soruşturmanın ardından, gerçek kimliği nihayet açığa çıktıktan sonra, Jocasta kendisini öldürüp Oedipus da kendi

gözlerini kör ettikten sonra, Kreon’dan çocuklarına sahip çıkmasını, onları ortalıkta bırakmamasını ister (Sophocles, 2013). Hiçbir şey öğrenmemiş gibidir: Hala kadere hükmedebileceğini zannetmektedir. Willy de benzer bir şekilde, çocuklarına sigorta parasını bırakabilmek için bir trafik kazasında kendisini öldürür. Klasik trajedideki *kaderin* yerini kapitalizm ve paranın mantığı almış gibidir sadece. Ancak bütün bir hayatını boşa yaşamışlık duygusunu ortadan kaldırmak için gerçekleştirilen bu kendini öldürme edimi, mutlak bir irade özgürlüğünün bir seçimi olarak değil, kapitalist ekonomik sömürü düzeninin uyguladığı bir mitsel şiddetin sonucu olarak düşünülmelidir.

2. Mitsel Şiddet

Willy’nin altında kaldığı baskı ve basınç durumu, sonrasında gelen ölümü, Benjamin’in adlandırmasıyla ‘mitsel şiddete’ kurban gitmek olarak görülebilir. Mitsel şiddeti, ‘öyle’ olmak için hiçbir ontolojik zorunluluğun bulunmadığı durumları öyle kılmak ve öyle tutmak için beliren şiddet olarak tanımlamak mümkün. “Mitsel şiddet, meşru olmayan bir ekonomik ve politik iktidarın, kendisini insan yaşamı üzerine dayatması ve böylelikle de sonradan gerçekliğin kendisi olarak kabul edilecek bir otorite formunun dünyaya yansıtılmasıdır” (Evans & Martel, 2020).

Benjamin, biri ‘ilahi şiddet’ olmak üzere, Kantçı denilebilecek bir izleği takip ederek ampirik öğelerinden soyutlanmış iki şiddet biçimini birbirinden ayırdığı “Şiddetin Eleştirisi”nde ‘mitsel şiddeti’ tanrıların salt bir açığa çıkması, bir tezahürü olarak görüyordu; tanrıların amaçları doğrultusunda bir araç olarak değil. Mitsel şiddet, tanrıların iradesinin bir tezahürü değildir; kendi varoluşlarının bir tezahürüdür. Bir din olarak kapitalizm fikri konusunda Benjamin’in ayak izlerini takip eden Agamben de (ve elbette tesadüf olmayan bir biçimde) bir süpermarkete giren ya da bir reklamın manipülasyonuna maruz kalan herkesin artık aşına olduğu gizemden “elde edilemez olanın tezahürü” olarak söz etmektedir (Agamben, 1993, s. 38).

Benjamin, mitsel şiddete karşıt olarak konumlandığı ilahi şiddeti ise mitsel şiddet tarafından konulan yasanın imhasını getiren şiddet olarak görmektedir. “Eğer mitsel şiddet hukuk-kurucuysa ilahi şiddet hukuk-yıkıcıdır; mitsel şiddet sınırlar koyuyorsa ilahi şiddet sınırsızca bu sınırları yok eder; mitsel şiddet aynı anda hem suçu hem de bedelini/cezasını getiriyorsa, ilahi şiddet sadece kefaret eder; mitsel şiddet tehdit eder, ilahi şiddet vurur; mitsel şiddet kanlıysa ilahi şiddet kan dökmeden ölümcüldür” (Benjamin, 2002b, ss. 249-250).

Derrida, hukukun mistik kökenlerine yönelik incelemesinde bu mitsel/ilahi ikiliğinin üzerine giderek Benjamin’in metnini kendi yapı-bozum

pratiğine tabi kılmıştır; fakat bana kalırsa gözden kaçırdığı nokta mitsel şiddetin anlamını hiç de bu ikilik içerisinde buluyor olmadığıdır. Hatta ilahi şiddet ögesini metinden çıkardığımızda da mitsel şiddet kavramı anlamını muhafaza etmeye devam edecektir. Hatta Derridacı bir çerçevede, bir kurucu moment olarak ‘mitsel şiddet’ momentinin, yok-merkezinde mitsel şiddetin bulunduğu bir hukuk düzeni yarattığı bile söylenebilir pekâlâ: kurduğu oyunun kurallarına tabi olmayan, transandantal bir gösteren olarak mitsel şiddet... Bu bakımdan Benjamin’in tam da mitsel-şiddet-merkezli hukuk sistemlerinin yapısını çözümlediğini bile söylemek mümkündür. Hukuksal-politik düzenin sürekli içine sızan, dolayısıyla ancak mitsel şiddetin sürekli ve yeniden devreye sokulmasıyla kendi varlığını öne sürebilen bir hukuksal-politik düzen...

Benjamin’e göre (2002b) mitsel şiddet araçlar ile amaçların bir kısır döngüsüne yakalanmıştır ve bu da daimî bir olağanüstü hâl durumu yaratarak hukukun tam kalbine bir yozlaşmayı, bir çürümeyi yerleştirmektedir. Bu nasıl olmaktadır? Benjamin araçlar ile amaçlar sahasının temel bir dogma içerdiğini belirtir: “Adil amaçlara meşru araçlarla ulaşılır ve adil amaçlar için meşru araçlar kullanılır” (s. 247). Bu, aynı zamanda hem doğal hukuk hem de pozitif hukuk ekollerinin ortak temel dogmasıdır. “Doğal hukuk, amaçlarının adillliği aracılığıyla araçları *meşrulaştırma* girişimi içindeyken, pozitif hukuk araçların meşrulaştırılması suretiyle amaçların adillliğini *garanti altına alma* girişimi içindedir” (2002b, s. 247) Böylelikle doğal hukuk adil amaçları temele alarak pozitif hukukun eleştirisini geliştirirken pozitif hukuk da araçların meşruluğunu temele alarak doğal hukukun eleştirisini geliştirir. Araçlar ile amaçların oluşturduğu bu kısır döngü bizzat hukukun köklerinde yer alan bir şiddeti, yasa-koyucu şiddeti perdeler. Kökleri hukukun dışındaki bir şiddette bulunan bir hukuk daima kendi içsel çürümesini içinde taşımaktadır. Benjamin’e göre bu yozlaşma ve çürüme hukuksal-politik düzenin en az dört veçhesinde görünür olmaktadır: askeri yasa, idam cezası, polis ve parlamento. De Wilde’nin ifadeleriyle, “metnin yapısı uyarınca bu *hukuki kurumlar* yasa-koyucu şiddetin çeşitli veçhelerini aydınlatmak amacındadırlar: askeri yasa yasa koyucu şiddetin özgünlüğünün, idam cezası aşırılığının, polis her yerde hazır ve nazır olmasının ve parlamento da sinsiliğinin ispatlanmasına hizmet eder” (2006, s. 196). Bütün bu sistemler, hukuksal-politik düzenin ihanetine ve bu düzenin nasıl da yasa-koyucu şiddete dayandığını ortaya koymaya götürür. Hukuksal-politik düzenin dışında durması gereken mitsel şiddet bu dört yasa-koruyucu şiddet tipi aracılığıyla hukuksal-politik düzenin içerisine sızar. Bunun anlamı, bu türlü bir hukuk sisteminin ancak ve ancak mitsel şiddetin kesintisiz bir kullanımıyla ayakta tutulabileceğidir.

Mitsel şiddet hiçbir ontolojik temeli bulunmayan bir dünya yaratır ve bu dünya ancak ve ancak sürekli bir güç kullanımıyla, daimî mitsel şiddetle ayakta

durabilir. Kapitalizmin ekonomik ve politik iktidarı da mitseldir, çünkü “liberalizmin ya da kapitalizmin hiçbir sahih ya da ontolojik temeli yoktur; yönetme hakkını kendi kendisinden türetir ve sonrasında öylesine doğallaştırılır ki kadermiş gibi, kaçınılmazmış gibi görünmeye başlar. Şiddettir, çünkü otoritesi için sahicı bir temel bulunmadığından mitsel şiddet, kendi iktidarını ve hatta kendi gerçekliğini tesis etmek için yeniden ve yeniden öldürmek ve acı salmak suretiyle durmaksızın vurmalıdır” (Evans & Martel, 2020, vurgu benim).

3. Mitsel Şiddetin Bir Kurbanı Olarak Willy

Bu bağlamda, Willy’yi bir tür mitsel şiddet tarafından ezilmiş ve “portakal kabuğu gibi, bir meyve parçası gibi” (Miller, 1950) bir kenara atılmış biri olarak görmek mümkündür. Fakat ilk düşüşü ne zaman başlamıştır? Kapitalizmin dinsel veçhesi onu tam da kendi *ilk düşüş* anını saptama, başarısızlığının kökenini bulma ve bir telafi/kefarete arayışına iter. Bu da Willy’yi bir zaman türbülansı içerisine sokar; geçmiş ve şimdi birbirinin içinde erimeye başlarken Willy kendi şimdiki zamanına erişimini kaybeder. Mutlu ve umutlu başlangıçlar içeren anılar sükun ederken Willy’yi kendi gelecek ufkunu kaybetmiş bir halde buluruz. “Yeniden inşa edilmiş bir geçmişten kaygı dolu bir şimdiki zamana dönük sıçrama, umutların uğradığı hayal kırıklığının ve tutkuların körelmesinin erimini vurgulamaya hizmet eder” (Bigsby, 1998, ss. xv-xvi). Willy’nin şimdiki zamanı, geçmişle gelecek arasındaki bir boşluğa dönüşerek içine çekmektedir onu. Willy’nin kendisine ait bir zamanı kalmamıştır. Bu zamansızlık, kapitalizmde kültün daimiliği fikriyle birlikte düşünülmelidir. Benjamin, geleneksel dinlerde Tanrı’nın haftanın bir gününü kendisi için istediğini, geri kalan vakti insanlara bıraktığını belirttikten sonra, şunları söylüyordu: “Kapitalizm, kültün *sans reve et sans merci* [rüyayla kesintiye uğramaksızın, merhametsiz bir biçimde] kutlanmasıdır. Hafta içi günleri diye bir şey yoktur. Bir ayın günü olmayan tek bir gün yoktur; kapitalizmin bütün kutsal görkeminin önümüzde sergilenmesi anlamında söylüyorum bunu: her bir gün her bir tapınmacının sadakat yeminini dile dökmesini emreder” (Benjamin, 2002a, s. 288).

Bu zaman türbülansı ile ilgili olarak, Bigsby, oyunu yazdığı sırada Miller’ın tuttuğu defterden bir bilgi aktarır: “Miller, Willy’yi, tıpkı Godot’nun gelişini bekleyen Vladimir ile Estragon gibi, babasının dönmesini bekleyen, kendisini terk eden kişinin dönmesiyle anlamın da nihayet geri döneceği zamana kadar askıda bir hayat yaşayan biri olarak görüyordu” (1998, s. xiii). Bu fikir metinde artık belirsiz olsa da Willy’nin askıda bir hayat yaşamakta olduğu fikri bütün belirginliğiyle görünür durumdadır. Bu fikrin belirgin olmasının, okurun ya da seyircinin oyunla psikolojik bir bağlam içinde ilişki kurmasına yol açmasından endişe etmiş gibidir Miller. Willy problemine Willy’nin psikolojisi

içerisinden yanıtlar aramaya yönelme riski zaten varken bunu daha da güçlendirmek istememiş gibidir. Önce babası tarafından, sonra ağabeyi tarafından terk edilmiş yetim bir çocuk... Ama elbette bu metnin hem doğrultusunu hem de anlamını bütünüyle değiştirirdi. Walter Benjamin'in Freud'un teorisine ya da en azından bu teorinin bir veçhesine mesafelenmesiyle paralel bir eğilimdir bu: "Freud'un teorisi de bu kültün [kapitalizm] rahiplerinin hegemonyasına aittir. Bu teorinin kavrayışı tepeden tırnağa kapitalisttir. Hâlâ aydınlatılmayı bekleyen çok derin bir analojinin sonucu olarak, bastırılmış olan, yani günah fikri sermayenin kendisi olarak belirir ve bu sermaye de bilinçdışı cehenneminin faizini öder" (Benjamin, 2002a, s. 288).

Arthur Miller, terk edilmişliğini ikame edecek o kurtarıcının geri gelmesi temasını metne koymamak suretiyle askıdaki zaman efektini yaratmayı başarır; böylelikle de okurun ya da seyircinin Willy'nin psikolojisine başvurmalarının ve bizzat Willy'yi suçlama kolaycılığına sivrulmasının önünü alır. Willy'nin bir düşler alemine sürüklendiği elbette doğrudur, ama Willy'yi bu sona sürüklemiş olan da yine Amerikan toplumunun ideolojilerine, Amerikan rüyasına ve bu rüya aracılığıyla da içinde yaşadığı topluma duyduğu inançtır. En nihayetinde Amerikan Rüyasının ortasında, ama bu rüyayı gerçekleştirme hususundaki başarısızlığıyla baş başa kalmış durumdadır.

4. İki Benlik Arasında Willy

Willy'nin ideal benliğiyle gerçeklikteki benliği arasında bir uçurumun olduğu kuşkusuz doğrudur; fakat bu idealin kapitalist toplum tarafından yerleştirilmiş olduğu unutulmamalıdır. Willy, bu ideal benlik ile gerçeklikteki benliği arasındaki uçurumu kapatmak için düşlere tutunur. Burada işlerlikte olan şey dengeyi sağlama arayışındaki bir psişik ekonomidir. Elindeki son kalesi, onun hakikatini yüzüne vurmaya cüret edenlere karşı sergilediği agresyonla görünür olan kırılğan narsistik çekirdeğidir. Öz imgesi kırılmış durumdadır ve umutsuzca başkalarından gelecek döngüsel bir desteğin arayışındadır – onu başkalarına karşı aşırı kırılğan kılan şey de tam olarak budur. Örneğin arkadaşı Charley, bütün iyi niyetiyle ona bir iş teklif ettiğinde kendisini aşağılanmış hisseder:

Willy: Benim bir işim var. Sana söylemiştim bunu [hafif bir duraksamadan sonra]
Ne halt yemeye bana bir iş teklif ediyorsun?

Charley: Kendini aşağılanmış hissetme.

Willy: Bana hakaret etme! (Miller, 1950).

Willy’nin fantezileri, yukarıda zikredilen boşluğu doldurmak için yeterli değildir; çevresindeki insanların onayına da ihtiyaç duymaktadır. Bir satıcı olarak her şeyden önce kendisini satmasını bilmelidir; bunun için de satabileceği bir Willy imgesini inşa etmesi zorunludur. Bu da bir ‘ben’ ile bir ‘ben’ arasında ikinci bir yarılmayı beraberinde getirir. Bu yarılma, metanın ikircikli yapısının öznel gövdeye ya da daha doğru bir ifadeyle bizzat öznenin içerisine taşınması suretiyle gerçekleşmektedir. Willy, bir yandan bir meta olarak kendisini pazarlamayı bilmek zorundadır, ama diğer yandan da umutsuzca ve durmaksızın kendisini bütünlüklü bir ‘ben’ olarak öne sürebilmesini sağlayacak kendi *farkını* elde etmeye çalışmaktadır. Söz konusu benlik yarılmasına bir çözüm olarak arayışına girdiği bu *farkın* altını oyan ise yine tam olarak sözü edilen yarılmanın, dolayısıyla da onu bu arayışa iten uçurumun kendisidir. Kendi benliğine bir istikrar sağlama girişimi içerisinde başvurduğu bütün söylem alanları, birer ideoloji olarak ya da devasa bir ideoloji ağının çeşitli veçheleri olarak, gerçekte tam da durağan bir nitelik edinmesi imkânsız olan bir kimliği sabitleme girişimleriyle Willy’yi çoktan sömürgeleştirmiş durumdadırlar. Bu kırık benliği ayakta tutabilmek için özellikle de oğlu Biff’in sunabileceği bir döngüsel destek arayışına girer, ama Biff bu talebe hiç karşılık vermez. Bir kimsenin rüyası bir başkasının kâbusu olabilir ve Biff, babasının rüyalarına hapsolmak istemiyor gibidir.

Marjorie Garber’in Shakespeare’in *Gaius Julius Sezar*’ıyla ilgili bir saptaması buraya da bir ışık düşürüyor gibidir. Garber, Sezar’ın kendisinde bir ikilik olduğu saptamasında bulunup, Sezar’ın kamusal benliği ile özel benliği arasında bir ayrım olduğunu belirttikten sonra etten ve kemikten insanın ölümünün ardından “kamusal karakterin, mitin” yaşamaya devam ettiği sonucuna varmaktadır (Garber, 2007). Garber bu ikiliği, Sezar’ın ikili varoluşunu anlayamayan komplocuların başarısızlığını açıklamak için kullanır. Öyle ki Shakespeare’in oyununda Sezar öldükten sonra komplocuların ve özellikle de Brutus’un üzerindeki etkisi daha da artar ve cismini ortadan kaldırdıkları figürün kamusal ve mitsel karakteri karşısında başarısızlığa uğrarlar. *Satıcının Ölümü* söz konusu olduğunda, bu ikileşmeyi anlayamayan kişi Willy’nin kendisidir. O, her şeyden önce kendisini pazarlamak durumunda olan bir pazarlamacıdır, bir performans insanıdır, ama en büyük hatası oynadığı rol ile olmak istediği kişiyi birbirine karıştırmak olur. Willy’nin sonunu getiren bu kafa karışıklığıdır; ama klasik trajedilerin aksine, onun için geçerli bir *anagrosis* anı, olan biteni, başına gelenleri, kendisinin gerçekte kim ya da ne olduğunu nihayet anlamak biçimindeki bir moment yoktur. Bu anlayışa ulaşan, Amerikan rüyasından uyanan ve uyanınca da bu rüyayı görmeye devam edenlerin nasıl da bir kâbusun ortasında ‘yaşadıklarını’ fark eden kişi oğlu Biff’tir.

5. Bölünmüş Özne

Willy neden uyanamaz bu rüyadan? Çünkü Lacan'ın bir terimiyle İmgesel düzeye hapsolmuş durumdadır. Öznenin, kendisine dışsal bir imgeyle özdeşleşmek suretiyle dilin, dolayısıyla Simgeselin dünyasına giriş yaptığını söylüyordu Lacan. Fakat Simgeselin dünyasına bu giriş, aynı anda öznenin bölünmüş bir özne olarak varlığa gelmesi anlamına gelir. Lacan'ın psikoanalitik teorisi öznenin bu bölünmüş doğasını anlamak yönünde, özellikle de İmgesel düzen kavramı aracılığıyla, oldukça elverişli bir çerçeve sunmaktadır. İmgesel, Freud'un terminolojisindeki ego düzeyine, bireyin deneyimlediği yanılsamalı birlik ve bütünlük duygusuna tekabül eder. Bunun en açık biçimde ortaya konulduğu yer Lacan'ın 'ayna evresi' teorisidir. Ayna evresi özneliğin gelişiminde kritik bir momenti ortaya koymaktadır.

Ayna evresinde çocuk kendisinin bir yansımasıyla, "Ben buyum" biçiminde bir yargı vererek özdeşleşir. Özneye bütünlüklü ve tutarlı bir benlik yanılsamasını sunan şey bu dışsal imgedir. Öznenin 'ben' duygusu ancak özneye dışsal bir imgede varlık bulmaktadır; dolayısıyla özne benliğini kendi beninin dışında bir yerde deneyimlebilmektedir. Ben bir başkasıdır; çünkü Lacan'ın imago adını verdiği bu imgenin oluşturucu kuvveti özneyi emer. "İmago'nun insanlarda beliren ilk etkisi öznenin yabancılaşmasıdır. Öznenin kendisini ilk olarak tanımladığı ve hatta deneyimlediği şey ötekinin bölgesindedir" (Lacan, 2005, s. 148).

Öznenin dil tarafından bölünmüşlüğü ile kastedilen tam olarak bu yabancılaşmadır. Ego'yu bu bölünmenin getirdiği yabancılaşma tesis eder ve ego, daimî olarak kendi yanılsamalı bütünlük duygusu ile kendi gerçekliğinin parçalanmışlığı arasında bölünmüş olarak kalır. Bu bölünme öznenin Simgesel düzene, yani dilin dünyasına girmesiyle daha da yoğunlaşır. Dil öznenin üzerine bir gösterenler sistemini boca eder ve öznenin Gerçek deneyimi ile bu deneyimin dilde temsil edilişi arasında aşılması imkânsız bir uçurum yaratır. Ego'nun bu boşluğu doldurmak yönündeki çabaları, sıklıkla, Lacan'ın 'boş söz' adını verdiği söz biçimiyle sonuçlanır. 'Boş söz', öznenin bir kimlik, bir tutarlılık ve kendi kendisiyle özdeşlik iddiasında bulunabilmek üzere beliren narsistik bir edimdir.

Lacan bu yabancılaştırıcı 'Ben' işlevi ile narsistik libidodan türeyip gelen agresyon arasında bir ilişki kurup, agresyon terimini öznenin oluşumundaki narsistik yapıyla ilişkili bir gerilim olarak tanımlar. Böylelikle, Bhabha'nın saptamasıyla özne aynı anda hem yabancılaştırıcı hem de cepheleşmeye doğru sürüklenme potansiyeliyle dolu bir imge aracılığıyla kendisini tanıyabilmektedir ve "bu, İmgesel ile suç ortaklığı içindeki iki özdeşleşme/kimlik-kazanma biçiminin –narsisizm ve agresyon– temelidir" (Bhabha, 2012, s. 110). Bu temelden yükselen şey ise benlik hakkındaki yanılsama ile öznenin gerçekliği

arasındaki gerilimden kaynaklanan bir anksiyete yaratan tekinsiz bir deneyimdir. *Satıcının Ölümü*’ne dönersek, Willy bu anksiyete karşısında, kendileri de bir başarı vaadiyle ileriye doğru yol alan oğullarının kendisine saygı duyduğu pastoral bir geçmişi çağırarak ya da oğullarının kendisine duydukları saygıyı ortadan kaldıran ve vaadi felakete sürükleyen *ihametleri* hatırlayarak bir yanıt geliştirir.

6. Metanın Bölünmüşlüğü, Öznenin Bölünmüşlüğü

İnsanları, başarıyı dayatan kendi kategorik imperative’i ile ezip geçen bir din olarak kapitalizmin ya da Amerikan rüyasının gerçek bir mümini olarak Willy tam da çocuklarının vaat etmiş oldukları o parlak geleceğin artık gelmiş olduğu ve vaadin gerçekleşmemiş olduğu bir uğrakta bulunmaktadır. Üstelik bir din olarak kapitalizmde, örneğin Hristiyanlıkta Âdem ile Havva’nın düşüşü fikrinin çağırıldığı tarzda bir kefarete imkânı da bulunmamaktadır; eğer başarısızsanız başarısızdır. Bunun nedeni kapitalizmin eskiden özneye dışsal bir bölünme olan kutsal ve kutsal-dışı bölünmesini bizzat öznenin içerisine taşıması ve onu bir metaya dönüştürmesidir ya da metanın ikircikli ve fetişistik niteliğini öznenin içerisine yerleştirmesidir (bunun kendiliğinden bir insan-dışılaştırmayı da içerdiği malum). Bu süreç aracılığıyla ve bu süreç içerisinde kapitalizm, kimliğe sahte bir bütünlük sunar. Bu, özellikle de Willy’nin performatif karakterinde belirgindir. Kendisi bir metaymışçasına sürekli bir kendinin reklamı hali içindedir. Metnin başında vermiş olduğum kutsal nesne örneğinde olduğu gibi, kapitalizm, meta fetişizminin karmaşık doğasının nesneleri olduklarından fazla bir şeye dönüştürmesine yol açan bir dünya yaratır. Meta bir aşkınlık kazanır ve bir nesneye bakıp da ona bir kullanım değeri atfetmek yerine, metaya, o nesneyle yapabileceklerimizin çok ötesinde bir değer yükleriz (Murray, 2010, s. 102). Ama maddi nesnelere mistik ya da dinsel bir değer atfetmekle kalmayız. *Metanın suretinde* yeniden yaratılırız ve “ilahi alanın daima insani alana çöküş süreci içinde olduğu ve insani alanın da daima zaten öbür alana geçiş durumu içinde bulunduğu” (Agamben, 2007, s. 79) bir alan yaratır. Bu süreç kutsal ile kutsal-dışı arasındaki ayrımı bizzat bizim içimize taşır ve ardından da onu iptal eder:

Aşırı formu içinde kapitalist din artık ayrıştırılabilecek hiçbir şeyin kalmadığı bir noktaya kadar ‘ayrıştırmanın’ saf formunu gerçeklik haline getirir. Geride hiçbir artık bırakmayan mutlak bir kutsal-dışılaştırma şimdi tamamen gayesiz ve bütüncül bir kutsama ile çakışmaktadır. Metada, ayrışma kullanım değeri ile değişim değeri biçiminde bölünen ve kavranamaz bir fetişe dönüştürülen nesnenin tam da formu içerisinde yer almaktadır. Yapılan, üretilen ya da deneyimlenen her şey için doğrudur bu

– insanı bedeni, cinsellik ve hatta dil bile buna dahildir. Bunlar artık kendilerinden ayrılmış, herhangi bir özsel bölünmeyi artık tanımlamayan ve her türlü kullanımın imkansızlaştığı ve öyle kaldığı ayrı bir alana yerleştirilmişlerdir (Agamben, 2007, s. 81).

Sonuç

Bu bölünme mantığı metalaşmanın özsel bir parçasıdır. Bir din olarak kapitalizm “her şeye, her yere, her insan etkinliğine bunları kendilerinden ayırmak için saldırır” (Agamben, 2007, s. 81), ama bunun yerleştiği antropolojik temel, tam da Lacan tarafından betimlendiği haliyle dilin ya da Simgeselin insan varoluşunun kalbine yerleştirmiş olduğu bölünmedir. Buraya yerleştikten sonra ise Benjamin’in tarif ettiği biçimiyle suçluluk duygusunu kullanır; ama bağışlanma ya da kefarete olanağı bulunmadığı için bu suçluluk kesintisiz bir biçimde suçluluğa doğru sürükler. Borcun temel mantığı da budur; ancak ve ancak daha fazla borç alarak karşılanabilecek borç, bizleri, asla kaçamayacağımız bir suçluluk duygusuna sürükler. Linda’nın hayatın bütün borçlar bittikten sonra başladığına bu kadar ikna olmasının ve olan biteni anlayamamasının nedeni budur: “Anlamıyorum. Özellikle de şu anda. Bütün bu otuz beş yıl boyunca ilk defa tam da özgür ve borçsuz olmak üzereydik. İhtiyacı olan tek şey küçük bir aylıktı. Dışçıya olan borcunu bile bitirmişti” (Miller, 1950). Anlamadığı şey, metalaşmış insanın kimliğinin de artık kavranamaz bir fetişe dönüşmüş olduğudur.

Agamben metanın ikircikli niteliğine ilişkin tartışmasına Freud’un 1927 tarihli “Fetişizm Üzerine” başlıklı küçük yazısına referansla başlamaktadır. Freud’un iddiası, özetle, kadının (aslında öteki olarak annenin) penise sahip olmadığını kabullenemeyen erkek çocuğun onu ikame edecek fetişler geliştirdiği biçimindedir. Freud’un fallus-merkezciliğini, en azından mevcut tartışma içerisinde paranteze alırsak, Freud fetiş nesnesinin aynı anda hem bir şeyin yokluğuna işaret ettiğini, hem de o şeyin yokluğunu maskeleydiğini söylemiş olmaktadır. Yoğun bir Lacan etkisiyle, fetişin bu niteliğini söylemsel düzeye doğru genişletirken Homi Bhabha da Freud’un aynı metnine gönderim yaparak şunları söyler:

Söylem içerisinde fetiş, ikame olarak metafor (yokluğu ve farkı maskeler) ile metonimi (algılanan eksikliği bitişiklik ilkesi uyarınca tesciller) arasındaki eşzamanlı oyunu temsil eder. Fetiş ya da stereotip anksiyete ve savunmaya olduğu kadar efendiliğe ve hazza da yüklenen bir ‘kimliğe’ erişim imkânı verir, çünkü [fetiş ya da stereotip] farkın tanınması ve onun reddedilmesi biçimini alan çoklu ve çelişkili bir kanaat türüdür. Haz/hazsızlık, efendilik/savunma, bilgi/maskeleme, varlık/yokluk

biçimindeki bu çatışma sömürgeci söylem için köklü bir anlam ve öneme sahiptir. Çünkü fetişizm sahnesi aynı zamanda ilk fantezinin yeniden etkinleştirilmesi ve tekrarlanmasıdır – öznenin kendi bölünmüşlüğü tarafından daima tehdit edilen bir arzu, saf bir köken arzusu; çünkü öznenin meydana çıkabilmesi için, hakkında konuşulabilir olabilmesi için özne cinsiyetlendirilmelidir. (Bhabha, 2012, s. 107)

Burada metafor ile metonimi kısaca açıklamak gerekiyor. Metafor, anlamsal düzeyde bir sözcüğün yerini başka bir sözcüğün almasıyken, metonimi uzamsal bitişiklik ilkesi uyarınca çalışır. Örneğin birine “Aslanım benim” dediğimizde, anlamsal bir seçim yaptığımız için metafor yapmış oluruz; buna karşılık metonimi ise parça-bütün ilişkisi ya da uzamsal yakınlık ilişkisi aracılığıyla bir sözcüğün başka bir sözcüğün yerine kullanılmasıdır. “Burada yeni yüzler tanıdım” ifadesinde bir parça olarak ‘yüz’ün insana ya da “Saraydan böyle bir emir geldi” ifadesinde uzamsal bitişiklik uyarınca ‘saray’ın padişaha ya da krala gönderim yapması örneklerinde olduğu gibi... Fetişin ve elbette metanın da ikircikli hâli, aynı anda hem metafor hem de metonimi düzeyinde çalışıyor olmalarından kaynaklanır. Bu ikircikli hal, aynı anda hem bir olmama durumunu ortaya koyar hem onun üzerini örter ve hem de ona dilsel bir uzam vererek mitsel bir anlamı sabitlemeye çalışır.

Kendi içindeki bölünmenin boşluğunu doldurmak ve kırılgan bir kimliği ayakta tutabilmek için inancına sonuna kadar tutunur Willy. Örneğin reklamların hakikati anlattığına o kadar inanmaktadır ki reklamların iddiaları gerçeklikle uyuşmayınca şaşkınlığa sürüklenebilmektedir. Öznenin inşasının ‘gerçeklikle’ bir ilişki içerisinde değil de anlatısal ya da söylemsel düzeyde gerçekleştiğini ortaya koymak bakımından müthiş bir örnektir Willy. Azizlerin imanına yakın bir imanı vardır ve bundan vazgeçmek yerine, kapitalizm adlı bu kült dininin sunağına kurban olarak kendisini yatırır. Adeta, Agamben’in betimlediği haliyle kutsal ile kutsal-dışı arasındaki artık boşlaşmış ayrımı doldurmak üzere kendi hayatını önerir; ama bu yeni din kendi şehitlerini de bir meyve kabuğu gibi bir kenara fırlatmakta; bir *farkın* tesis olmasına izin vermemektedir.

Kaynakça

- Agamben, G. (1993). *Stanzas: Word and phantasm in Western culture*. University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2007). *Profanations*. Zone Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16t6n36>
- Agamben, G. (2011). *The kingdom and the glory: For a theological genealogy of economy and government*. Stanford University Press.
- Arendt, H., & Canovan, M. (1998). *The human condition*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>
- Aristotle. (2013). *Poetics* (A. Kenny, Ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199608362.book.1>
- Baldick, C. (2008). *The Oxford dictionary of literary terms*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acref/9780199208272.001.0001>
- Benjamin, W. (2002a). Capitalism as religion. In C. Kord, M. Bullock, & M. W. Jennings (Eds.), *Walter Benjamin: Selected writings, volume 1: 1913–1926* (5th ed., pp. 288–290). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2002b). Critique of violence. In C. Kord, M. Bullock, & M. W. Jennings (Eds.), *Walter Benjamin: Selected writings, volume 1: 1913–1926* (5th ed., pp. 236–252). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bhabha, H. K. (2012). *The location of culture*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203820551>
- Bigsby, C. (1998). Introduction. In A. Miller, *Death of a salesman* (pp. vii–xxvii). Penguin Books.
- Bigsby, C. (2004). *Arthur Miller: A critical study*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511607127>
- Cuddon, J. A. (2012). *A dictionary of literary terms and literary theory*. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118325988>
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı* (M. A. Kılıçbay, Trans.). Gece Yayınları.
- Euripides. (1938). *Heracles* (E. P. Coleridge, Trans.). In W. Oates & E. O'Neill Jr. (Eds.), *The complete Greek drama* (Vol. 1, pp. 1017–1053). Random House.
- Evans, B., & Martel, J. (2020). Why we should all read Walter Benjamin today: Brad Evans in conversation with James Martel. *Los Angeles Review of Books*. <https://researchportal.bath.ac.uk/en/publications/why-we-should-all-read-walter-benjamin-today-brad-evans-in-conver>
- Garber, M. (2007). *Shakespeare after all* [Epub]. Anchor Books.
- Lacan, J. (2005). *Écrits: The first complete edition in English* (B. Fink, H. Fink, & R. Grigg, Trans.). W. W. Norton & Co.
- Marino, S. (2015). Review [Review of *Death of a Salesman*, by H. T. Jordan]. *The Arthur Miller Journal*, 10(2), 197–200. <https://doi.org/10.5325/arthmillj.10.2.0197>
- Martin, R. A. (1996). The nature of tragedy in Arthur Miller's *Death of a Salesman*. *South Atlantic Review*, 61(4), 97. <https://doi.org/10.2307/3201170>
- Marx, K. (1906). *Capital: A critique of political economy* (S. Moore & E. Aveling, Trans.). Random House. (Original work published 1867)

- Marx, K. (2025). *The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte*. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm>
- Miller, A. (1950). *Death of a salesman: Certain private conversations in two acts and a requiem*. <https://teachers.stjohns.k12.fl.us/sepesi-a/files/2014/08/Death-of-a-Salesman-FullText.pdf>
- Miller, A. (2015). Tragedy and the common man. *Jewish Quarterly*, 62(4), 62–63. <https://doi.org/10.1080/0449010x.2015.1127574> (Original work published 1949)
- Murray, A. (2010). *Giorgio Agamben*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203855737>
- Shakespeare, W. (1984). *The Oxford Shakespeare: Julius Caesar* (A. Humphreys, Ed.) [Online edition]. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198129066.book.1>
- Sophocles. (1938). *Ajax* (R. C. Trevelyan, Trans.). In W. Oates & E. O'Neill Jr. (Eds.), *The complete Greek drama* (Vol. 1, pp. 315–361). Random House.
- Sophocles. (2013). *Oedipus the King* (D. Grene, Trans.). In D. Grene & R. Lattimore (Eds.), *Sophocles 1*. The University of Chicago Press. https://el.wikisource.org/wiki/Οιδίππου_Τύραννος
- Turku, M. (2013). *Death of a salesman, when tragedy meets the modern man*. *Journal of Literature and Art Studies*, 3(4), 224–229. <https://doi.org/10.17265/2159-5836/2013.04.004>
- Wilde, M. D. (2006). Violence in the state of exception: Reflections on theologico-political motifs in Benjamin and Schmitt. In H. de Vries & L. E. Sullivan (Eds.), *Political theologies: Public religions in a post-secular world* (pp. 188–200). Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0008>
- Wimsatt, W. K., & Brooks, C. (2021). *Literary criticism: A short history*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003140931> (Original work published 1957)