



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

# **POPÜLER MEDYADA METALAŞMIŞ AŞK ANLATILARININ SÖYLEMSEL ANALİZİ**

Serra Sezgin

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013



POPÜLER MEDYADA METALAŞMIŞ AŞK ANLATILARININ  
SÖYLEMSEL ANALİZİ

Serra Sezgin

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

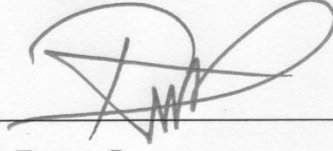
- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

19.06.2013

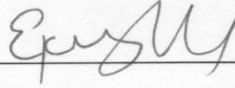
Serra Sezgin

## KABUL VE ONAY

Serra Sezgin tarafından hazırlanan "Popüler Medyada Metalaşmış Aşk Anlatılarının Söylemsel Analizi" başlıklı bu çalışma, 19.06.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Tezcan Durna



Yrd. Doç. Dr. Emek Çaylı Rahte (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Gülsüm Depeli

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

Enstitü Müdürü

Bu çalışma, Abdullah Cömert, Ethem Sarısülük,  
Mehmet Ayvalıtaş, Medeni Yıldırım, Ali İsmail  
Korkmaz ve tüm direnişçilere adanmıştır.

## ÖZET

SEZGİN, Serra. *Popüler Medyada Metalaşmış Aşk Anlatılarının Söylemsel Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Tüketim toplumunda aşk, alınıp satılabilir bir nesneye dönüştürülerek metalaştırılmıştır. Bu çalışmanın temel problemi de, “sahici” ve “saf” aşk arayışının dile getirildiği aşk anlatılarının zenginliği içerisinde popüler medyadaki söylemlerinde, aşk’ın metalaşmış biçimlerinin, aşkı ifade eden yegâne bağlam olmasıdır. Amaç aşk’ın politik niteliği ve metalaşması üzerine sorular sormaktır. Popüler magazin dergilerindeki aşk anlatılarını eleştirel söylem çözümlemesi ile inceleyen çalışmada Marksist literatürden ve Marksizm ile psikanalizi birleştiren yaklaşımlardan beslenerek “yabancılaşma”, “metalaşma”, “fetişizm” gibi kavramlar etrafında, özgürleşimci aşk, aşk’ın metalaşması, cinsel devrimler ve medyada aşk temsilleri üzerine yeniden düşünmek hedeflenmektedir.

### **Anahtar Sözcükler**

Aşk’ın metalaşması, yabancılaşma, meta fetişizmi, popüler kültür, medya

## ABSTRACT

SEZGİN, Serra. *Discourse Analysis of Commodified Love Narratives in Popular Media*, Master's Thesis, Ankara, 2013.

In consumer society, love has been commodified by converted into a tradable object. The main problem of this study is the abundant expression of love narratives, seeking for a genuine, pure love; the commodified love form is the only context that expresses love in popular media narratives. The goal is asking questions on love's political qualification and commodification. This study, examines the love narratives in popular magazines with critical discourse analysis, is nourished by Marxist literature and the approaches that combine Marxism and psychoanalysis. It is aimed to rethink of genuine love, the commodification of love, sexual revolutions and the representations of love in media around the terms like "alienation", "commodification" and "fetishism".

### **Key Words**

Commodification of love, alienation, meta-fetishism, popular culture, media



## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	i
<b>BİLDİRİM</b> .....	ii
<b>ADAMA SAYFASI</b> .....	iii
<b>ÖZET</b> .....	iv
<b>ABSTRACT</b> .....	v
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vi
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>1.BÖLÜM: AŞK’IN ELEŞTİRİSİ</b> .....	12
<b>1.1. Marksist Düşün:</b>	
<b>Özgür birey, Yabancılaşma, Meta Fetişizmi</b> .....	12
<b>1.2. Aşk’ın Politikası</b> .....	24
1.2.1. Psikoloji ve Felsefe’de Cinsellik ve Aşk.....	24
1.2.2. Devrimci Toplumsal Hareketler, Aşk ve Özgürlük.....	36
1.2.2.1. Sovyetler Birliği ve Cinsel Devrimler.....	37
1.2.2.2. 68 Kuşağı, “Çiçek Çocuklar”: “Savaşma Seviş”.....	39
<b>1.3. Feminist Cinsel Politika</b> .....	43
<b>2. BÖLÜM: AŞK ANLATILARINA GENEL BAKIŞ</b> .....	51
<b>2.1. Edebi Anlatılarda Aşk</b> .....	51
2.1.1. Yüce Aşk: Tasavvufi/ İlahi Aşk.....	52
2.1.2. Romantik Aşk.....	55
<b>2.2. Popüler Madyada Aşk Söylemleri</b> .....	63
2.2.1. Filmlerde Aşk.....	64
2.2.2. Dizi Dizi Aşklar.....	67
2.2.3. Aşk Yazıları: Sevda Romanları ve Popüler Kadın Dergileri.....	71

<b>3. BÖLÜM: METALAŞMIŞ AŞK SÖYLEMLERİNİN ÇÖZÜMLENMESİ.....</b>	<b>76</b>
<b>3.1. “Popüler” Olanın Eleştirisi Üzerine.....</b>	<b>76</b>
<b>3.2. Popüler Dergilerde Metalaşmış Aşk Söylemlerinin Analizi.....</b>	<b>91</b>
3.2.1. Eleştirel Söylem Analizi.....	91
3.2.2. Çözümlenmeler:	
Popüler Dergilerde Metalaşmış Aşk Söylemlerinin Analizi.....	96
3.2.2.1. İncelenen Dergiler ve Kategorileştirmeler.....	98
3.2.2.2. Metaların Vaatleri.....	100
3.2.2.3. Aşıklar ve Maşuklar.....	104
3.2.2.4. Savaş, Yönet!.....	110
3.2.2.5. Popüler Alanda Uzlaşımlar ve Kırılmalar.....	111
3.2.2.6. Genel Değerlendirme.....	117
<b>SONUÇ.....</b>	<b>122</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>126</b>

## GİRİŞ

Felsefe, edebiyat, sanat ve siyaset biliminin üzerine sorular sorduğu aşk akademik alanda ağırlıklı olarak sosyoloji ve psikolojinin çalışma konusu olmakla birlikte, iletişim ve antropoloji de farklı bağlamlarda aşkı ele almıştır. Louis Aragon “mutlu aşk yoktur” derken ve şiirler ızdırıp dolu aşk'lara işaret ederken, diğer yandan Halil Cibran (2013) ruhu gelişkinleştiren aşk'ın dünyadaki yegâne özgürlük biçimi olduğunu söyler. Bir özgürleşme olanağı olarak aşk toplumsal hareketlerin uğrak konusu da olagelmıştır.

Bu çalışmada aşk, araçsallaştırma ve nesneleştirme bir unsuru olarak sorunsallaştırılmaktadır. Marksist kavramların medya çalışmalarına uyarlanması gibi bir temel erekten hareket eden çalışmada, varoluşu ve sürekliliği metalar dünyasına endekslenen aşk, başka bir deyişle, metalaşan aşk, esas meseleyi oluşturmaktadır. Toplumsalın yasaları ve tüketim toplumunun dolayimleri nedeniyle “saf aşk”ın, dolayısıyla “saf ilişki”nin (*pure relationship*) olanaksızlığı savının izinden gidilmektedir.

Duygusal ve cinsel anlamda eşitlik ilkesine dayanan “saf ilişki”nin olanaklarını tartışan sosyolojik çözümlerler cinsiyet iktidarının yıkılması, kamusal ve kişiler arası alanların demokratikleşmesi için bir olanak anlamında “saf ilişki”, dolayısıyla “saf aşk” meselesine eğilirler (Giddens, 2010: 9). Aşk'ın temelde bir duygu olup olmadığı sorusundan yola çıkan kimi araştırmacılar, aşk'ın bir duygu değil, kültür tarafından şekillendirilen bir tutum, endişe, neşe gibi başka duyguların karışımı olan daha çok (açlık, uyku gibi) temel bir içgüdü olduğunu savunurlar. Öte yandan, diğer bir grup araştırmacı ise, yumuşak, şefkatli bir yüz ifadesi, sarılmak veya öpüşmek gibi evrensel işaretlere dayanarak, aşk'ın en temel duygulardan biri olduğunu düşünmektedirler (Felmlee ve Sprecher, 2006: 291). Duygular sosyolojisi literatüründe aşk, ister duygu ister dürtü olsun, sosyal etkileşimin duygusal zemininde merkezi bir konumda olması sebebiyle ciddi ve detaylı akademik incelemelere layık görülmektedir (Felmlee ve Sprecher, 2006: 293).

Tarihte çeşitli özgürlük hareketlerinde “saf ilişki” arayışının izleri görülür. Bireylerin cinsel özgürlükleri adına atılan adımlar, toplumsal cinsiyet rollerini, gündelik hayatı ve romantik aşkı dönüştürmüşlerdir. Örneğin, Sovyetler Birliği’nde Lenin önderliğindeki 1917 devrimi, aynı zamanda cinsel devrime ilişkin de nüveler içermektedir. Sovyetler Birliği’nde kadın erkek eşitliği konusunda önemli adımlar atılmış, aile ve evlilik kurumunda toplumsal cinsiyet rollerinin tanımlanmasında değişiklikler söz konusu olmuştur. Ayrıca, Wilhelm Reich’in belirttiği gibi, her şeyden önce, devlet yöneticilerinin cinsel devrimle ilgilenmesi bile kendi başına küçük bir devrim niteliğinde olmuştur (Reich, 1995: 189).

1960’lı yıllarda “Savaşma, seviş” sloganıyla simgeleşen *Hippiler*<sup>1</sup> (çiçek çocuklar), her türlü otoriteye karşı çıkmış, dünyanın tüm bitki, hayvan ve insanlara ait olduğunu savunmuşlardır. Bu anlamda egemen olan, baskın kültürü, dini ve normları reddetmişler, komün olarak yaşamayı seçerek, insan haklarına daha fazla değer verildiği bir dünya kurma düşüncesiyle cinsel özgürlüğü desteklemişler ve yeni bir akım başlatmışlardır. Bir akım olarak incelendiğinde, hippilik özellikle psikanalist Eric Fromm tarafından gelmiş geçmiş en tutarlı hareket olarak kabul görmüştür. Çünkü çiçek çocuklar, özgür aşk savunuculuğunun, barış yanlılığının tüm gereklerini yerine getirerek inandıklarını yaşamaktan hiçbir zaman çekinmemiş ve genel geçer ahlakın bütün karşıtlığına birliktelikleriyle karşı koyarak alternatif bir hayatı sürdürmeyi başarmışlardır (Bahar, 2009: 57).

60’lı yıllarda, artan baskılara, politik gelişmelere ve iktidara tepki gösteren yalnızca *hippiler* değildir. 1968 Mayıs Olayları boyunca, bir yandan tüketim toplumunu ve insanların mutluluğundan çok finansal verimliliği düşünen üretim ideolojisi reddedilmiş, eşyalarla sağlanan yabancılaşıma ve sürekli olarak yeni ihtiyaçların yaratılması çabaları tepkiyle karşılanmıştır. Geçmişten miras kalan disiplinlerin ve hiyerarşilerin katılığına karşı bireyin gelişmesi ve mutluluk hakkını yücelten 68 pratiğinin arka planını oluşturan cinsel devrim niteliğinde bir kalkışma da söz konusudur. 60’lı yılların edebiyatında, modasında, müziğinde gelişen bir yönelim

---

<sup>1</sup> İng. Hippie/hippy: modaya uyan kimse, 1960’larda yaygınlaşan bir yaşam tarzına uyan kimse. (Sevan Nişanyan, Sözlere Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü).

sonucunda, Paris Nanterre Üniversitesi'nde erkek ve kız öğrenciler ayrı ayrı yatakhanelerde yatırılmalarına karşı çıkıp, 'biz bu ayrımcılığa karşıyız' diyerek eyleme başlamışlardır. Bu olay tarihe '22 Mart Olayları' diye geçmiş ve arkasından 68 hareketi birdenbire üniversite dünyasını ele geçirmiştir. Sergio Benvenuto<sup>2</sup>, "Cinsel Özgürlük" başlıklı çalışmasında, 68 hareketlerinin batıda, bir yüzüyle tarihsel başarısına eriştiğini belirtir: Cinsel özgürleşme. O zamandan bu yana karşı cinsler arasındaki ilişkiler değişmiştir. Kadın-erkek eşitliği önemli bir ilerleme göstermiş, eşcinsellik belli bir hoşgörü kazanmış, kürtaj yasallaşmıştır. Ortaçağa ait 'kurala uygun aşk' tutumuyla sürdürülmekte olan bekâretin korunması geleneği, bu yıllarda ortadan kaybolmuştur. 68 hareketi böylelikle belki devrim yapamamış, ama kültürel bir devrimi gerçekleştirmiştir; yani sosyalist bir topluma doğru gidiş olmamasına rağmen, sosyolojik olarak insanların davranış şekillerini, yaşam biçimlerini, cinselliğe bakışlarını değiştirmiştir (Akay, 2005).

Sözü edilen toplumsal hareketlerin hepsi, öncelikle toplumsal cinsiyet rollerini dönüştürmüş, kadın erkek eşitliğine doğru birer adım atmış, özgürlük ve metalden uzak "özgür aşk" arayışları sayesinde gündelik hayatı bugün dahi etkileyen önemli sosyal ve kültürel gelişmelere ön ayak olmuşlardır. Fakat özgürlük ve mutluluk arayışlarının, uygarlık karşısında yenildiğini savunan yaklaşımlar da vardır. Freud'un da belirttiği gibi, insan her zaman mutlu olmanın peşindedir ve mutlu olmak için çaba harcar. Fakat mutluluk, uygarlıkla bağdaşan bir değer değildir (Freud, 1999: 36). Bu nedenle cinsel eylemi de kapsayan içgüdülerin özgürce doyurulması, uygarlığın yarattığı baskı aracılığıyla ya bir bedele tabi tutulmakta, ya da cezalandırılmaktadır. Öte yandan Freud, Marcuse, Reich ve Fromm gibi pek çok düşünür cinselliğin, özgür aşk'ın bireyi ve toplumu özgürleştirici etkisi olacağını savunmuşlardır. Ancak, günümüzde cinsellik artık zevk ve mutluluk olasılıklarının cisimleşmesi değildir. Vecd ve ihlal olarak olumlu anlamda mistifiye edilmiş değildir; tersine, baskı, eşitsizlik, şiddet, suistimal ve ölümcül enfeksiyon kaynağı olarak olumsuz anlamda mistifiye edilmiştir (Bauman, 2009: 56).

---

<sup>2</sup> Benvenuto, Sergio. "Bir Zamanlar Paris'te: Mayıs 1968" yazı dizisi içerisinde "Cinsel Özgürlük" başlıklı yazısından alınmıştır. <http://www.solakkedi.com/tarih/68/08.html>

Ayrıca kitle iletişim araçları, yabancılaşma ve metalaşma gibi unsurlar göz önünde bulundurulduğunda, duyguların da birer ürün, mal olarak pazarlandığı kapitalist siyasi-toplumsal düzende aşk'ın politik bir konu olarak özgürleştirici potansiyelinin sonuna soru işareti eklemek kaçınılmazdır. Bunu en net görebileceğimiz yerlerden biri ise, medyadır. Televizyon dizilerinde, gazetelerde, dergilerde, en şiddetli biçimiyle ise reklamlarda, aşk'ın metalaşmış biçimlerinin anlatısal örneklerini görmek mümkündür. Bunun sebebi, reklamların mesajı en kısa ve açık yoldan iletmeye çalışması ve elbette pazarlama amacı gütmesidir. Reklamlarda, aşk'ın ve ilgi, sevgi, sadakat vb. temsil ettiği duyguların, kavramların satın alınabilir ürün ve hizmetler aracılığıyla elde edilebileceği düşüncesi ya da bu ürün ve hizmetler sayesinde satın alınabilir olduğu mesajı gözlemlenmektedir. Nitekim David Harvey'e göre toplumsal hayatta ilişkilerin ilerleyen ölçüde parasallaşması zaman ve mekânın niteliklerini dönüştürmekte (Harvey, 2006: 27); mekân ve zamanın nesnel niteliklerindeki dönüşümler de dünyayı görüş tarzımızı, bazen çok köklü biçimlerde, değiştirmektedir (Harvey, 2006: 270). Böylece, kişinin sürdüğü parfümlerle, giydiği kıyafetlerle elde edebileceği, meta haline getirilen aşk'ın anlatısı, metalaşmış unsurlardan bağımsız, özgür bireylerin bir ifade biçimi olarak devrimci potansiyel taşıyan aşkı gölgede bırakmaktadır.

Kısaca, aşk'ın alınıp satılabilir bir metaya dönüştürülmesi ve özgür aşk'ın taşıdığı devrimci potansiyelin yitirilmesi söz konusudur. Bu çalışmanın da temel problemi, aşk'ın politik niteliği ve bununla birlikte, metalaşması üzerine düşünmek ve Türkiye'de medyanın aşk öğretisini hangi kodlar üzerinden sunduğunu incelemektir. Çalışmada tüketim toplumunun kısıktığı metalaşmış aşk'ın yeniden üretildiği medya metinlerine odaklanarak özgürleştirici ve politik bağlamından arındırılan aşka dair anlatıların, yazılı metinlerde sunuluş biçimleri çözümlenmektedir.

Çalışmada, eleştirel söylem çözümlemesinden faydalanılarak yazılı medya metinleri incelenmektedir. Medyada kullanılan metinler ve görseller aracılığı ile aşk'ın temsil edilme biçimleri ve metalaşmış aşk'ın kodları açıklanmaktadır. Bu bağlamda, “yabancılaşma”, “metalaşma”, “fetişizm” gibi kavramlar etrafında, bedenın yeniden üretimi, cinsellik ve kapitalizm üzerine Marksist literatürden ve Marksizm ile psikanalizi birleştiren yaklaşımlardan beslenerek, aşk, aşk'ın metalaşması, cinsel

devrimler ve medyada aşk temsilleri üzerine yeniden düşünmek hedeflenmekte, yazılı metinler bu çerçevede çözümlenmektedir. Yok sayan, suskunlaştıran, bastıran muhafazakar konumlar ile aşırı vurgulayan, bir pazarlama unsuru olarak sömürülen kapitalist müdahaleler arasında devinen aşk ve cinsellik'in politik potansiyeli üzerine düşünmek ve var olan aşk temsillerinin medyadaki görünümünün eleştirel çözümlemesini yapmak amaçlanmaktadır.

Aşk ve cinselliğin yaşam içgüdülerini tetiklemesiyle ilişkili olarak, bireylerin mutluluğunun tesis edilmesi ve “iyi” bir yaşam için politik bir mesele olarak aşk'ın ve cinselliğin rolü üzerine düşünmek, özgürlükler ve politikanın olanaklarına dair fikir vericidir. Kapitalizme karşı mücadele anlamında 68 hareketleri, bireylerin özgürleşmesi, aşkı ve cinselliği de özgürce yaşayabilmeleri adına bir mücadele alanı açmıştır. Bu, daha özgür, sömürünün ve sınıf ayrımının olmadığı bir dünya düşünde cinsiyetler arası eşitliğin önemli bir bileşen olduğunu da gözeten bir politik yönelimdir. Toplumsal cinsiyet üzerine düşünmek, tüm toplumsal kurumlara yerleşen cinsiyet ayrımcılığını deşifre etme gibi bir erek, devrimci hareketlerde feminist hareketlerin gücüne ve gündemine göre kendine yer bulmuştur.

Cinsel devrimlerin dillendirdiği özgür aşk ve cinsiyet eşitliği mücadelesine karşılık egemenin dili aşkı eşitlikçi ve özgürlükçü söylemlerin dilinden kopararak onu meta-fetişizminin bir unsuru haline getirir. Metalaşmış aşk “güçlü”nün dilinden konuşur. İnsanların “aşk”ı tanımlama ve ifade etme biçimlerinin, kapitalist toplumda aşka yüklenen anlamların en önemli belirleyicisi ve göstergesi popüler kültür alanıdır. Gündelik yaşamda Freud'un, kaynağını uygarlıkta bulduğu duygu ve dürtülerin bastırılması ve ertelenmesi ile beraber, kendini çalışmaya adayan bireyler, emekleri üzerinden tanımlanmakta, toplumsal bağlarla sarılmaktadır. Marcuse'ci bir yorumla birey yaşamın nihai hedefi olan mutluluktan, aşk'tan alıkonulduğu gibi, medya ve kültür endüstrisi sayesinde metalaşan emek ve aşk ile uyuşturularak bunun farkındalığından da uzak tutulmaktadır. Bu anlamda medyanın, popüler kültürün, aşk bağlamında bireylere neler sunduğunu incelemek önem arz etmektedir.

Daha önce yapılan çalışmalara bakıldığında uluslararası ve ulusal literatürde romantik aşk, erotizm, sinema, reklam ve tüketim kültürü gibi konulara tarih, edebiyat, siyaset, kültür ve etnografi alanlarından sorular sorularak eğilindiği görülmektedir.

Kurt Frey ve Mahzad Hojjat, “*Are Love Styles Related to Sexual Styles?*” başlıklı çalışmalarında, bireylerin aşk ve cinsellik algıları arasında bir bağ olup olmadığını sorgulamaktadırlar. Bu araştırmaya göre, aşk tipleri (*love styles*), bireylerin aşkı nasıl tanımladıkları ve bu kavrama nasıl yaklaştıklarını ifade etmektedir. “*Sexual styles*” ise, bireylerin sekse dâhil oluşlarındaki belirleyicilere, bu anlamda cinsel çatışmalar karşısında kişilerin nasıl hissettikleri, ne düşündükleri ve nasıl davrandıklarına gönderme yapmaktadır. Bu çerçevede araştırma, katılımcılarla, Hendrick’in “aşk tutumları skalası” ve Mosher’in “cinsel tercih envanteri” kullanılarak yapılan araştırmada, aşk tutumlarının hiçbirinin cinsel cezbedicilik veya rol belirleyiciliği konusundaki tercihlerle ilgili olmadığı saptanmıştır. Ancak, temel aşk biçemlerinin çoğunun partner ilişkisiyle ilgili olduğu da eklenmiştir.

Albert Ellis, “*Commentary on the Status of Sex Research: An Assessment of the Sexual Revolution*” başlıklı çalışmasında 1960’lardaki cinsel devrimin demokrasi ve özgürlüğü arttırdığına ve çoğulculuğu desteklediğine değinmiş, cinsel devrimlerin avantajları ve cinsel yolla bulaşan hastalıkların artması, sansürün gündeme gelmesi gibi dezavantajlarından bahsetmiştir. Sonuç olarak cinsel devrimin, hem cinsel hem de genel anlamda zarardan çok yarar getirdiği kanısına varmıştır.

Charles Lindholm ise, “*Romantic Love and Anthropology*” başlıklı çalışmasında, romantik aşkı daha karşılaştırmalı ve tarihsel boyutta tartışmaktadır. Bu çerçevede romantik aşk’ın kökenlerini incelemiş ve kültürler arası boyutlarını tartışmıştır.

Tiantian Zheng tarafından yapılan “*Commodifying Romance and Searching for Love*” başlıklı çalışma, Çin’de Dalian isimli yerleşim yerindeki bar hostesleriyle yapılmıştır. Bu araştırma, bar hosteslerinin hem metaya hem de aşka dayanan çelişkili romans modellerini tartışmaktadır. Araştırmaya göre, hostesler popüler medyanın vurguladığı romantik aşkı ve cinsel saflığı, erkeklerin cinsel çıkarları için giydikleri bir maske



olarak yorumlayıp reddetmektedirler. Ancak diğer yandan, hostesler kendi romantik kaderlerini yönlendirirken ve ideal aşkı ararken doğüstü güçlere başvurumaktadırlar.

Ming-Hui Huang tarafından kaleme alınan *“Romantic Love and Sex: Their Relationship and Impacts on Ad Attitudes”* başlıklı çalışmada ise, reklamlarda romantik aşk'ın sıklıkla seks çağrışımı ile bütünleştirildiğinden, evrensel aşk'ın değerinin tam olarak verilmediğinden bahsedilmektedir. Bu bağlamda tinsel, arkadaşça aşk ve cinsel tutkunun yoğun olduğu aşk, romantik aşk'ın iki türü olarak seksten ayrılmaktadır. Araştırmada, bunların reklamlardaki etkileri araştırılmaktadır.

*“The Role of Sexually-Oriented Stimuli in Advertising: Theory and Literature Review”* başlıklı çalışmada, R. Dale Wilson ve Noreen K. Moore, son yıllarda reklamlarda kullanılan cinsel temaların ve erotik çağrışımların artmış olmasından bahsetmektedirler. Deneysel gözlem yöntemiyle yapılan çalışma, bu cinsel ve erotik güdüleri neyin etkilediğini bulmak adına teorik kavramları tüketici davranışları ve psikoloji bağlamında tartışmaktadır.

Türkiye'deki çalışmalara bakıldığında; 2006 yılında, *““Sevgilerde” Şiiri Üzerine bir Tahlil Denemesi”* isimli çalışmasında Veysel Şahin, giderek hızlıca metalaşan dünyanın bireylerin sevgi edimlerini yaşamalarını zorlaştırdığını belirtir. Behçet Necatigil'in *“Sevgilerde”* adlı şiiri üzerinden sevgilerin neden yarınlara ertelendiğini ve insanların sevgi üzerine serüvenlerini açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda çekingenlik, toplumsal baskı, samimiyet gibi duygulara da değinen Şahin, sonuç olarak, metalaşan dünya karşısında *“tepegözleşen”* insanın kendini tek bir noktaya bakar konumda bulmasının insanlığın en büyük problemi olduğunu, toplumun ve bireyin kendi yaşam alanını tahrip etmesinin en önemli göstergesinin, sevgi edimini erteleyici ve yok sayıcı olarak görmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.

*“Gündelik Hayatın İçerisinde Metalaşan Aşk ve Sinemada Aşk ve Paranın Karşılaştırılması Sonucunda Ortaya Çıkan Soru: Aşk mı Para mı?”* başlıklı araştırmasında Nigar Pösteği, Yeşilçam sinemasında aşk mı para mı sorunsalında kazananın kim olduğunu belirlemek ve bugünün aşk'larına ışık tutabilmek amacı

gütmektedir. Pösteki Yeşilçam sinemasının aşkı, sosyal farklılıklara ve haksızlıklara başkaldırı olarak her zaman kabul edilebilir bir mücadele alanı olarak ortaya koyduğunu belirtmektedir.

Hülya Ercan ise, “*Türkiye’deki Gazetelerde Cinsellik*” başlıklı araştırmasında, içerik analizi yöntemi ile gazete haberlerinde yansıtılan cinsellik örüntüsünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırmada üç popüler gazetenin cinsellik ile ilgili haberleri dört ay süresince incelenmiştir. Ercan, sonuç olarak, popüler gazetelerin cinselliği sıklıkla kullanmakla birlikte var olan olumsuz tutumların olumlularla yer değiştirmesi ve sağlıklı bir cinsel yaşantıyı desteklemek adına neredeyse hiçbir şey yapılmadığını vurgulamaktadır.

“*Cinsel Öğelerin Reklamlarda Kullanımı*” isimli araştırmada, Anıl Dal ve Gülcan Şener, reklamlarda cinselliğin ima edilen, üstü kapalı, iki anlamlı ya da simgecilik şeklinde gönderme yapılan bir gönderge sistemi olup olmadığını sorgulamışlardır. Araştırmada reklamlar “metin” olarak ele alınmış ve semiyolojik analiz yöntemi kullanılmıştır. İngiliz Kültürel Çalışmaları ve Stuart Hall'un medya metinlerinin eklemlenmesi kavramı ve semiyolojinin bazı kavramları kullanılarak çoklu okuma yapılmıştır. Sonuç olarak, reklamda cinselliğin üstü kapalı anlamlarla, imalarla çalıştığı, bazı örneklerde ise, reklamı yapılan ürünün vaadini cinsellikle desteklendiği, aşk ve cinselliğin vaat olarak sunulduğu belirtilmiştir.

Eyup Murat Karagül “*Türk Sinemasında 70-80 Dönemi Kayıp Kuşak ve Erotik Sinema*” başlıklı yüksek lisans tezinde, sinemanın başlangıç yıllarından günümüze kadar genel bir inceleme yapmaya çalışmıştır. Tezde ayrıca Türk sinemasında en az 50 yıllık bir gerilemeye sebep olduğu ileri sürülen 70 – 80 kuşağı yani “Kayıp Kuşak” incelenmiş ve bu kayboluşun sebepleri araştırılmıştır. Karagül, araştırmasında 60’ların sonlarına doğru başlayan ve tüm dünyayı kasıp kavuran özgürlük akımlarına, bu akımların Türkiye’deki etkilerine ve Türk sinemasına olan etkilerine değinmiştir. 70- 80 dönemi, ve Türk Sinemasını o döneme sürükleyen nedenlerle ilgili bir araştırma niteliği taşıyan tezde sonuç olarak 1980 sonrasında Türk Sineması’nın yeni bir cinsel devrim geçirdiği, bu dönemde cinselliğin ve kadın imajının değişime uğradığı ifade edilmektedir.

“*Tüketimcilik ve Metalaşma Kıskaçında Boş Zaman*” başlıklı makalesinde Ömer Aytaç ise, tüketim kültürünün yükselişiyle birlikte, boş zamanın, büsbütün tüketimciliğin ve metalaşmanın kıskaçına girdiğini, eskiden olduğu gibi, özgürlük, spontanelik ve istemli tercihlerin alanı değil, daha çok “tüketme ayini” içinde geçirilen bir yaşam alanı olduğunu belirtmektedir. Aytaç, çalışmasında boş zamanın anlamında ve içeriminde yaşanan değişime, tüketimci ve metasal boyutuna dikkat çekmektedir. Bu anlamda boş zaman faaliyetlerinin metalaşmış ve içkinlik taşıyan faaliyetler olduğunu vurgulamaktadır.

Zeynep Kaynaklı, “*Sexuality on the Covers of Cosmopolitan Magazine in the Turkish and American Versions for 2006*” başlıklı yüksek lisans tezinde, 2006 yılında Türkiye ve Amerika’da yayınlanan *Cosmopolitan* dergilerinin kapak başlıklarındaki cinsel temalar, cinselliğin tasviri ve kadının cinsel çekiciliği karşılaştırılmaktadır.. Çalışmada öncelikle kadın dergilerinin kadınları hem görsel hem de duygusal yönden önemli ölçüde etkilediği iddia edilmektedir. Dergilerin içerik ve manşetlerinin sosyo-kültürel belirleyicileri ele alınmaktadır. Söz konusu araştırmada *Cosmopolitan* dergisi örneği ile medyanın toplumsal cinsiyet rollerindeki belirleyiciliği, romantik aşk ve cinselliğin bireylerin zihnindeki algısının biçimlendirilmesi konularına değinilmektedir. Sonuç olarak kadın cinselliğinin derginin Amerika ve Türkiye versiyonlarında farklı olarak tanımlandığı, kapaklardaki cinsellik ölçütlerinin aynı olmadığı saptanmaktadır.

Tülin Ural, “*The Representation of Gender, Love, Family and Sexuality in the Canonical and Non-canonical Novels of the Early Republican Period*” başlıklı yüksek lisans tezinde toplumsal cinsiyet, aşk, aile ve cinselliğin romanlardaki sunumunu incelemiştir. Bu anlamda, romantik aşkı modern toplumlarda yapılandırılan sosyal ve kültürel bir fenomen olarak ele almaktadır. Bu sırada, mahremiyet ve namus kavramlarını yeniden düşündürmektedir. Ural’ın çalışmasının, romantik aşk, modernite ve popüler kültür etrafında örülen kuramsal çerçevesi, bu çalışma için fikir verici olmuştur.

Ulusal ve uluslararası literatürde metalaşma konusu, tüketim toplumu bağlamında sıkça tartışılmaktadır. Bu araştırmanın özgünlüğü, aşk'ın metalaşması meselesini ele alırken bir yandan Marksist literatürden metalaşma, yabancılaşma ve tüketim kültürü bağlamında yararlanması, diğer yandan aşk, özgürlük ve cinsel devrimler gibi konuları felsefenin ve psikolojinin argümanlarından faydalanarak işleme, toplumsal cinsiyet ve popüler kültür araştırmalarına temas ederek yazılı medya metinleri özelinde bir analiz çerçevesi sunmasından ileri gelmektedir.

Kapitalizmin politik, toplumsal, ekonomik ve felsefi bir eleştirisi olarak Marksizm, medyayı incelemek için kullanılacak bir metodolojiden çok daha fazlasıdır (Wayne, 2006: 16). Medyayı ve kültürü incelerken, anlamaya çalışırken, neden- sonuç ilişkisi kurabilmek ve bu ilişkiyi sorgulayabilmek için Marksist kavramlardan faydalanmak gerekmektedir. Marksizm, tüm cevapları içermediği gibi, Marksistler arasında da tartışmalı bir alandır. Ancak, dünyanın bugün, Marx tarafından 1848 yılında *Komünist Manifesto*'da tarif edildiği biçime, o gün olduğundan daha çok benzediği göz önünde bulundurulacak olursa, bir araç kümesi olarak Marksizmin çok uzun ömürlü olduğu görülmektedir (Wayne, 2006: 17). Bu çalışmada da, popüler medyada metalaşmış aşk anlatılarının incelenmesinde Marksizmin temel kavramlarından ve açıklayıcı gücünden faydalanılmaktadır.

Araştırmada yazılı medya metinleri incelenmektedir. Araştırmanın kapsamı Türkiye'de yayımlanan popüler magazin dergilerinin, aşk temasının yoğunluk kazandığı Şubat ayı sayılarındaki, "14 Şubat Sevgililer Günü" temalı yazı dosyaları, kampanyalar, reklam ve promosyonlar dâhil olmak üzere tüm yazılı metinlerdir. Dergilerin Şubat ayı sayılarının seçilmesinin sebebi, bu aylarda aşk temasının yoğun olarak işlenmesi, dergilerin konseptleri ve duruşları doğrultusunda aşk meselesine Şubat aylarında ağırlık vermeleridir. Bu anlamda dergilerin Şubat ayı sayıları, aşk sunumlarını incelemek adına, diğer sayılardan çok daha fazla materyal sunmaktadır.

Türkiye'de yayımlanmış kadın ve erkek magazin dergileri arasından erişilebilirlik olanağı doğrultusunda 2012 yılı *Cosmopolitan* ve *Boxer* dergileri, 2011 yılına ait *Marie Claire* ve *Vogue* dergileri, 2010 yılı *Esquire* ve *Marie Claire* dergilerinin Şubat ayı

baskıları ele alınmakta “14 Şubat Sevgililer Günü” teması nedeniyle seçilen Şubat ayı sayıları içerisindeki metinlerde “aşk” söylemleri çözümlenmektedir. Popüler dergiler, aşk ve cinsellik temalarına sıklıkla yer verdikleri için tercih edilmiştir. Bunun yanında, tüketimi teşvik eden, yönlendiren rolü ve bolca reklama yer verilmesi sebebiyle, araştırmaya uygun bir materyal oluşturmaktadır.

Araştırmada yazılı metinlerde sunulan görsel ve dilsel anlatı metin analizi ile çözümlenmektedir. “Eleştirel söylem analizi” yaklaşımı benimsenerek “14 Şubat Sevgililer Günü” ve “aşk” temalı metinler (yazı dosyaları, röportaj ve söyleşiler, basılı reklamlar, kampanya ve promosyonlar) incelenmektedir.

Çalışmanın *birinci bölümünde*, kapitalizm eleştirisi üzerinden özgürlük, yabancılaşma ve meta fetişizmi kavramları açıklanmakta ve Marksist literatürden beslenilmektedir. Ayrıca Freud, Marcuse, Fromm ve Reich gibi düşünürlerin görüşlerinden faydalanılarak aşk’ın psikoloji ve felsefedeki yeri doğrultusunda politik olanakları ve devrimci potansiyeli tartışılmaktadır. Söz konusu potansiyelin pratikteki görünümüleri olarak cinsel devrimlerden, devrimci toplumsal hareketlerden örnekler yer verilmektedir. Ardından, bu devrimleri tamamlayıcı ve aydınlatıcı işlevinden dolayı kadınların cinsel özgürlüğü ve feminist cinsel politikaya değinilmektedir. *İkinci bölümde* ise, tasavvufi ve romantik aşk örneklerini içeren edebi aşk anlatılarına ve sonrasında tüketicinin yeni bir alanı olarak ifade bulduğu popüler medyadaki aşk söylemlerine yer verilmiştir. *Üçüncü bölümde*, öncelikle popüler kültürün işlevleri ve eleştirilerine değinilmiş, daha sonra araştırmanın benimsediği eleştirel söylem analizi açıklanmıştır. Ardından ilk ve ikinci bölümde ortaya konan tartışmaların ışığında, popüler dergilerde metalaşmış aşk söylemleri kategorileştirilerek çözümlenmiştir. Çalışmanın sonunda araştırmadan elde edilen bulguların genel bir değerlendirmesi yapılarak, sonuç kısmında tüm çalışmanın ortaya koyduğu metalaşmış aşk anlatılarına ilişkin genel bir perspektif sunulmaktadır.

## **1. BÖLÜM: AŞK'IN ELEŞTİRİSİ**

### **1.1. MARKSİST DÜŞÜN: ÖZGÜR BİREY, YABANCILAŞMA, META FETİŞİZMİ**

Politik bir kavram olarak aşkı, aşk'ın özgürleşimci potansiyelini ve metalaşmış aşkı tartışmadan önce, özgürlük kavramı, “özgür birey” ve “özgür toplum”un koşulları üzerinde kısaca durulacak, kendini kapitalizmin ruhundan azade edebilen özgürleşmiş bireyin aşkı da metalaşmanın kuşatıcılığından, tüketim toplumunun nesneleştirici tesirinden arındırmasının olanakları üzerinde durulacaktır.

Marshall Berman (2005), özgürlüğün ne anlama geldiğini anlayabilmek için öncelikle diğer insanların özgürlüklerini tanımamız gerektiğini söyler. Özgürlük kavramını, hiçbir önsel kurala göre yaşamak zorunda olmadan kendi kurallarımızı kendi kendimize koyabilmek ve yaşamımızı seçtiğimiz biçimde şekillendirebilmek olarak betimler:

Bu anlamda kendimi olumlamak ve diğer insanların özgürlüklerini tanımak, bu bağlamda kendiminkinden başka yönelimlerin de olabileceğini bunların da en az benimkiler kadar “doğru” olduğunu, birçok farklı ahlaki bakış açısının aynı samimiyetle benimsenebileceğini kavramaktır. Psikolojik olarak baş tacı edilen değerler çarpıştıdaysa, kendiminkilerden ödün vermeye, biraz geri adım atmaya, kendime olan saygımı yitirmeden karşımdakine de hareket alanı açmaya hazır olacağım anlamına gelebilir (Berman, 2005: 74-75).

Nitekim başka kişilerin bizimle hemfikir olmaması, insan topluluğunun önünde bir engel değildir. Aksine bizim kanaatlerimizin bütünüyle hakikat olduğu, hakikatten başka bir şey olmadığı ve her şeyden çok, olabilecek tek hakikat olduğu, keza başkalarının hakikatlerinin yalnızca “basit kanaatler” olduklarına dair inancımız, hepsi birer engeldir (Bauman, 2009: 196).

Öte yandan, Berman'ın ifadesiyle (2005: 57) Karl Marx, özgürlüğü bir değer olarak değil de bir olgu olarak, insanların peşinden koşması gereken bir şey değil de zaten önüne geçemeyecekleri bir dürtü olarak görmektedir. Marx, kapitalist toplumu tanımlarken, sürekli olarak bu toplumdaki her şeyin “dönemin yanılısamalarına” tabi olduğunu, her şeyin “fetişizm”in egemenliğinde olduğunu ve bu yüzden de “tamamen bilinçli” devrimci grup haricinde bu toplumun özgür olmadığını vurgulamaktadır. Bu konuda Marx'ın özgür eylem için öne sürdüğü formül, “pratik-eleştirel etkinlik” olarak belirtilmektedir. Pratik-eleştirel etkinlik, kişinin yaşamı için planlar ve tasarılar oluşturması, bunları deneyimleri ışığında şekillendirmesi ve bunlara işlerlik kazandırmak için elinden geleni ardına koymaması olarak tanımlanmaktadır. Marx'ın çağının burjuva toplumu gibi, bireysel kimliği hepten eritip yok etme, bütün insanları kalıplara sokma eğiliminde olan bir toplumda “pratik-eleştirel etkinlik”, “devrimci etkinlik” biçimini almak zorundadır, zira bireyselliğin hayatta kalması, böyle toplumlara karşı sürdürülen bilinçli direnişe bağlıdır. Ne ki, devrimci topluluğun yozlaşarak yeni bir sahte topluluğa dönüşmesinin önlenmesi de aynı ölçüde yaşamsaldır ve Marx da bu yüzden kişisel bağımsızlığın ancak ve ancak bireylerin her şeyden önce kendi çıkarlarını ya da temsil ettikleri grubun çıkarlarını değil de bütün insanlığın çıkarlarını düşünerek hareket edecekleri, ahlaki temellere dayanan bir cemaat dâhilinde korunabileceğini hissetmiştir. Kendi yaşadığı toplumda Marx'a göre herkes için özgürlük kavramının kapsamını nihai olarak genişletmek, çıkarları ve ülküleri birbirine kenetlenmiş ve “dünya tarihine damgasını vurmaya” muktedir olan tek bir sınıfın, işçi sınıfının elindedir yalnızca. Bu yüzden de işçi sınıfının dünya tarihindeki bu yerini alması yolunda kılavuzluk etmek için mücadele eden Marx, tarihi yapıtlarında, devrimci görüşü keskin ve berrak tutmuş, ideal olanla gerçek olan arasındaki ayrımın altını çizmiş, işçi sınıfına dair belirlenimci söylencelerden sakınarak devrimci tasarımın ancak gönüllü ve özgür bir uğraş olabileceğini vurgulamıştır (Berman, 2005: 75- 76).

Marx'a göre, üretim özgürce bir araya gelmiş insanlar tarafından yapılmadıkça ve saptanmış bir plan doğrultusunda bilinçli biçimde düzenlenmedikçe üretim sürecine dayalı toplumun yaşam süreci de etrafını saran esrar perdesinden sıyrılamaz (Berman, 2005: 61). Marx burada bir yandan, özgür olmanın beraberinde, kişinin özgür oluşuna ilişkin bir bilinç gerektirdiğine tekrar dikkat çekmektedir.

Bireysel özgürlük alanını genişletecek bir komünizm hayal eden Marx, komünist toplumun gelişiyile birlikte, insanların artık özgür olmak uğruna başkaldırmaları gerekmeyeceğini vurgulamaktadır:

İnsanlar tasarılarını ve amaçlarını gerçekleştirebilecek, yaşamın gündelik çevriminde, iş günü içinde emek aracılığıyla kendilerini geliştirebileceklerdir. Bolluğun ve planlanmış üretimin hüküm sürdüğü toplumda, çalışma etkinliği de ilginç kılınabilecek, bireysel yönelimlerle ilişkili hale getirilebilecektir; böylelikle de hâlihazırda kabul gören “maddi zorunluluk/manevi özgürlük”, “kişinin hayatını idame etmesi/ bu hayattan zevk alması” gibi ikililikler de silinip gidecektir. İşte Marx’ın bireysel özgürlük görüşü ve bu özgürlüğün kapsamını genişletmek için öngördüğü izlenice bunlardan ibarettir (Berman, 2005: 76).

Marx, geleceğin insanlarını başka türlü hayal edebilmiştir. Daha paylaşımcı, daha tokgözlü, cinsellikleri ve yaşamsallıklarıyla daha barışık, aşkı, insani gelişimin elzem bir parçası kılma noktasında manen daha donanımlı yeni bir insanlık düşü kurabilmiştir (Berman, 2005: 29).

Aşk ve cinsellik, Marksizmde öne çıkan, çok sözü geçen kavramlar değildir. Ancak Marx bunları tamamıyla göz ardı etmiş de değildir. Öyle ki, 1844 elyazmalarında şöyle der:

İnsandan insana dolayumsuz, doğal, zorunlu ilişki kadın erkek ilişkisidir. Bu doğal, türsel ilişki içinde insanın doğayla ilişkisi dolayumsuz olarak insanla ilişkisidir, tıpkı insanla ilişkisinin dolayumsuz olarak doğayla ilişkisi, kendine özgü doğal belirlenimi olması gibi. İnsan için, insanal özün ne ölçüde doğa durumuna, ya da doğanın ne ölçüde insanın insanal özü durumuna gelmiş bulunduğu, duyulur, somut bir olguya indirgenmiş bir biçimde, demek ki bu ilişki içinde görünür. Bu ilişkiden yola çıkarak, demek ki, insanın tüm kültür düzeyi yargılanabilir (Marx, 1976: 92).

Marx’ın yukarıda dile getirdiği gibi, insanın insanla, doğayla ve kendi özüyle ilişkisini, karşı cinsle ilişkisine - güncelleyecek olursak sevme biçimlerine, aşk algılarına- bakarak anlamaya çalışabiliriz ve bu bağlamda tüm kültür düzeylerini yorumlayabiliriz.

Bu çalışmada, Marx’a ilişkin sözü geçen kavramlardan bir diğeri ise, üretim araçlarının kişilerin elinde olması anlamına gelen “özel mülkiyet”tir. Kapitalizmin temel



taşlarından olan özel mülkiyetten söz edildiği zaman, insanın dışındaki bir şeyden söz edildiği düşünülür (Marx, 1976: 74). Ancak, özel mülkiyet, bizi öylesine alıklaştırmıştır ve sınırlı kılmıştır ki, bir nesne ancak ona malik olduğumuz, o nesne bizim için sermaye olarak var olduğu ya da bizim tarafımızdan araçsız sahip olunduğu, yenildiği, içildiği, giyildiği, içinde oturulduğu vb. kısacası bizim tarafımızdan kullanıldığı zaman bizimdir (Marx, 1976: 96). Marx'a göre, özel mülkiyetin kaldırılması, bütün insanal duyguların ve bütün insanal niteliklerin bütünsel kurtuluşudur.

Öte yandan, sevgililerin birbirlerini özel mülkiyet olarak görmeye ve bu biçimde sahiplenmeye itmesi halinde "modern aşk"ın bir soruna dönüşebileceği, Marx'ın gözünden kaçmamıştır (Berman, 2005: 27). Aşk ve özel mülkiyet arasındaki bağ bu noktada netleşmektedir. Aşk'ın diğer insanal duygular gibi metalaşması ve özel mülkiyet olarak görülmesi, hâlihazırda soruna dönüşmüştür. Sevgililerin birbirlerini özel mülkiyet olarak görmesi, bir üretim aracı gibi sahiplenmesi, aşk ilişkilerinin kar beklentisi ile harmanlanması, aşk'ın meta haline gelmesiyle doğrudan ilişki içerisindedir.

İnsanın insanla ilişkisindeki sorun, kendisiyle ve dolayısıyla doğayla da ilişkisindeki sorun anlamına gelmektedir. Marx, bunu düzeltmek için özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadır. Böylece insanın kendine, özüne dönüşü sağlanabilecektir.

Özel mülkiyetin kaldırılması, insanal yaşamın temellükü, demek ki tüm yabancılaşmanın kaldırılması, sonuç olarak din, aile, devlet, vb. dışı insanın, kendi insanal yani toplumsal varlığına dönüşü anlamına gelir. Dinsel yabancılaşma, dinsel yabancılaşma olarak, ancak bilinç alanında, ancak insanın vicdanında olur; ama iktisadi yabancılaşma, gerçek yaşamın yabancılaşmasıdır –öyleyse kaldırılması da her iki yönü birden kapsar (Marx, 1976: 93).

Yabancılaşma, öncelikle emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ilişkin olmaması, yani işçinin kendini emeğinde olurlayamaması, mutsuz olması, özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etmesi olgusuna dayanmaktadır (Marx, 1976: 65).

Yabancılaşmış emek, doğayı, kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi dirimsel etkinliğini insana yabancılaştırırken, türü de yabancılaştırır ona: türsel yaşamı, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. İlkın, türsel yaşam ile bireysel yaşamı yabancılaştırır ve ikinci olarak da soyutlamaya indirgenmiş bulunan bireysel yaşamı, gene soyut ve yabancılaşmış biçimi altında alınmış bulunan türsel yaşamın ereği durumuna getirir (Marx, 1976: 67).

Kişi kendine ilişkin olmayan bir amaç ve süreç içerisinde hem ürettiği şeye, hem emeğine hem de kendine yabancılaşmaktadır. Bu zorunlu çalışma, işçinin kendi öz etkinliği değildir, bir başkasına ilişkindir ve bireyin kendi kendini yitirmesine döner. Bu sebeptendir ki yabancılaşma kavramı, yoksunlaşma ile de özdeştir. Bu konuda Marx da şöyle yazmıştır:

Eğer emek ürünü işçiye ilişkin değilse, eğer bu ürün işçi karşısında bir erk ise, bu, ancak o ürün işçi dışında bir başka insana ilişkin olduğu için olanaklıdır. Eğer işçinin etkinliği onun için bir işkence ise, bir başkasının zevki ve bir başkası için yaşama sevinci olmalıdır. İnsan üzerindeki bu yabancı erk, ne tanrılar olabilir, ne de doğa; ancak insanın kendisidir bu (Marx, 1976: 71).

Hegel için, insanal öz, insan, kendinin bilincine eşittir. Bunun sonucu insanal özün tüm yabancılaşması, kendinin bilincinin yabancılaşmasından başka bir şey değildir (Marx: 1976: 141). Daha önce özgürlük kavramının, özgür oluşun bilinç (yeti) gerektirdiğine değinilmiştir. Bu çerçevede, insanın yabancılaşması, yalnız emeğine değil kendi özüne, doğaya ve diğer insanlara yabancılaşması, onun kendinin bilincinin yabancılaşması ise, yabancılaşmış, yoksunlaşmış bireylerin özgür oluştan da uzak oldukları söylenebilmektedir.

Marx'a göre, işçiler işlerinde kendi etkinliklerinden yabancılaştıklarında, cinsel yaşamları da takıntılı bir telafi sürecine dönüşür. Böylece kendilerini düze çıkarmak uğruna çaresizce “yemeye, içmeye, çocuk yapmaya” sarılırlar ve “ev, giyim kuşam” düşkünü kimseler olup çıkarlar. Ne var ki, söz konusu çaresizlik unsuruyla birlikte gelen aşırı ruhsal yüklenme, tensel hazları normalde olabileceğinden çok daha keyifsiz kılar (Berman, 2005: 28). Bu noktada da yabancılaşmanın aşk ve cinsellik kavramlarına olan etkisini görmek mümkündür. Duygusal ve fiziksel hazların tatmini, mutluluk ve

özgürlük kavramlarıyla ilişki içerisinde olduğundan, bu hazlara ket vurulması, hazzın engellenmesi, özgür ve yaşamından keyif alan, mutlu bireylerin varlığına da ket vurmaktadır. Çünkü özgürlüğü ve gerçekleşmeyi tanımlayan şey emeğin dışındaki alandır. Emeğin içinde kalan kısımda ise, insanların bulandırılmış bilinçleri, engellenmiş hazları ve yönetilen zamanları bulunmaktadır. Marx da *The Holy Family*'de şöyle demiştir:

Sivil toplum köleliğinin (*bürgerlichen Gesellschaft*), en büyük özgürlük olduğu iddia edilir, çünkü bu kölelik bireyi görünürde kusursuz bir biçimde bağımsız kılar. Birey, mülkiyet, sanayi, din gibi yabancılaşmış yaşam unsurlarının (artık ortak bir bağ ya da insanlar tarafından kısıtlanmayan, kösteklenmeyen) devriminin kendi özgürlüğü olduğunu farz eder; bu devrim gerçekte, onun köleliğinin kusursuzlaştırılmasından başka bir şey değildir...(Berman, 2005: 58)

Yine Marx'ın Kapital'de belirttiği gibi, işbölümü, toplumsal üretim sürecini ve üreticilerin birbirleriyle olan ilişkilerini, üreticilerin iradesinden tamamen çıkarır ve böylece ürünler aracılığı ile ya da ürünler sayesinde, evrensel ve karşılıklı bağımlılığı getiren bir sistemi ortaya çıkarır (Berman, 2005: 59). Benzer bir vurguyu Marx, *Elyazmaları*'nda da yapmıştır: Üretim, insanı sadece meta, insanal meta, meta olarak belirlenmiş insan olarak yaratmakla kalmaz, onu, bu tanım uyarınca, fizik bakımından olduğu kadar entelektüel bakımdan da insanlıktan uzaklaştırılmış bir varlık olarak da üretir – işçilerin ve kapitalistlerin töretanımazlık, yozlaşma ve sersemleşmesi. Ürünü, kendinin bilinci ve kendine özgü etkinlik ile bezenmiş metadır: İnsanal meta (Marx, 1976: 77). Sanayi devrimi, zanaattaki işbölümü ve dünya pazarına yönelik yoğun üretim ile birlikte meta, toplumsal yaşamı gerçekten işgal eden bir güç olarak fiilen ortaya çıkmıştır (Debord, 2010: 52).

Burjuvazinin, kişisel onur ve saygınlığın çağrıştırdığı her şeyi, değişim değeri kavramının içinde erittiği, yok ettiği ve insanların uğruna savaştıkları özgürlüklerin yerine ilkesiz tek bir özgürlüğü, serbest ticareti koyduğunu söylemiştir Marx. Modern insan, sadece iktisadi sorunlarına çözüm ararken değil, aynı zamanda neyin değerli, neyin onurlu, hatta neyin gerçek olduğuna dair sorularına cevap bulmak istediğinde de fiyat listesine bakmaktadır. Marx, öteki değerlerin, değişim değeri içerisinde eritildiğinden bahsederken, burjuva toplumunun eski yapıları tamamen ortadan

kaldırıldığını değil, bunları içerisine alıp, kendi bildiğince özümsemiğine işaret etmektedir. Bir başka deyişle, onurun ve saygınlığın eskiden hüküm süren değerleri ortadan kaybolmuş, silinip gitmiş değildir. Bunun yerine, sırtlarına birer fiyat etiketi yapıştırılmış olarak piyasaya sürülmüş ve birer meta olarak yeniden ortaya çıkmışlardır (Berman, 2005: 155). Burjuva iktisadi düzeni, insan olarak değerimizi piyasa değerimizle eş tutmakta ve bizleri, fiyatımızı alabildiğine yükselterek gelişmeye zorlamaktadır. Öyle ki günümüzde “kendimizi pazarlayabilmek” temalı seminerler ve dersler üniversitelerde verilmektedir. Hayatta başarılı olabilmek adına, diğer bireylerden bizi farklı kılacak sözcükleri, yetenekleri keşfetmek adeta bir sanat olup çıkmıştır. Yani insanın kendi, kendi sahip olduğu bir ürünmüş gibi, kendini kabul ettirebilme yeteneklerini geliştirmek, kendini satabilmek zorunda kalmaktadır. Haliyle insanlarda birer meta haline getirilmişlerdir. Aynı zamanda, bireyler kendilerini pazarlarken, satışa sundukları yalnızca bedensel enerjileri değildir, akılları, duyarlıkları, en derin duyguları (buna aşk da dâhil edilebilir), öngörülerini ve imgelem güçlerini de satmaktadırlar (Berman, 2005: 164).

Marx, işçinin, ne kadar çok zenginlik üretir, üretimi erk ve hacim bakımından ne kadar artarsa, o kadar yoksul duruma geldiğini vurgulamıştır. Başka bir deyişle, kişi ne kadar çok meta üretirse, o kadar ucuz bir meta haline gelmektedir. Sonuç olarak da, insanların dünyasının değersizleşmesi, nesnelerin dünyasının değer kazanması ile orantılı olarak artmaktadır (Marx, 1976: 62).

Metaların kendi insanal kökenlerinden yabancılaşarak kendilerini sihirli, bulanık, şekli belirsizleşmiş bir biçimde göstermesi; toplumsal ilişkilerin içlerinde vücut bulduğu şeyler olduklarını gösteren şeffaflıklarından uzaklaşarak asıllarına yabancılaşmış şeyler haline gelmesi ise, Marx’ın, metaların fetişleşmesi olarak bahsettiği olgudur (Jay, 2005: 262).

Meta fetişizmi, içine aldığı insanları bu düzenden başka çıkar yolları olmadığına inandırarak var olan düzeni muhafaza etmek üzere tasarlanmış, belirlenimci bir söylemdir. İnsanlar özgürlükten yoksun olduklarını düşünerek kendilerini özgürlükten

gerçek anlamda yoksun kırlarlar. Kendi güçsüzlüklerine ilişkin kehanetlerine öylesine bel bağlarlar ki, bu kehanetler sonunda gerçekten doğru çıkar (Berman, 2005: 66).

Adorno ise meta fetişizminin düpedüz görünüşü bulanıklaşmış insan ilişkilerinin nesnelere dünyasına yansıtılması olmadığını söyler. Ona göre meta fetişler, aynı zamanda değişim sürecinin öncelikliği içinde doğan, fakat değişim sürecinin bütünüyle özümseyemediği bir şeyleri de temsil edebilen hayali tanrılardır (Jay, 2005: 263). Marx'ın açıkça ortaya koyduğu gibi, fetişleştirme, yabancılaşmış kapitalist kültürün, insanın kendi ürünlerine, kendisinin yabancılaşmış şeyleşmiş nesnelere olarak körü körüne bağlandığı bugünkü kültürün temel öğelerinden biridir (Jay, 2005: 274).

Guy Debord'a göre (2010: 66), belirli her meta kendisi için savaşır, diğerlerini tanıyamaz ve her yerde kendini sanki eşi benzeri yokmuş gibi dayatmaya çalışır. Her meta kendi tutkusunun peşinden giderek aslında bilinçsiz bir şekilde daha yüce bir şeyi gerçekleştirir: Metayı dünya haline getirir ki bu aynı zamanda dünyanın meta haline gelmesi demektir.

Bol meta kullanımından elde edilemeyen tatmin, metaların değerinin meta olarak tanınmasında aranmaktadır: Metanın kullanımı kendi kendine yeterli hale gelir ve tüketici metanın egemen özgürlüğüne dinsel bir sevgi duyar. Bütün haberleşme araçları tarafından desteklenen ve yaygınlaştırılan verili bir ürüne yönelik heyecan dalgaları büyük bir hızla yayılır. Bir filmde bir giyim tarzı çıkar, bir dergi çeşitli giyim alışkanlıklarını meşhur eden gece kulüplerini tanıtır. Debord, ıvır zıvır olarak tanımladığı bu tür şeylerin ifade ettiği şeyin, meta yığını çocuksu bir aptallığa doğru yöneldiğinde bu aptallığın kendisinin de özel bir meta haline gelmesi olduğunu belirtmiştir. Burada, "malın akışkanlığına kendini mistik bir biçimde teslim etmek" görülebilmektedir. Koleksiyon için üretilen anahtarlıkların koleksiyonunu yapan kişinin biriktirdiği şeyin, "metanın bağışlayıcılığı" olduğunu belirten Debord, bunun, metaya sadık olanlar arasındaki gerçek mevcudiyetinin görkemli bir işareti olduğunu eklemektedir. Başka bir deyişle şeyleşmiş insan, metayla olan samimiyetinin kanıtını herkese göstermektedir. Meta fetişizmi de, tıpkı eski dini fetişizmin ihtilaçlı ve keramet

sahibi kişilerinde görülen kendinden geçme durumlarına benzeyen ateşli coşku anlarına ulaşmaktadır (Debord, 2010: 67).

Jean Baudrillard'ın (2012) "*Tüketim Toplumu*" başlıklı kitabında "Praglı Öğrenci" filmi üzerinden anlatısı, bu kavramları oldukça anlaşılabilir kılmakta ve açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir. "Praglı Öğrenci", 30'lu yıllarda çekilen sessiz bir filmidir. Hikaye, Prag yakınlarındaki bir kır meyhanesinde başlamaktadır. Burada, yüksek sosyetenin her zaman yaptığı türden eğlenceli bir süre avı gerçekleşmektedir. Söz konusu yüksek sosyeteye hükmetmekte olan biri vardır ve iplerini elinde tutmaktadır. Bu kişinin, avlanacak hayvanı keyfine göre hareket ettirdiği ve avcılarının manevralarını yönlendirdiği gözlemlenmektedir. Ancak bu kişi avcılara benzememektedir. Orta yaşlı, biraz göbekli, gösterişli bir görünüşe sahiptir –bu Şeytan'dır. Şeytan, avdaki kadınlardan birini, öğrenci ile karşılaşmaları ve yıldırım aşk'ına tutulmaları için gönderir. Fakat kadın zengin olduğu için, öğrenciyi istemez. Bunun üzerine evine dönen öğrenci, dönüp dolaşıp cinsel bir biçim alan ihtirası ve tatminsizliği üzerine düşüncelere dalar. Bu sırada sadece kitaplar ve insan boyunda bir aynanın bulunduğu odada Şeytan belirir. Öğrenciye bir yığın altın karşılığında aynadaki imgesini değiş tokuş etmeyi önerir.

Öğrencinin anlaşmayı kabul etmesi üzerine Şeytan, öğrencinin aynadaki imgesini aynadan ayırır, katlar ve cebine koyar. Öğrenci ise, parası sayesinde başarıdan başarıya koşar, fakat peşinde koştuğu yüksek sosyetenin etrafını çevreleyen aynalardan sakınmaktadır. Başlangıçta, kendisini görememek öğrenciye çok da zor gelmez. Ancak bir gün, ete kemiğe bürünmüş halde kendisini görür. Gördüğü ikizi, kendisiyle aynı yerlerde dolaşmakta ve açıkça onunla uğraşmaktadır. Bu ikiz, şeytana satılan ve şeytan tarafından diriltilerek dolaşıma sokulan öğrencinin imgesidir. Bu imge, öğrencinin itibarını zedeleme riski taşımaktadır ve bu yüzden öğrenci, imgesinden alabildiğine kaçma çabası içerisinde. Ancak imgesini peşini bırakmadığından, öğrenci için ne toplumsal yaşam ne de varlık olanağı kalmıştır. Bu umutsuzluk yüzünden, kendisine sunulan içten bir aşkı bile geri çevirmek zorunda kalmıştır.

En sonunda, artık buna bir son vermek için, kendi imgesini öldürmek ister. Bu amaçla, imgesine, çıkmış olduğu aynanın önünden geçerken ateş eder. Ayna paramparça olur, imge buharlaşır. Ancak öğrenci de yere yığılmıştır, ölen kendisidir. İmgesini öldürerek kendisini de öldürmüş olur, çünkü fark ettirmeden onun yerine imgesi canlı ve gerçek olmuştur. Yine de yerde can çekişirken, kırılan aynanın parçalarından birini eline alır ve kendisini yeniden görebildiğini fark eder. Bedenini kaybetse de, bu bedeni kaybetme pahasına ölmeden hemen önce normal suretine yeniden kavuşur.

Baudrillard'a göre (2012: 227), burada aynanın yansıttığı imge, simgesel olarak edimlerimizin anlamını temsil etmektedir. Edimlerimiz, çevremizde imgemize uygun bir dünya oluşturmaktadır. Bireyin aynadaki yansıısıyla değişmeden kalan ilişkisi, dünyayla arasındaki şeffaflığı ifade etmektedir. Bu yansıma gerçeğe ne kadar uygun ise, dünya ile aramızda o kadar gerçek bir karşılıklık var demektir. Öte yandan bu imge bize uymuyor ise bu, edimlerimizi denetleyemediğimizin göstergesidir. Yani kendimiz hakkında bir perspektiften yoksun olduğumuz anlamına gelmektedir. Bu teminat olmaksızın da, artık kimlik mümkün değildir, kendimiz için bir başkası olmakta, yabancılaşmaktayızdır.

Baudrillard'ın filmde elde ettiği bir diğer veri ise şöyledir:

Bu imge, rastlantı eseri kaybedilmiş ya da ortadan kaybolmuş değildir; satılmıştır. Bu imgenin metanın alanına girdiği söylenebilir ve işte tam da bu somut toplumsal yabancılaşmanın anlamıdır. Şeytanın bu imgeyi bir nesne gibi cebine koyabilmesi, aynı zamanda gerçek meta fetişizmi sürecinin fantastik örneğidir: emeğimiz ve eylemlerimiz üretildikleri anda bizim dışımıza çıkar, denetimimizden çıkar, nesnelleşir, kelimenin tam anlamıyla, Şeytan'ın eline geçer (Baudrillard, 2012: 227).

“Praglı Öğrenci”, yabancılaşmanın merkezine metanın ve değişim değerinin mantığını koymaktadır. İmgesini, yani kendisinden bir parçayı satar satmaz, öğrenci onun tarafından gerçek yaşamda, ölüme kadar kovalanır. Bu, yabancılaşma sürecinin su katılmamış hakikatini yansıtır: bize ait olup yabancılaştığımız hiçbir şey yine de bizle ilgisiz bir ortama, karşısında özgürlüğümüzü koruyabileceğimiz bir “dış dünya” ya düşmez. Bu, ruhun dünyadan muaf olduğunu söyleyen ve “vicdan”ı güvence altına alan bir uydurmacadır. Yabancılaşma çok daha ileriye gitmektedir. Bizden kurtulan parçanın

elinden kurtulamayız. Nesne (ruh, gölge, emeğimizin nesneye dönüşmüş ürünü) oç alır. Yoksun kaldığımız her şey olumsuz anlamda bize bağı kalır, yani yoksun kaldığımız şey bizi rahat bırakmaz. Satılan, unutulmuş bu parçamız hala bizdir ya da bizi izleyen, bizim yerimizi alan ve oç alan hayaletimizdir (Baudrillard, 2012: 228).

Filmde, imgenin geri dönüşü ve kendisini satanı intihara sürüklemesiyle anlatılmak istenen ise, bir defa satıldıktan sonra bizi emeğin kendi anlamından yoksun bırakmak için metanın toplumsal operasyonla geri gelen emeğin kendi ürününde somutlaşmış engel haline gelen emek gücüdür. Bir diğere önemli veri ise, yabancılaşan insanın kendisinin tersine dönüşmesidir. Kötülüğere ve kendisinin düşmanına dönüşen, kendisini kendisine karşı kıskırtan bir insan olmasıdır (Baudrillard, 2012: 229).

Metanın mantığı günümüzde sadece emek süreçlerini ve maddi ürünleri değil, tüm kültürü, cinselliği, tüm insani ilişkileri, bireysel fantezilere ve itkilere kadar, denetimi altına alarak genelleştirmiştir. Sadece tüm işlevlerin, ihtiyaçların kar terimleriyle nesnelleştirilmesi anlamında değil, aynı zamanda her şeyin gösteriselleşmesi, yani her şeyin imgeler, göstergeler, tüketilebilir maddeler olarak çağrıştırılması, kıskırtılması, düzenlenmesi gibi daha derin bir anlamda her şey bu mantık tarafından ele geçirilmiş bulunmaktadır (Baudrillard, 2012: 230).

Baudrillard'ın söz konusu Praglı Öğrenci filmi üzerinden yaptığı açıklamalar, başta yabancılaşma ve meta olmak üzere, bu çalışmada sözü geçen ve faydalanılan kavramları berraklaştırmaktadır. Ayrıca modern toplumu tüketimcilik ve meta fetişizminin yükselişi üzerinden anlamaya çalışan bir diğere sosyal teorisyen de Zygmunt Bauman'dır. Bauman, tüketim kültürünü, metaların mübadele değerinin ortadan kalkması, malların "yarar işlevi" yerine "gösterge işlevi"nin ön plana çıkması olarak tanımlar. Ona göre, alış-satışı yapılan, imrenilen, tüketilen şey, göstergelerdir (Bauman, 1997: 83). Tüketim davranışı kalıplarının iş ve aile hayatımız dâhil hayatımızın her yönünü etkilememesinin imkânsız olduğunu vurgulayan Bauman, artık hepimizin daha fazla tüketme baskısı altında olduğumuzu ve bu yolda kendimizin tüketim ve emek piyasalarında metalara dönüştüğümüzü belirtmektedir (Bauman, 2010: 53). Bunun yanında, Arlie Hochschild (2003), "sevgiyi maddileştirme" olarak tanımladığı ve tüketim istilasının yan hasarını şöyle açıklamaktadır:



Tüketıcılık, iş ile ailenin duygusal olarak tersine dönmesini devam ettirme işini görür. İşçiler, günlük ortalama üç saat (toplam boş zamanlarının yarısı boyunca) televizyon izleyip aralıksız bir reklam bombardımanına maruz kalarak, daha çok şeye 'ihtiyaç duymaya' ikna olurlar. Artık ihtiyaç duydukları şeyi satın almak için paraya ihtiyaçları vardır. Para kazanmak için daha uzun süre çalışırlar. Bu kadar uzun süre boyunca evden uzak kalınca da, evde olmayışlarını, masraflı hediyelerle telafi ederler. Sevgiyi maddileştirirler. Ve bu şekilde de döngü sürer gider (2003: 208).

İnsanlar mutlu olmak için, ihtiyaç duyduklarını, hatta muhtaç olduklarını düşündükleri şeyleri satın almak için para kazanmakla o kadar meşgul olmaktadır ki, ev sahnesinden fiziksel ve manevi açıdan koparlar. Böylece, karşılıklı konuşma, anlayış yakalama ve sağlıklı iletişim kurma becerilerini kaybeden bireylerin, sevginin gerektirdiği karşılıklı duygudaş anlayışı yakalamak için ellerinde daha az fırsat kalmaktadır. Hâlihazırda satışa sunulmuş metalarla ifade bulan, reklam kampanyalarının yönlendirdiği bireysel zevk arayışı, iş arkadaşları arasındaki moral veren dayanışmanın ve aileyle yaşanan evin ve etrafındaki samimi ve kıymetli insanları koruyup kollamanın coşkulu sıcaklığının muadilini sunmaktadır (Bauman, 2010: 55).

Zamanın doğal temeli, zaman akışının algılanabilir temel ögesi insan için var olmakla insani ve toplumsal bir hale gelmektedir (Debord, 2010: 133). Üretim temelinde kurulu tüketilebilir zaman, toplumun gündelik yaşantısında *sahte döngüsel bir zaman* olarak geri dönmektedir. Endüstrinin dönüştürdüğü bu sahte döngüsel zaman, üretimin meta-zamanının tüketilebilir kılığa girmesi olarak tanımlanmaktadır ve temeli metaların üretimine dayanmakla beraber, kendisi de bir tüketim metasıdır (Debord, 2010: 127-128). Zaten tüketilebilir bir ürün olan zaman, başka bir ürünün hammaddesi haline de gelmektedir. Böylece, zamanın gerçekliğinin yerini, zamandan kazandıran ürün ve hizmetlerin reklamında görüldüğü gibi (hazır çorba, hızlı ulaşım), zamanın reklamı almaktadır (Debord, 2010: 130). Debord'un belirttiği gibi (2010: 134), dünya çoktandır bir zamanın düşünüyü görmektedir, ama onu gerçek anlamda yaşamak için şimdiden bilincine sahip olmak gerekmektedir.

Bu noktaya kadar başta Marksist literatürde özgürlük, özel mülkiyet, yabancılaşma ve meta fetişizmi kavramları açıklanmıştır. Bir sonraki başlıkta politik aşk meselesine değinilerek tüm bu kavramlar metalaşmış aşk ile ilişkilendirilecektir.

## 1.2. AŞK'IN POLİTİKASI

### 1.2.1. Psikoloji ve Felsefe'de Cinsellik ve Aşk

Sigmund Freud'a göre, insanlığın tarihi, baskılanışın tarihidir. İnsanın içgüdüsel gereksinimlerinin özgürce doyumlanması, uygar toplum ile bağdaşmamaktadır. Bu anlamda vazgeçme ve doyumunu erteleme ilerlemenin önkoşullarıdır. Dolayısıyla mutluluk, uygarlık ile örtüşen bir değer olmaktan çıkmaktadır. Aksine mutluluk, tam gün uğraş olarak çalışmanın, tek eşli üremenin sıklık düzenine, yasa ve düzenin yerleşik dizgesine güdümlü kılınmaktadır (Marcuse, 1998: 25).

Herbert Marcuse, hayvan-insanın insana dönüşümü için içgüdüsel amaçların ve değerlerin dönüştürülmesinden, yani “haz ilkesi”nden (*pleasure principle*) “olgusallık ilkesi”ne (*reality principle*) geçişten bahsetmektedir. Bu bağlamda eş zamanlı olarak doğrudan doyumdan ertelenmiş doyuma, hazdan hazzın kısıtlanmasına, sevinçten zahmete (çalışmaya), alıcılıktan üretkenliğe, baskı yokluğundan da güvenliğe geçiş söz konusudur. Bu süreçlerde başrol ise, yine baskı tarafından oynanmaktadır. Buna göre, haz ilkesi ile olgusallık ilkesinin yer değişimi, hem bireyin, hem de insanlığın gelişiminde yaralayıcı olmuştur (1998: 32-33).

Freud, baskının gelişimini ilk olarak bireyin içgüdüsel yapısında izler. Gelişimin en erken evresinde, Freud'un kuramı eşeyssel (libidinal) içgüdüler ve Ben (öz-sakinim/ego) içgüdüleri arasındaki karşıtlık çevresinde kurulur. En son evresinde, “yaşam içgüdüleri” (Eros) ve “ölüm içgüdüleri” (Thanatos) arasındaki çatışma üzerinde durur. Kuramın en önemli noktalarından biri, eşeysellüğün içgüdüsel yapıdaki başat yeridir. Ayrıca, Freud sık sık içgüdülerin ayrılaşmalarını önceleyen ortak doğalarını vurgulamıştır. İçgüdüler yaşamının ortak doğasından, iki zıt içgüdü gelişmektedir. Bunlar “yaşam içgüdü” ve

“ölüm içgüdü”dür. Bu iki içgüdü arasında hem ortaklık, hem de savaşım vardır. Bu iki temel içgüdüün ortak kökeni için arayış söz konusu olmuştur (Marcuse, 1998: 37-40).

İnsanda temel içgüdüler, hazzın baskınlığı ve acının yokluğu için çabalamaktadırlar, başka bir deyişle insan, mutlu olma arayışı içerisinde. Ancak haz ilkesi olgusalılık ile bağdaşmaz ve içgüdülerin bu anlamda yola getirilmesi, yani baskıcı bir düzenleme sürecinden geçmeleri gerekmektedir.

Erich Fromm ise, Freud’un aksine, içinde yaşadığımız toplumda mutluluğun elde edilebileceğini söyler. Fromm, Freud’un hayat ve ölüm içgüdü teorisini reddetmiş, yerine erotik olan ve kendini muhafaza güdülerinin bir dikotomi oluşturduğu yönündeki görüşleri benimsemiştir. Bu anlamda erotik güdüün yerinin değiştirilebilir, yüceltilebilir ve fantazyalar aracılığıyla doyumlanabilir bir şeyken, kendini sakınma etkisinin fantazyalar ile doyumlandırılmasının olanaksız olduğunu (açlık güdüünün ancak ekme ile doyumlanabileceği) savunmuştur. Ayrıca, Freud’un aksine, aşk’ın cinsellikten kaynaklanmayan bir şey olduğunu da savunmaktadır (Jay, 2005: 139). Freud’un kuramına göre bireyle toplum arasındaki ilişki durağandır, yani birey hemen hemen aynı bireydir, ancak toplumun doğal dürtülerine daha büyük baskı yaptığı ya da daha fazla doyuma izin verdiği oranda değişebilmektedir. Fakat Fromm insan ve toplum ilişkisinin durağan olmadığı noktasından hareket etmektedir. Fromm’a göre, açlık, susuzluk, cinsellik gibi bütün insanlarda ortak olan bazı gereksinimler vardır gerçi ama sevgi ve nefret gibi, iktidar hırsı ve boyun eğme arzusu, duyuşal zevkleri yaşama ya da yaşamaktan korkma gibi insanın kişiliğindeki farklılıkları oluşturan itkilerin hepsi de, toplumsal sürecin ürünleridir. İnsanoğlunun en güzel ve en çirkin eğilimleri değişmez ve biyolojik olarak var olan insan doğasının bir parçası değil, insanoğlunu yaratan toplumsal sürecin sonuçlarıdır. Başka bir deyişle, Fromm, toplumun engelleyici ve bastırıcı işlevi olduğunu kabul eder ancak aynı zamanda yaratıcı bir işlevi olduğunu da öne sürer (Fromm, 2011: 25-26).

Baskı konusunda önemli terimlerden biri de, Freud’un vurguladığı “artık-baskı”dır. “Artık-baskı” şöyle tanımlanmaktadır: “Olgusalılık ilkesi”nin biçimleri, içgüdüler üzerinde baskı kurarken, “olgusalılık ilkesi”nin belirli tarihsel kuramları ve belirli egemenlik çıkarları uygar insan birlikteliği için vazgeçilmez olanların üstünde ve

üzerinde ek denetimler getirirler. Bu ek denetimler, artık baskı olarak belirtilen şeylerdir”. Örneğin, tekeşli ataerkil ailenin sürdürülmesi gibi, toplumsal egemenlik tarafından zorunlu kılınan kısıtlamalardır (Marcuse, 1998: 46-47).

“Artık-baskı” terimiyle “olguşallık ilkesi”nin toplumsal bedenini oluşturan kurum ve ilişkilere vurgu yapılmaktadır. Bunlar aynı zamanda “olguşallık ilkesi”ni edimsel olarak değiştirmektedirler. Burada Freud için önemli bir diğer kavram olan, “edimleme ilkesi” (performans ilkesi)’ne değinilmelidir. “Edimleme ilkesi”, toplumun yönetimi altındaki üyelerin, yarışmacı ekonomik edimlemelerine göre tabakalaşmalarına yapılan vurguyu temsil etmektedir. Sürekli yayılım sürecindeki kazanımcı ve karşıtlıklı bir topluma özgü olan edimleme ilkesi egemenliğin giderek artan bir biçimde ussallaştırıldığı uzun bir gelişimi ön gerektirir. İşbölümünün özelleşmesi ve emeğin yabancılaşması arttıkça, insanlar kendi yaşamlarını yaşamaz, ama önceden saptanmış işlevleri yerine getirirler. Emek zamanı, bireyin hayatının büyük bir bölümü, acılı zamandır ve yabancılaşmış emek, haz ilkesinin olumsuzlanmasıdır. Bununla birlikte, libido üzerine getirilen kısıtlamalar evrenselleştikçe, toplumun bütününe yayıldıkça daha ussal görünürler, yani meşrulaşır. Bireyin çalışma zamanı arasındaki birkaç bölük pörçük zaman dilimi sırasındaki mutluluk ise, ona edimlemesini sürdürme yeteneği vermekte ve böylece devamlılık sağlanmaktadır (Marcuse, 1998: 51).

“Olgusallık ilkesi”nin başlıca darbesini ise, eşey içgüdüleri almaktadır. Eşeysellüğün birincil içeriği, beden bölgelerinden haz elde etme işlevidir. Bu işlev ancak daha sonra üreme işlevinin hizmetine getirilir. Bu argüman da niçin cinsel eylemin altındaki temel içgüdüünün üremek olduğunun düşünöldüğünü açıklamaktadır. Uygarlık ve eşeysellik arasındaki çatışmayı yaratan durum ise, eşeyssel sevginin iki insan arasındaki bir ilişki olmasıdır. Bu noktada üçüncü bir kişi gereksiz ya da rahatsız edici olur. Sevgililer (çiftler) aslında kendilerine yetmektedirler ve zamanla onları mutlu kılmak için bir çocuğa bile gerek duymazlar. Ancak uygarlık, daha büyük kümeler arasındaki ilişkiler üzerine kuruludur. Bu yüzden eşeysellüğün aksine uygarlık, aile kurumunun ve bolca üremenin savunmasını yapmaktadır.

Benzer bir vurguyu Foucault (2012: 11) “Viktoryen burjuvazinin tek düze gecesine varılmıştır” diyerek yapmaktadır. Buna göre cinsellik titiz bir biçimde kapatılmış, karı kocadan oluşan aile cinselliğe el koymuş ve onu üreme işlevinin ciddiyeti içinde

tamamen yutmuştur. Böylelikle toplumda yalnızca meşru ve üreyen çiftin borusu ötmüş olur. Bunun dışında kalan cinsellik ise baskıyla, silinmeye mahkûm edilmektedir. Foucault'ya göre baskı hem bu yok olmaya mahkûm etme işlevini görür hem de bir susma emri, var olmayışın olumlanması ve dolayısıyla da tüm bu konularda söylenecek, görülecek ya da bilinecek hiçbir şey olmadığını tespit edilmesini sağlayacak biçimde işlemektedir (Foucault, 2012: 12). Cinselliğin denetim altına alınması, Foucault'nun “anatomo-politika” kavramı ile ifade ettiği biçimiyle, iktidarın beden terbiyesi stratejilerinin bir parçasıdır. Nihai amaç bedenin yararlılığı ile itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesidir (Bozok, 2011: 49). Cinsellik yönetilecek, yararlılık sistemleri içine sokulacak, herkesin azami iyiliği için düzenlenecek, en yüksek verim doğrultusunda işletilecek bir “dispozitif”<sup>3</sup> tir (Foucault, 2012: 26).

Baskının gelişimini bir de soygelişimsel perspektiften inceleyecek olursak, Marcuse, soyun insan yaşamında bir zamanlar yaşamın egemenlik tarafından örgütlendiğini, bu egemen gücün ise baba olduğunu belirtmektedir. Buna göre, ilksel baba, istenen kadınlara iye olmuş ve onlarla oğullar ve kızlar üretmiş ve yaşatmış olan adamdır. Baba kendisi için kadını (en üstün haz) tekelleştirmiş ve diğerlerine de boyun eğdirmiştir. Hazzın tekelleşmesi, burada eşitsiz bir acı dağılımı anlamına gelmektedir. Bu her halükarda bir düzen olduğu için, kümeyi yarattığı ve koruduğu için, “ussal”dır. Geleceğin disiplinli emek gücü için zemin hazırlamıştır. Hazzın bu hiyerarşik bölünüşü, korunma, güvenlik ve sevgi tarafından aklanmış, meşrulaştırılmıştır. Çünkü baba, despot da olsa, içinde yaşı, işlevi ve başarısı sebebiyle sevecenlik barındırmaktadır. Öyle bir düzen yaratmıştır ki artık küme onsuz bir arada kalamayacaktır (Marcuse, 1998: 61). Başka hiç kimsenin sevgisine gerek duymayan, buyurgan bir doğada mutlak biçimde narsisistik, öz güvenli ve bağımsız olan ilksel babanın yarattığı bu “ilksel horda” düzeninde, baba önce herkesin korktuğu ve saygı duyduğu bir ülküsü, daha sonra tabu düşüncesine yönelten bir olgu olmuştur<sup>4</sup>. Ancak, oğulların, babayı öldürüp yemeleri, “kardeş klan”ın kurulmasına yol açar. Bu, öldürülmüş babayı tanrılaştırır ve

<sup>3</sup> Öznelik biçimlerinin kurulmasında, “şey”ler hakkında belli hakikatler üretme etkinliğini Foucault “dispozitif” olarak kavramsallaştırır.

<sup>4</sup> Sigmund Freud'un “Uygurluk, Toplum ve Din” makalesinden <http://www.altinicizdiklerim.com/ozetler/Uygurluk%20Toplum%20ve%20Din%20-%20Sigmund%20Freud.pdf> adresi aracılığıyla 11.10 2012 tarihinde alıntılanmıştır.

toplumsal ahlaki yaratan tabuları ve kısıtlamaları getirir. Buna göre, uygarlık ancak “kardeş klan”da başlar. Yönetici kardeşler, kendilerine uygulanan tabuları, baskıyı, kümeyi koruma ortak çıkarı adına şimdi başkaları üzerinde uygulamaya koymuşlardır. Tüm küme, yönetimlerinin sürmesi adına, tabulara boyun eğmek zorundadır ki bu da baskının öz dayatımlı olmasından kaynaklanır (Marcuse, 1998: 62-63).

“Kardeş klan”ı “ilksel horda”dan ayıran belirleyici olay, suçluluk duygusudur. Babayı öldürmeye bağlı suçun sonuçları üzerine endişe doğar. Bu sonuçlar ikilidir:

1- Kümeyi korumuş olan yetkenin uzaklaştırılması yoluyla kümenin yaşamını yok etme gözdağı verirler.

2- Babasız, baskısız ve egemenliksiz bir toplum beklentisini yaratır.

Baba katilleri, yalnızca ilk sonucu önlemek için davranırlar. Tek baba yerine birçok baba getirerek ve sonra tek babayı tanrılaştırıp içselleştirerek egemenliği yeniden kurarlar. Ama bu sırada kendi edimlerinin verdiği kurtuluş sözünü çiğnerler: özgürlük yalnızca kurtuluş ile mümkündür (Marcuse, 1998: 63-64).

Öte yandan, “haz ilkesi”nin “edimleme ilkesi”ne dönüşümü, anneyi de değiştirmiştir. “İlksel horda”da istek duyulan kadın imgesi, eşeyssel içgüdülerin amacı ve bir zamanlar oğlunun onda barışı bulmuş olduğu anneyken, artık anne ve eş ayrılmışlardır. Anne ile ilgili olarak tensel sevgi hedefinde engellenmiş ve sevecenliğe dönüşmüştür. Eşeysellik ve sevecenlik daha sonra eşe duyulan sevgide yeniden birleşmek üzere ayrılmıştır. Sevecenlik ise, perhizden yaratılmıştır -ilkilksel babanın dayattığı perhizden-yaratıldıktan sonra da yalnız aile için değil, kalıcı küme ilişkilerinin kuruluşu için de temel oluşturmuştur. İlksel baba, oğullarının doğrudan eşeyssel eğilimlerini doyurmalarını önlemiş, onları perhize ve böylece kendisi ve birbirleri ile duygusal bağlara, yani küme ruhbilimine zorlamıştır (Marcuse, 1998: 69-70).

Eşey içgüdülerinin toplumsal örgütlenişi üretici işleve hizmet etmeyen belirişlerini sapıklık olarak tabulaştırır. Sapıklıklar daha büyük bir mutluluk sözü (promisse du bonheur) verirler ve haz ilkesine güdümlüdürler. Bunlar uygarlığın büyümesine karşı duracaklardır. Eşeysellığı yararlı bir amaç için araç olarak kullanan topluma karşı, sapıklıklar, eşeysellığı kendine bir erek olarak savunurlar. Böylece, edimleme ilkesinin

dışına çıkıp, ona meydan okurlar. Uygarlık sürecini tersine çevirme gözdağı verdiği için, toplumun dışladığı –dışlamak zorunda olduğu- libidinal ilişkiler kurarlar. Çünkü sapıklığın uygulanışına izin, hem iş gücünü hem de insanlığın düzenli yeniden üretimini tehlikeye sokmaktadır (Marcuse, 1998: 54).

Freud'un dostu ve yardımcısı olan Wilhelm Reich, insanın düşünme ve duygulanma yapısını cinsel enerjinin yönettiğini savunmaktadır. Bu anlamda cinsel yaşam, yaşam enerjisinin ta kendisidir aslında (1995: 25). Ancak, cinsel arzuların baskı altına alınması ve bilinçaltına itilmeleri, kültürel sürecin vazgeçilmez etkenidir (Reich, 1995: 42). Tıpkı Marcuse'un bahsettiği uygarlığın yaşam içgüdüleri üzerinde yaptığı baskı gibi. Marcuse'e benzer şekilde, Reich de doğal içgüdüsel doyuma olanak sağlayabilmek için, bilinçaltına itmeyi yok etmek ve güdüleri özgür bırakmak gerektiğini savunur. İyileşebilmenin ilk koşulu budur (Reich, 1995: 43). Burada iyileşebilmekten bahsedilmektedir çünkü Reich'in belirttiği, Marcuse ve Freud'un da hâlihazırda üzerinde durduğu gibi, insanların ruhsal hastalıklarının, sapkınlık/sapıklıklarının pek çoğu, bu cinsel güdülerin bastırılmasından kaynaklanmaktadır. Baskı altına alınan, bilinçaltına itilen cinsel güdüler (baskılanan her şey gibi) şiddetle geri gelmektedir. Bu da sağlıklı bireylerin yetişmesine, baskıcı toplumun yersiz biçimde cezalandırıcı, yaftalayıcı bir ahlak anlayışı geliştirmesine ön ayak olmaktadır.

Reich'in belirttiği üzere, cinsel yaşamını baskı altında tutan kişi, bin bir türlü ahlaki ve kültürel savunma biçimi geliştirir. Cinsel arzusunun ve eylemin cezasını kesen yegâne mekanizma olduğundan, ahlak kavramı üzerinde durmakta fayda vardır. Reich, herkesin üzerinde anlaştığı ahlak kuramının, evliliğin temel taşı ve cinsel doyuma aykırı olduğunu, cinsel yaşamın yadsınmasını gerektirdiğini söyler (Reich, 1995: 68). Gerici anlamıyla ahlak, insan hayatının pek çok noktasında olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Reich bu konuda şöyle bir örnek vermektedir:

...genç kızların el değmemiş olarak kalmalarını istemek gençleri sevecen eşten yoksun bırakır, bu da, içinde yaşadığımız toplumun arzulanmasa da kaçınılmaz bir biçimde kendini gösteren koşullarını doğurur: tekeşli evlilik eşini aldatmaya, genç kızların iffetiye fahişeliğe yol açar. Eşini aldatmak ve fahişelik, iktisadi nedenlerden ötürü kadından esirgendiğini evlilikten önce de sonra da erkeğe bağışlayan ikiyüzlü ahlakın büyük ikramiyeleridir (1995: 65).

Dolayısıyla, gerici ahlakın gereksiz katılığı, acayip toplumsal görüngüler meydana getirir. Evlilik dışı cinsel yaşamın paralı oluşu cinsel ilişkilerde sevecenliği yok etmekte ve bu iş en aşırı biçimde fahişelikte olmaktadır. Bu nedenle iyi yetiştirilmiş bir erkeğin cinsel yaşamını ikiye ayırdığını belirtmiştir Reich. Cinsel güdülerini alt sınıftan bir kadınla doyurmakta, sevgi ve saygısını ise kendi çevresinden bir kıza saklamaktadır. Bu anlamda sevisel yaşamın ikiye bölünmesi ve cinsel yaşamın paraya bağlanması sevginin yozlaşmasına ve hayvanca bir nitelik kazanmasına yol açmaktadır (1995: 66).

Belirtildiği gibi gerici toplum, cinsel yaşam için ahlaki kurallar öne sürerek gençlerden evlilik öncesinde cinsel ilişkiye girmemelerini, kendileriyle oynamalarını vs. istemektedir (mutlak perhiz) ve bunları ahlaksızlık olarak ilan etmiştir. Ayrıca, bilim cinsel perhizin hiç de sağlıklı olmadığına dair bulgular elde etse de, hastalıklı ahlaki düzenlemelerin gölgesinde kalmaktadır. Oysaki Reich'in hastaları üzerinde yaptığı çalışmalardan elde ettiği bulgulara göre, ahlaki düzenleme ortadan kalkınca, hastanın topluma aykırılığı da yok olmaktadır, birey cinsel yönden sağlığına kavuştukça, zorlayıcı ahlak düşüncesiyle çelişen doğal bir ahlak düşüncesi geliştirmektedir (1995: 54). Zaten cinsel tutumbilim, ahlaki reddetmemekte, yalnızca hastalıklı ahlaki düzenlemeyle savaşmaktadır. Ancak, doğa ve uygarlıkla tamamen uyuşan bir ahlak anlayışını benimsemektedir (1995: 55-56). Aradaki farkı Reich şöyle anlatıyor:

İki türlü ahlak anlayışı ama bir tek ahlaki düzenleme vardır. Herkesin en açık gerçeklik saydığı birinci tür ahlak anlayışı (kimsenin ırzına geçmemek, kimsenin canına kıymamak vb. ilkeler) ancak doğal gereksinimlerin yüzde yüz doyurulmasıyla kurulabilir. Bizim benimsemediğimiz ikinci tür ahlak anlayışıysa (çocuklarla gençlerin cinsel perhizde yaşamaları, zorla eşine bağlı kalma vb.) özünden hastalıklıdır ve denetlemeye yeltendiği cinsel uçurumu kendi eliyle yaratmaktadır. O, doğal ahlak anlayışının baş düşmanıdır (1995: 58).

Söz konusu zorlayıcı ahlak anlayışı, korkak ve güçsüz kişilerin ahlakıdır, bunlar, doğal sevgi yetenekleriyle yaşamayı göze alamadıkları şeyleri, boşu boşuna, polis ve evlilik yasalarının yardımıyla elde etmeye çalışırlar (Reich, 1995: 59). Aslında bu baskıcı ahlak anlayışının iki temel amacı vardır. İlki insanlığın devamını sağlamak (üremek), ikincisi ise, dayanışma arkadaşlık, kolektiflik duygusunun gelişmesine katkıda bulunmaktır (Kollontay, 2011: 126). Başka bir deyişle uygarlığın gelişmesine, toplumsal yaşama katkıda bulunmak, bireyleri mümkün olduğunca az farklı kılmak ve



kontrol altındaki boş zamanlarında sahte mutluluklar ile durmadan çalışmalarını için amacıyla engellenmiş hazlar üretmektir. Yalnız, Aleksandra Kollontay, belirtilen iki amacın da yerine getirilemediğini söylemektedir. Çağdaş cinsel ahlakla ilgili karmaşık yasanın tümünün, ender olarak aşka dayanan çözülmez monogamik ailesiyle, bir yandan yaygınlaşan fuhuş kurumunu getirdiğini, diğer yandan soyu iyileştirmek yerine “cinsel seçmeyi ters yönde” kolaylaştırdığını belirtmektedir (2011: 126). Bu anlamda Marcuse’ün *Eros ve Uygarlık*’ta incelediği, Freud’un temelini attığı düşünceler, elbette eleştiri ve düzeltmelerle beraber, aslında hem doğa hem de akıl ile özdeş biçimde birçok bilim insanı tarafından geliştirilmiştir.

Cinsel eylem konusundaki temel, sabit görüş olan, cinsel güdülenmenin biricik amacının üreme olduğu algısının son derece yanlış olduğu ortadadır. Çünkü öğretildiği şekliyle cinsel gereksinimi öncelikle ve özellikle çocuk doğurmanın hizmetindeki bir işlev olarak yorumlamak, tutucu cinselbilim tarafından kullanılan baskı yöntemlerinden biridir (Reich, 1995: 79). İnsanın dünyaya geldiği andan itibaren, devletin ideolojik aygıtları tarafından, kurumlar ve (gerici) ahlak yasaları tarafından, aileden başlayarak, eğitimi süresince, evliliğinde ve toplumun diğer bireyleri ile iletişim içerisinde olduğu zaman dilimlerinde cinsel eylemleri sebebiyle “ahlak” bahanesi öne sürülerek cezalandırıldığı görülmektedir.

Sözü edilen cezalandırmanın en naif örneği kendi kendine cinsel doyuma ulaşmaya çalışan çocuk ya da ergenin, giriştiği cinsel eylem sebebiyle utanç duyması/ utanç duyması gerektiği bilincinin oluşturulması olarak gösterilebilir. Ya da evli çiftlerin, sadece baskıcı ahlak yasaları gerekçesi ile tekeşli kalmaya zorlanmaları, tekeşli olma çabası içerisinde olmaları, aksi takdirde yine suçluluk duygusuna kapılacağı da ceza/bedel kapsamına girmektedir.

Ek olarak, cinsel tutumbilimin sinir hastalıklarının önlenmesinde ve bireyin yeniden toplumsal etkinliğe uyabilecek duruma getirilmesinde temel etken saydığı cinsel doyum, bugünkü yasalarla ve bütün ataerkil dinlerle her yönden çelişmektedir. Bu anlamda, cinsel arzunun bilinçaltına itilmesinin ortadan kaldırılması toplumun tüm eğitsel öğelerine aykırıdır (Reich: 1995: 50).

Ayrıca, katı ahlak yasalarının, toplumsal desteğin olmayışının yanında, bir de sevişmeyi engelleyecek türlü engeller getirilmiştir. Reich bunlara gençlerin cinsel yaşam ile ilgili yeteri kadar bilgilendirilmemelerini ve konut (gençlerin arabalarda, sokaklarda sürekli yakalanma korkusu ile sevişmelerinin yüklediği sorumluluk) ve gebelik sorunlarını örnek vermiştir (1995: 137). Bahsi geçen tüm bu gerici, baskıcı ahlak kurallarına uymayan bireyler, “ahlaksızlık”, “yosmalık” gibi pek çok etikete maruz bırakılmakta, “suçlu” kabul edilmektedir. Uygarlık, ataerkil aile, cinsel baskıyı ve beraberinde doğan cinsel bozuklukları, sinir hastalıklarını, çıldırmalar ve cinsel suçları da kendisiyle beraber yeniden üretmektedir (1995: 106).

Diğer yandan, cinsel yönden sağlıklı kişiler, sayılarının az olmasından dolayı, tüm azınlıklar gibi sürekli bir toplumsal engelle karşı karşıya kalmaktadırlar. Buna göre, birey, sağlıklı ve doğal cinsel yaşamının gelişmesini önleyen bütün bu toplumsal durum ve kurumlar karşısında bilinçsiz ikiyüzlülüğünü bir kenara bırakıp bilinçle ikiyüzlü olmak zorunda kalacaktır. Bu durumun da uzun vadede toplumsal rollerin çelişkisi, sosyal bozukluklar ve kimlik bunalımı ile sonuçlanma olasılığı vardır. Fakat Reich, kimilerinin yakın çevrelerinin şimdiki toplumsal düzenin sınırlayıcı etkisini önemsiz kılacak biçimde değiştirebilme yeteneklerini geliştirebildiklerini söylemektedir (1995: 40).

Öte yandan Fromm’da Reich gibi, baskılanmamış genital cinselliğin özgürleştirici etkisi olacağını savunmuştur -fakat daha sonra, Reich’in aksine, cinsel özgürlüğün ille de siyasal özgürleşme getiremeyeceğini söyleyecektir- (Jay: 2005: 141). Ek olarak, anaerkil topluma yaptığı vurgu açısından da önemlidir. Fromm, anaerkil toplumun başat değerlerinin korku ve boyun eğme değil, sevgi ve yakınlık duyguları olduğunu söyler ve burada özel mülkiyet ve cinselliğin baskılanmasının söz konusu olmadığını belirtir. Ataerkil toplum ise aksine sınıf toplumuyla ilgili, aşk’ın ve doyumlanmanın karşısına görev ve otoriteyi koymakta ve bunları üstün görmektedir. Bu anlamda da ataerkil toplumun gelişmesi, ruh ile doğanın ayrık düşmesi anlamına gelmektedir. Fromm anaerkil topluma vurgu yaparak, bir yandan Oedipus kompleksinin evrensel olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Eskiden olan annelikteki güven ve sıcaklık, yerini baba ile ilişkideki suçluluk duygusuna, anal baskılanmaya ve otoriteryan ahlak anlayışına bırakmış durumdadır (Jay, 2005: 143-145).

Fromm, ayrıca Freud'un libido teorisini de reddetmiş, yerine “toplumsal karakter” kavramını geliştirmiştir. Bununla ilgili olarak, insanın başlangıçtaki insan ve doğa birliğinden çıkıp ne denli özgürleşebilir, birey olabilirse o denli kendisini sevginin kendiliğinde ve üretken çalışmada dünya ile birleştirebileceği, eğer bunu yapmazsa dünya ile kendi özgürlüğünü ve bireysel benliğinin bütünlüğünü sona erdirecek bağlar kurarak bir tür güvence aramak durumunda kalacak olduğunu belirtmiştir (Jay, 148-149). Bunun için toplumsal ve ekonomik değişim gerektiğini söyler. Özgürleşme, sevebilme yeteneklerinin hemen hemen bütünüyle verili toplumsal-ekonomik koşullara bağlı olduğunu, ilkesi tam tersi olan toplumlarda insanın aşk diye bir şeyin varlığına rastlamasının zor olduğunu da belirtmiştir (Jay, 2005: 150).

Uygarlığın eşeyssel yaşam üzerindeki kısıtlamalarının nedenlerinden biri, eşeysellüğün derinden kaynaşmış olduğu saldırgan içgüdülerdir. Bu saldırgan içgüdüler, zaman zaman uygarlık için tehdit oluşturmaktadırlar (Marcuse, 1998: 48-50). Saldırganlığa karşı, güçlendirilmiş savunma zorunludur, ama etkili olabilmek için savunmanın, eşeyssel içgüdüleri güçlendirmesi gerekir. Çünkü ancak güçlü bir Eros, yok edici güçleri etkili olarak durdurabilir. Ve bu kesinlikle gelişmiş uygarlığın yapmaya yeteneksiz olduğu şeydir nitekim varoluşunun kendisi denetleme ve yola getirmeye dayanmaktadır.

Ayrıca, baskılanma, yaşam içgüdüsünde olduğu gibi, ölüm içgüdüsünde de etkilidir. Bir insan, başkalarına karşı saldırgan eğilimini ne denli denetliyorsa, içine atıyorsa, Ben idealinde o denli zorbaladır. Başka bir deyişle, süper ego (üst-ben) ne kadar kontrol altına alınmaya, denetlenmeye, baskılanmaya çalışılırsa, saldırgan eğilim o denli bireyin kendine (egosuna/Ben'ine) dönecektir. Bu durum aşırı bir hale geldiğinde ise, melankoli ve “arı bir ölüm içgüdü ekini” haline gelmektedir. Bu da, ölüm içgüdülerinin baskın olması demektir.

Uygarlığımız genel olarak, içgüdülerin bastırılması üzerine kurulmuştur. Uygarlık, her şeyden önce, yaşam gereksinimlerinin sağlanması ve arttırılması için çalışma içinde ilerlemedir. Uygarlıktaki temel çalışma, libidinal değil, emektir. Emegün dayatılması gerekir. İnsan bütünüyle doyum verici hazzı elde ederse, bırakamaz ve ilerleme gösteremez. Bu nedenle de çalışma içgüdüleri, hedefinde engellenmiş eşeysellikten beslenir. Tıpkı belli toplumsal bağlar gibi (ebeveyn ve çocuklar arasındaki sevecenlik gibi, arkadaşlık duyguları gibi). Bunlar, hedeflerine erişmede iç direnç tarafından

durdurulan dürtüleri kapsar, bu vazgeçme sayesinde toplumsal olurlar. Her birey, kendi vazgeçişiyile uygarlığa katkıda bulunur (Marcuse, 1998: 74). Böyle birey, uygarlığa katkı sağlayabilmek, toplumsal olabilmek adına mutluluğundan ödün vererek çalışmaya, özgürlüğünden feragat ederek güvende yaşamaya, hazlarından vazgeçerek kısıtlamalara geçer, yani olgusallık ilkesine.

Sonuç olarak yaşam, eros ve ölüm içgüdülerinin kaynaşmasıdır, bu kaynaşmada Eros düşman ortağını sindirmiştir. Ancak bir noktada erotik bileşen, yok edici öğelerin hepsini bağlayamaz ve bu yok edici öğeler, yok etme eğilimleri ve saldırganlık biçiminde salıverilir. Yani Eros zayıflamış ve yok edici dürtüler atağa geçmiştir, dolayısıyla ölüm içgüdü, yaşam içgüdü üzerinde üstünlük kazanmaktadır. Böyle olunca yok etme içgüdü, yumuşatıldığı, törpülediği, çalışacak duruma getirildiği (amacında engellendiği) ve nesnelere yöneltildiği zaman, Ben (ego) doğa üzerinde güç sağlamaya zorlanır. Ben'den dış dünyaya çevrilen yok edicilik, uygarlığın büyümesine katkı sağlamaktadır (Marcuse, 1998: 74-76). Ya da baskılanan, denetlenen yok edicilik, daha önce belirtildiği gibi, Ben'e (egoya) nüfuz edecektir. Bu da bireyin ölüm içgüdülerini harekete geçirip, derin bir mutsuzluk ve ölüm isteği ile sonuçlanabilmektedir.

Marcuse'e göre, ölüm içgüdü yaratılıştan gelen bir saldırganlık anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda yıkma, yok etme güdüsü yaşama hizmet de edebilir. Yaşanan hayatın gerilimi azaltıldığında, ölüm içgüdüünün etkileri de azalmış olacaktır. Yani hayat ile ölüm arasındaki çelişki, hayattan alınan doyum oranında azalmış olacaktır. Bir başka deyişle, haz ve Nirvana ilkeleri eklemlenmiş olacaktır (Jay, 2005: 164).

Uygarlık, bireyleri daha çok çalıştırabilmek için, onu gerçek doyumdan uzak tutmalı, sahte küçük mutluluklarla hazzı erişimini amacıyla engellemek durumundadır. Tam da bu yüzden, cinsel isteğin/eylemin baskılanması gerekir. Fakat bu, bireyin ve toplumun sağlığını olumsuz olarak etkilemektedir. Çünkü hazzın baskılanması, ölüm içgüdülerini uyandırmaktadır ve saldırganlığın açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Dışarıya, doğaya veya bireyin kendine yönlendirdiği saldırganlık ise melankoli ve aşırı bir mutsuzluk duygusuna zemin hazırlamaktadır. Ölüm içgüdüünün barındırdığı yıkıcılık, insanın içindeki devrim enerjisini de yıkan bir yıkıcılık olduğundan, biz insanlar,

mutsuzluğumuza, sevgisizliğimize ve çılgıncasına çalışmaya alışıp, acılarımız başta olmak üzere pek çok şeyi unutmaktayız.

İçerisinde yaşadığımız düzen, uygarlık, içgüdülerimizin, en doğal hazlarımızın baskılanması, bilinçaltına itilmesi, amacında engellenmesi üzerine kurulmuştur. Bu anlamda uygarlıktaki temel çalışma emektir. İnsanı hayvandan ayıran, kendi geçim araçlarını üretmekse, insanlar kendi maddi yaşamlarını da üretirler. Bireylerin ne oldukları, ne ürettikleri, nasıl ürettikleri üzerinden tanımlanmaktadır (Marx, 2004: 39). Tam da bu sebepten insanlar kendilerini yaptıkları iş, ürettikleri şey üzerinden tanımlamaktadırlar. “Mühendis”, “doktor”, “evsiz” veya “öğrenci” olmak, kişinin nasıl bir insan olduğunun da göstergesi haline gelmektedir. Bu çalışma hali, bireyin vazgeçışı ve emeği üzerinden var olması, toplumsal ve ekonomik baskı, bireyi kendilikten uzaklaştırmaktadır ve bu durum sadece bireylerin, emeğin değil, tüm bunların sömürsünün ve yabancılaşmasının önünü alabilecek, yapıcı potansiyele sahip olan mutluluğun, özgürlüğün, aşk’ın ve saf sevginin de yitirilmesine neden olmaktadır.

Marx’ın dediği gibi, filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumlamışlardır fakat asıl sorun onu değiştirmektir (2004: 24). Bu nedenle, eleştirel düşünebilmek ve sınırlılıklarımızdan kurtulabilmek için yaşam içgüdülerinin doyurulması ve böylece mutluluğun, özgürleşmenin sağlanabileceğini ve bunun, baskıcı olmayan bir düzen ile polisle, yasalarla değil, doğal sevgi ve vicdanla düzenlenen ahlak ile mümkün kılınabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Schopenhauer (2011: 35-36) aşkı hayat sevgisinin hemen yanı başında duran, bütün dürtülerin en güçlüsü ve etkinisi olarak tanımlamaktadır. Aşk’ın dünyada önemli bir rol oynadığını belirten Schopenhauer, aşk’ın, en önemli işleri tersine çevirebilecek, en büyük kafaları yoldan çıkarabilecek, gençlerin kabiliyet ve düşüncelerinin yarısını işgal eden, en karmaşık ve uğursuz işleri tertipleyip düzenleyebilen, servetin, mevkiinin zaman zaman uğruna feda edilebilecek kadar güçlü olduğunu, her türlü aşk ilişkisinin gerçekten insan hayatındaki diğer bütün hedeflerden daha önemli olduğunu ve esaslı bir ciddiyeti hak ettiğini söylemektedir.

Her aşk’ta en azından iki varlık olduğunu söyleyen Zygmunt Bauman (2009: 16), her birinin bir diğerinin denklemindeki büyük bilinmeyen olduğunu belirtmiştir. Bu

anlamda aşk yazgının bir kaptısı gibidir; tuhaf ve esrarengiz, önceden söylenmesi, geride bırakılması ya da kaçınılması, hızlandırılması ya da durdurulması imkânsız bir gelecek. Bauman'a göre sevmek, bu yazgıya açılmak demektir, insanlık durumlarının en yücesidir. Bu yazgıya açılmak neticede varlığın içinde özgürlüğe kabul edilme anlamına gelmektedir: Öteki'nde cisimleşen özgürlük, aşk'taki ortaklık. Erich Fromm'un belirttiği gibi "Eğer alçakgönüllülük, cesaret, inanç, gerçek disiplin yoksa bireysel aşk tatmin kaynağı olamaz. Bu niteliklerin ender bulunduğu bir kültürde, gerçekleşmiş bir aşk istisnai olmalıdır". Bauman'a göre durum tam da böyledir. İçerisinde bulunduğumuz gibi, "kullan-at" türü ürünleri teşvik eden bir tüketim toplumunda, hızlı çözümler, anlık tatmin, hiçbir çaba sürdürmeyi gerektirmeyen sonuçlar, şaşmaz reçeteler, bütün risklerin güvence altına alınması ve geri ödeme garantileri. Bauman, sevme sanatını öğrenme vaadinin, bütün bu özellikleri tehdit aracı olarak kullanan ve bekleme talebini, ter dökme çabasını ve çabanın sonuçlarını teslim etmeye yemin eden cezp edici ve baştan çıkarıcı diğer metalara benzer "aşk deneyimi" yapma vaadi olduğunu düşünmektedir (Bauman, 2009: 16).

Alain Badiou (2011: 64) ise, aşk düşüncesinin her türlü düzene, kanun düzeninde güce karşı oluşan bir düşünce olduğunu ve bu sebeple aşk'ın, cinselliğin, yaşamda devrim yapmanın ilkesi, olası dayanağı olabileceğini belirtmiştir. Badiou'ye göre, bugün, aşkı aykırılıyla, yasaya uymazlığıyla savunmak bir görevdir. Aşk'ta farktan kuşkulananın yerine farka güven duyulur. Gericilikte ise, kimlik adına farktan kuşkulandır. Bunun aksine farklılıkları ve içerdiklerini kucaklamak adına, aşk savunulmalıdır (2011: 74).

Özgür aşk'ın politik niteliğini özgürleştirici etkisini ve taşıdığı devrimci potansiyeli, pratikte de görmek mümkündür. Bunun için tarihteki önemli cinsel devrimlere göz atmak elzemdir.

### **1.2.2. Devrimci Toplumsal Hareketler, Aşk ve Özgürlük**

Özgür aşk arayışı ve cinsiyetler arasındaki eşitlik talebi tarihte pek çok defa gündeme gelmiştir. Örneğin, Sovyet Rusya'da 1917 yılında gerçekleşen devrim, cinsler arası ilişkileri yeniden düzenlemiş, bu doğrultuda yeni yasalar çıkartılmasına zemin

hazırlamıştır. Öte yandan, tarihte “68 Olayları” olarak hatırlanan ve dünyanın pek çok yerinde meydana gelen ciddi bir devrimci toplumsal hareket ve özgürlük mücadelesi söz konusudur. Ayrıca benzer sebeplerle “çiçek çocuklar/hippiler” olarak bilinen bir alt/karşıt kültür oluşmuş ve günümüze kadar aktarılmıştır. Tüm bu devrimci sosyal hareketler, ataerkil düzenin getirdiği geleneksel cinsel kısıtlamalara, tabulara, cinsel sömürüye karşı gösterdikleri tepkiler sayesinde cinsler arasındaki politik ilişkileri etkileyerek, toplumsal değişimler yaratmışlardır.

### 1.2.2.1. Sovyetler Birliği ve Cinsel Devrimler

Sovyetler Birliği’nde 1917 yılında gerçekleşen devrimi izleyen süreçte yürürlüğe konulan ve cinsler arasındaki ilişkileri temelli etkileyen yeni yasalar, geleneklerin çoğunu tam anlamıyla tepetaklak etmiştir. Bundan bir süre sonra, bu değişikliğin olmadığı yerlerde, cinsel gericiliğin üstün geldiği görülmektedir. Bir diğer deyişle, Sovyetler Birliği’ndeki cinsel devrim pek çok şeyi değiştirmiştir. Bu değişimi anlayabilmek için, Wilhelm Reich, bu devrimci yasalar ile Çarlık yasalarını karşılaştırmıştır (1995: 183).

Çarlık yasalarından birkaç örnek şöyledir:

Mad. 106.- Koca, karısını kendi bedeni gibi sevmek, onunla uyum içerisinde yaşamak, hasta düştüğü zaman ona yardım etmek zorundadır. Elindeki bütün olanak ve yeteneklerle onun gereksinimlerini karşılamak görevidir.

Mad. 107.- Kadın, ailenin başı olan kocasının sözünü dinlemek, ona sınırsız bir sevgi, saygı beslemek, her dediğini yapmak, her an iyiliğini düşünmek, evin hanımı olarak sıcak bir sevgi göstermek zorundadır.

Mad. 164.- Ana- babaların hakları: Ana- babaların, cinsi ve yaşı ne olursa olsun, çocuklarına buyurma hakkı vardır.

Mad. 165.- Ana-babaların, dik başlı, söz dinlemeyen çocukları, evde cezalandırmaya hakları vardır. Evde verilen cezalar yetişmezse, ana-babalar:

1- Ana-baba yetkesine bile bile uymamaktan, ahlaksızlıktan ve daha başka yüz kızartıcı suçlardan çocuklarını hapse attırabilirler,

2- Çocuklara karşı dava açabilirler. Ana- baba yetkesine uymamaktan, ahlaksızlık gibi suçlardan Sorgu Yargıçlığı'nın soruşturmasına gerek kalmaksızın, iki aydan dört aya kadar hapis cezası verilebilir. Bu gibi hallerde, ana- babaların cezayı kısaltma ya da erteletmeye hakları vardır (1995: 184).

Yukarıda belirtildiği gibi, Çarlık yasaları, buyurgan ahlaka uygun, oldukça baskıcı bir düzenleme içermektedir. Koca gücü yetse de yetmese de karısını sevmek zorunda, kadın ise söz dinleyen ev hanımı olmak zorundadır. Ana- babalar, devletin yetkilerini, çocukları üzerinde kullanabilmektedir. Çocuklar adeta birer köle gibi kullanılabilir. “Ahlaksızlık” ve “yüz kızartıcı suçlar”ın cezalandırılması istenmektedir. Reich'in de belirttiği gibi;

Çarlık yasaları, bütün diğer gerici cinsel yasalar gibi, cinsel tutumbilimin savını doğrulamakta ve açıkça gözler önüne sermektedir: buyurgan ahlaki düzenin amacı, insanların cinsel yaşamını boyunduruk altına almaktır. Ahlaki düzenlemenin ve onun başlıca aracı olan cinsel baskının bulunduğu yerde, gerçek özgürlükten söz edilemez (1995: 185).

Ancak daha sonra, 19- 20 Aralık 1917'de Lenin'in yayınladığı iki hükümet kararı ile toplumsal devrimin, cinsel devrime verdiği önem görülmektedir. Bu kararlardan ilki, evliliğin kaldırılmasına ilişkindi. Diğer ise, evliliği, çocukları ve bunların nüfus kütüğüne geçirilmesini kapsamaktadır. Bu yasalar, kocayı aile içerisindeki üstünlüğünden sıyırmış, kadına iktisadi ve cinsel açıdan dilediğini yapabilme konusunda mutlak hak tanımış, kadının, adını, yuvasını ve uyruğunu özgürce seçebilme hakkı tanımıştır. Devrimci yasalar, ataerkil yetkeyi yok etme amacı gütmektedir. Babanın aile içerisindeki devlet otoritesine son vermek amacı taşımaktaydı. Ek olarak, boşanma kolaylaşmıştır, eşlerden biri boşanmak istediğinde, bir gerekçe göstermek zorunda kalmıyordu. Dolayısıyla, evlenme ve boşanma, daha kişisel bir boyut kazanmıştır (Reich, 1995: 185).

1923'e doğru, kişisel ve kültürel yaşamın devrimci yönde değiştirilmesine karşı bir savaş başlamıştır, bu süreç, 1933- 1935 yıllarında da gerici yasalara yansımıştır. Bu süreci özetlemek gerekirse, öncelikle, Sovyetler'de yürürlüğe konulan bu yeni yasaların, aileyi dışarıdan etkileme gibi bir eksiği görülmektedir. Ailenin içerisinde her şey eskisi gibi geliyor görünmektedir. Nitekim yasalar toplumun ruhsal yapısını değiştirmek için



yeterli olmayacaktır. Söz konusu cinsel devrimin, Reich'in deyimiyle (1995: 188) "boğulması"nın da temel sebebi bu olarak görülmektedir; yürürlüğe konan yasaların halk kitlelerine ulaşamaması.

Diğer yandan, bu devrim, Marksist iktisat ve siyaset kuramına dayanmaktaydı, ancak ne Marx, ne de Engels, cinsel devrim konusunda kılavuzluk edebilecek araştırmalar yapabilmişlerdir. Cinsel devrim konusunda hiçbir kuramın bulunmaması sebebiyle, cinsel devrimin konusu tam anlaşılammış, muallakta kalmıştır (1995: 199).

Rusya'da cinsel devrim, pek çok nedenden ötürü, zaman içerisinde boğulmuş olsa bile, hiç olmamasından daha iyi görünmektedir. Özgür aşk, cinsellik ve toplumsal cinsiyet konularında kafalarda soru işareti bırakabilmiş olması bile göreceli bir başarı sayılabilmektedir. Ayrıca, kadınları iş hayatına yönelterek ekonomik özgürlüklerini kazanabilmeleri sağlanarak kadın erkek eşitliği konusunda adımlar atılmış, ataerkil düzen az da olsa sarsılabilmiş, özgür aşk kavramı gündeme gelerek, cinsel baskıyı hafifletmiştir. Sonuç olarak, Reich'in de belirttiği gibi (1995: 189), cinsel devrimin yasa düzenleyiciler tarafından tartışılması dahi kendi başına bir devrim niteliği taşımaktadır.

Alexandra Kollontay, *Marksizm ve Cinsel Devrim* isimli eserinde, bugünkü toplum zihninin bireysel mutlulukla değil, mülkiyet çıkarlarıyla meşgul olduğunu, "aşk beraberliğinde" doğru dürüst bir değişikliği, cezaya çarptırabilecek kadar büyük bir hakaret olarak nitelendirmekte olduğunu söylemiştir (2011: 128). Sovyetler Birliği'nde bahsi geçen Çarlık yasaları adeta bunu doğrular gibidir.

#### 1.2.2.2. 68 Kuşağı, "Çiçek Çocuklar": "Savaşma Seviş"

1960'lı yıllarda, her türlü otoriteye ve baskıya karşı çıkan Hippiler, "savaşma, seviş" sloganıyla gündeme gelmişlerdir. Dünyanın tüm bitki, hayvan ve insanlara ait olduğunu savunmuşlar, egemen olan, baskın kültürü, dini ve tüm normları reddetmişlerdir. Doğayla ve tüm canlılarla barışık, insan haklarına daha fazla değer verilen bir dünya kurma düşüncesiyle, komün halinde yaşamayı tercih etmişlerdir. Fromm'un bu hareketi

yüceltmesinin sebebi, hippilerin, baskıcı ahlak düzenine, birliktelikleriyle karşı durarak, alternatif bir yaşam sürdürmeyi başaramış olmalarıdır.

Hippiler, özgür aşk'ın, cinsel özgürlüğün de ateşli savunucuları olarak bilinmektedirler. Bu anlamda, tek eşliliği bir gereklilik olarak görmemişlerdir. O dönemde doğum kontrol yöntemlerinin de yaygın olmaması sonucunda, pek çok istenmeyen gebelik meydana gelmiş, cinsel yolla bulaşan hastalıklarda artış söz konusu olmuştur.

Öte yandan, hippiler, hayat felsefeleri, özgürlük arayışları, barış yanlılıkları ve doğaya olan saygılarıyla günümüzde de sıkça anılmaktadır. Hippi felsefesinin bugüne dek aktarılmasında en önemli etken, diğer hareketlerden farklı olarak, bir karşıt kültür oluşturmalarıdır. Kültürel öğeler olarak kabul edebileceğimiz, belirli bir müzik ve giyim kuşam tarzları, bu karşıt kültürün aktarılmasında önemli rol oynamaktadır. Böylece hippiler bugün bile barışı, sevgi ve doğayı simgelemektedirler.

60'lı yılların edebiyatında, modasında, müziğinde gelişen bir çizgi sonucunda, Paris Nanterre Üniversitesi'nde kız ve erkek öğrenciler, ayrı yatakhanelerde yatırılıyor olmalarına karşı çıkmışlardır. Bunun üzerine eylemler başlamış, tarihe de "22 Mart Olayları" olarak geçmiştir.

Bu ayaklanma, zamanla basit bir yatakhane sorununu geçmiştir. 1968 Olayları'nda karşısında durulan, tüketim toplumunu ve insanların mutluluğundan ziyade finansal verimliliği düşünen üretim ideolojisidir. Metalarla sağlanan yabancılaşma ve sürekli olarak yeni ihtiyaçların yaratılmasına ilişkin tepkiler söz konusudur.

Sergio Benvenuto<sup>5</sup>, "Cinsel Özgürlük" başlıklı çalışmasında şöyle yazmıştır:

Elbette 68'li genç çiftler arasında da tutku ve hatta kıskançlıklar yaşanmaktaydı, ama bunlar hoş karşılanmıyordu; serbest cinsellik, cinsel yaşam trajedisi yaratmamalıydı. Seks bir eğlence, bir oyun olmalı, asla ciddileşmemeliydi. Çünkü ciddi olan tek şey, bizim yaptığımız tarihti. Çift,

<sup>5</sup> Benvenuto, Sergio. "Bir Zamanlar Paris'te: Mayıs 1968" yazı dizisi içerisinde "Cinsel Özgürlük" başlıklı yazısından alınmıştır. <http://www.solakkedi.com/tarih/68/08.html>

serbest değişme anlayışıyla yeniden tanımlanıyordu; annelerimizin ve babalarımızın çifti koruyuculuk tutumlarına karşı bir alternatif geliştiriyorduk. ...Memleketim olan Güney İtalya’da da, genç kızların bekâretlerini düğüne kadar korumaları, 60’lı yıllarda hala çok önemliydi. 68’le birlikte, birkaç yıl içinde hızlı bir değişiklik yaşandı ve gençlik için bekâret, bu özenle korunması gereken çeyiz, olabildiğince çabuk kurtulunması gereken bir yük oldu. Bu gelenek değişikliği, kadınların edindiği, önceleri salt erkeklere hak görülmüş olan, utanmasız ve çekincesiz cinsel davranışın yaygınlaşması, 68’den önceleri de bazı ülkelerde görülyordu; öncelikle Lüteryan bir disiplinin iyice içlerine işlemiş olduğu İskandinav toplumlarında bu değişim çoktan başlamıştı. Ünlü cinsel devrim 68’in bir ürünü değildir. Daha çok tersi doğrudur. 68 hareketi, zamanın sekülerleşme ve cinsel demokratikleşme süreçlerini politik bir devrim rengine büründürmüştür. Kaldı ki, bu süreçler daha çok liberalleşme süreçleriydiler.

Benvenuto ayrıca, 68 hareketlerinin Batı’da, bir yüzüyle tarihsel başarısına eriştiğini belirtmektedir: Cinsel özgürleşme. O zamandan bu yana karşı cinsler arasındaki ilişkiler değişmiştir. Kadın-erkek eşitliği önemli bir ilerleme göstermiş, eşcinsellik belli bir hoşgörü kazanmış, kürtaj yasallaşmıştır. Ortaçağa ait ‘kurala uygun aşk’ tutumuyla sürdürülmekte olan bekâretin korunması geleneği, bu yıllarda gerçekten ortadan kaybolmuştur. 68 hareketi böylelikle belki devrim yapamamış, ama kültürel bir devrimi gerçekleştirmiştir; yani sosyalist bir topluma doğru gidiş olmamasına rağmen, sosyolojik olarak insanların davranış şekillerini, yaşam biçimlerini, cinselliğini değiştirmiştir (Akay, 2005).

Mülkiyet düşüncesi, eşlerden birinin diğeri üzerindeki “mutlak sahiplik” hakkı, yasal evliliği zehirleyen ögedir. Kollontay’a göre (2011: 129), gerçekte, ortada çok büyük bir anlamsızlık vardır. Gönülleri yalnızca ender noktalarda birbirine yaklaşılabilen iki varlık, karmaşık “ben”lerinin her yönüyle birbirine uymaya zorlanmaktadır. Sahipliğın mutlak oluşu, eşlerin sürekli olarak birlikte kalmalarına götürür ve her ikisi için de sıkıcıdır. Artık “kendine ait zaman”, kendine özgü irade yoktur. Hatta sık sık, ekonomik bağımlılığın baskısı altında “kendine ait bir köşe” bile bulunmaz. Sabırla sürdürülen birlikte oluş, sahip olunan nesne karşısında kaçınılmaz “istekler”, ateşli bir aşkı bile umursamazlığa dönüştürür, dayanılmaz ve bayağı sürtüşmelere neden olur.

Yasal evlilikteki çözülmezlik ve mülkiyet öğelerinin insan ruhu üzerinde zararlı etkisi vardır. Çünkü dış zincirlerle bağlı olduğu yaşam arkadaşı ile

bağlılığı korumak için, çok az ruhsal çaba yetmektedir (Kollontay, 2011: 129).

Özellikle hippiler, bu sorunların farkındaydılar. Hippilerin tek eşli olma gereği duymamaları, eşlerini özel mülkiyet olarak görmeyi reddetmeleri temeline dayanmaktadır. Cinsel ya da ekonomik bağımlılığın/bağlılığın aksine, insanın saf sevgiyi bularak, kendine, özüne ve doğaya dönmesi düşüncesi ile yola çıkılmaktadır.

Bugün modern insan tüm vakti emek süreçlerince belirlendiği için Eros hak ettiği ilgiden mahrum kalmaktadır. Bu konuda Kollontay şöyle yazmıştır: “Serbest aşk’ın önünde kaçınılmaz iki engel vardır: bireysel dünyamızın özü olan aşk sakatlığı ve gerçek manevi zevkler için vazgeçilmez olan zamanın eksikliği” (2011: 131). Oysa özgür aşk, hayatım tüm karmaşası içerisinde, yasal evlilik ya da satın alınan ve geçiveren okşayışlardan çok daha fazla zaman ve manevi güç gerektirmektedir.

Kollontay (2011), aşk’ın büyük bir yaratıcı güç olduğunu savunmaktadır. Aşk duyan ve aşk duyulan kişilerin ruhunun geliştiğini ve zenginleştiğini belirtmektedir. İnsan ruhu aşk sayesinde değil yoksullaşmak, aksine zenginleşmektedir ve insan psikolojisi ancak aşk dostluğu okulundan geçtikten sonra karanlık yanlarından temizlenmiş büyük aşkı karşılamaya elverişli olacaktır.

Aşk olmasaydı, insanlık kendini havada, yeteneksiz, zavallı hissedecekti. Hiç kuşkusuz insanlık, gelecekte de aşka saygı duyacaktır. Bugün bile insan, mücadele etmek, yaşamak, çalışmak ve yaratmak için, kendini “kanıtlanmış”, “kabul edilmiş” olarak hissetme ihtiyacındadır. Sevildiğini hisseden kimse, kabul edildiğini (tanındığını) de hissediyor demektir. En üst düzeydeki yaşama sevinci, işte bu bilinçten doğar (Kollontay, 2011: 136).

Belirtildiği gibi, özgür aşk, tarihte politik olanaklar sağlanmasına temel oluşturmuştur ve devrimci potansiyele sahiptir. Ancak toplumsal reformlar için, bu sevgi potansiyelinin ortaya çıkardığı gücün aynı zamanda büyüüp serpilmesi gerekmektedir. (Kollontay, 2011: 133).

### 1.3. FEMİNİST CİNSEL POLİTİKA

Cinsel devrimin ilerlemesi ve gelişmesi için gerçek bir köktenci toplumsal değişime, evlilik ve aile kurumlarının tarih boyunca süregelen yapılarının değiştirilmesine gerek vardır (Millett, 2011: 256). Bu da, tamamlanmış bir cinsel devrimin, ataerkil düzeni ortadan kaldırmasını gerektirdiği anlamına gelmektedir. Tarihte ataerkil düzene bir alternatif oluşturulamaması ve kadınları bağımlı kılan aile yapısının değişmemesi nedeniyle, cinsel devrimler tamamlanamamışlardır.

Kadınlar, yüzyıllardır ekonomik, sosyal, ruhsal ve biyolojik açıdan erkeklere bağımlı haldedir. Söz konusu bağımlı olma/özgür olmama hali önemlidir, çünkü Millett'in belirttiği gibi, insan eşitsizliğini ortaya çıkaran bütün mekanizmalar, erkeğin üstünlüğü ve kadının bağımlılığı esasından türemiş, cinsel politika bütün öteki toplumsal, politik ve ekonomik yapıların kökenini meydana getirmiştir. Millett bunu şöyle açıklamaktadır:

Demokratik bir düzende yaşayan ve topraklarını ortak mal olarak yorumlayan kan akrabalığından sonra, soyların ortadan kalkması pahasına ataerkil düzenin gelişimi, şu kurumların ortaya çıkmasına yol açmıştır: kölelik (kendisinden sonraki bütün sınıfsal düzenlere örnek olmuş ve kendisi de kadınlara sahip olma temeli üzerine kurularak insanlara sahip olması biçiminde gelişmiştir), şeflik, aristokrasi, ekonomik grupların zengin ve yoksul olarak sosyopolitik ayrışması. En son olarak da, özel mülkiyete verilen önemin artması ve savaşların bir katalizör rolü oynamasıyla, bütün toplumsal ve ekonomik eşitsizlikleri somutlaştıran ve sürdüren bir organ olan devlet meydana gelmiştir (2011: 198).

Bu da demek oluyor ki, kadının bağımlılığı ve erkeğin üstünlüğü, insan eşitsizliğini ortaya çıkaran tüm mekanizmalar için, yalnızca bir başlangıç anlamına gelmektedir ve bu nedenle bu çalışmada yer bulmaktadır. John Stuart Mill'in sözleri de bunu destekler niteliktedir: "Bir cinsin diğeri üzerinde üstünlük kurması, kendi içinde yanlış olmaktan öte, insanlığın gelişiminin önündeki en büyük engeldir" (Donovan, 2005: 57).

Aslında insanlığın gelişiminin önüne konan ilk engel, insanların doğayı kontrol altına alma ihtiyacı ile başlamaktadır. Hayvanların evcilleştirilmesi ile başlayan insanın doğa

üzerindeki tahakkümü, doğayı sömürerek insanlığın hizmetindeki bir araç haline dönüştürmesiyle son bulmuştur ve bugün doğayla ve doğal olan ile yeniden bir uzlaşım içerisine girmek imkânsız hale gelmiştir. Marx'ın dediği gibi, doğanın insanlaştırılması ve insanın doğallaştırılması gerekli şeylerdir ancak bunun birinden birinin diğerine indirgenerek yok edilmesi pahasına yapılmaması gerekmektedir. Fakat her şeyin ölçüsü insandır anlayışı, kendi içerisinde insan doğanın efendisidir anlayışını da taşımak durumunda kalmıştır. Bu da Aydınlanma felsefesinin amaçlarından biridir (Jay, 2005: 384-388).

Aydınlanmanın Doğa anlayışının temelindeki birbiri yerine geçebilir atomlar görüşü, modern toplumlardaki insanın bu görüşe koşut olarak gitgide atomlaşması sonucunda, totaliteryanizmin baskı altına alıcı eşitlik anlayışına varılmış bulunuyordu. Doğa'nın bir araçtan ibaret görülüp araçlar bir güdümlene ve biçimleme süreci içine kapatılmasına yol açan Aydınlanma düşüncesinin temelindeki değişim ilkesi, bu olgunun ardından, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin de yalnızca aynı araçsal güdümlene ve biçimleme süreci içinde algılanıp yaşanmasına yolaçmaya başlamıştı... Dünyanın nesneleştirilmesi, insan ilişkilerinde de aynı etkinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Jay, 2005: 377-378).

Jay'in belirttiği gibi, Aydınlanmanın "güçsüz cinsiyete" karşı sadizmi, daha sonraları başlayacak olan Yahudi kırımlarının habercisi sayılmaktadır, kadınlar da, Yahudiler de tıpkı Doğa gibi, üzerinde tahakküm kurulabilecek, haklı olarak egemenlik altına alınabilecek nesnelere olarak düşünölmeye başlanmıştır (2005: 384). Bu bağlamda, önceki başlıkta değinilen Hippi'lerin benimsediği doğa ve insan ile barış içinde yaşamak felsefesi daha anlaşılır ve mantıklı görünmektedir. Doğa'nın ve kadının nesneleştirilmesi, ataerkil aile yapısı ve mülkiyet ilişkileri, özgür olmanın ve özgür aşk'ın önünde duran büyük ve köklü engellerdir.

John Stuart Mill, kadınların mutlak özgürlüğe kavuşmasını, sadece "insanların bir bölümünün kurtulmasındaki mutluluğu, başkalarının iradesine bağımlı olmakla akılcı bir özgürlük arasındaki ayrımın getireceği kazanç" yönünden değil, bu özgürlüğün her iki cinse ve dolayısıyla insanlara sağlayacağı yararlar yönünden istemektedir. Böylece boyun eğme değil, eşitlik esası üzerinden yaşamak mümkün olabilecektir (Mill, 1966'dan aktaran Millett, 2011: 178). Nitekim Millett'in belirttiği gibi, Engels de kişinin hem bağımlı hem de eşit olamayacağını ileri sürmüştür (2011: 205).

Kadının bağımlı oluşu yanında, erkeğin doğuştan üstün olduğu algısı durmaktadır. Bugün, kadın erkek eşitliği varmış gibi görünmesine karşın, cinsel egemenlik hala kültürümüzün en yaygın ideolojisi olarak sürmekte ve temel güçlülük kavramını meydana getirmektedir (Millett, 2011: 47). Millett, cinselliği/cinsel ilişkiyi, kendi başına biyolojik ve fiziksel bir olgu gibi görünmesine karşın, insan yaşantısının ve insan ilişkilerinin geniş ortamında, kültürü meydana getiren davranış ve değerlerin yüklü olduğu bir mikrokozmosa benzetmektedir (2011: 44). Jean Genet'in romanlarını inceleyen Millett; Genet'in, kişiliği değiştirmeden, toplum düzeninde temel bir değişiklik yapmanın olanaksız olduğuna ve en büyük değişimin de bugüne dek var olmuş cinsel kişilikte yapılması gerektiğine dair çözümlemesinin altını çizmiştir (2011: 42). Buna göre, Genet, bütün sorunlarımızın temelinde cinselliğin yattığını ısrarla belirtmektedir ve baskı sistemlerimizin bu en korkuncunu alt etmedikçe, cinsel politikanın ve bu politikanın üstünlük ve zorbalık düşkünlüğünün can damarına el atmadıkça, kurtuluş yolundaki tüm çabalarımızın bizi döndürüp dolaştırıp aynı ilkel çıkış noktasına getireceğini anlatmaktadır (2011: 43).

Cinsel politika, ruhsal yapı, toplumsal yer ve durum açısından her iki cinsin temel ataerkil tutuma göre "toplumsallaştırılması" yoluyla gönüllü destek kazanmaktadır. Toplum içerisinde, erkeğin üstün olduğuna dair önyargı, erkek ve kadın diye tanımlanan cinsel sınıflandırma ve keskin biçimde belirlenmiş cinsel roller, devletin ideolojik aygıtları yardımıyla nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu anlamda, erkeklere saldırganlık, güç, zekâ ve etkenlik; kadınlara ise edilgenlik, bilgisizlik, güçsüzlük ve "iffet" gibi nitelikler yüklenmektedir (Millett, 2011: 49). Juliet Mitchell'in belirttiği gibi, ataerkil yasa, her insanla ve onun aracılığıyla bilinçaltında tekrarlanır; ideolojinin yeniden üretimi, bu yasanın her birey tarafından edinilmesiyle pekişir (Donovan, 2005: 205).

Toplumun hem aynası, hem de bağlantı noktası olan aile, ataerkil düzenin de temel kurumudur. Ailenin, ataerkil düzene katkısı, çocukların, genellikle büyükleri örnek alarak, cinsel rol, ruhsal yapı ve toplum içindeki yer konusundaki tutumlarda ataerkil ideolojisi benimsemeleridir (Millett, 2011: 63). Bu anlamda aileyi, devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak saymak yanlış olmayacaktır. Ailenin, tabakalaşma sisteminin,

kendi varlığını sürdüren toplumsal mekanizmanın temel taşı olması, mülkiyet ilişkilerini ve geleneksel çıkarları belirleyen bir yapısı olması nedeniyle, ataerkillik üzerinde hiçbir etki yapmadan, herhangi bir köktenci toplumsal değişim gerçekleştirilemez (Millett, 2011: 65).

Modern karı-koca ailesi, açık ya da gizli, kadının evrensel köleliği üzerine kurulmuştur. Günümüzde aile içinde erkek burjuvadır, kadın proletarya rolünü oynar (Engels, 2008: 185). Sonuç olarak, pek çok yönden erkeğe bağımlı kalan kadının, kendisine biçilen yetenekler doğrultusunda, (iffet, zarafet, edilgenlik gibi) öğrenebileceği ve kendini geliştirebileceği yegâne konu, erkekleri cezbetmek ve onlara bakıcılık yapmaktır. Bu konuda Charlotte Perkins Gilman, kadınların yaşamak için fahişelik düzeyine indirildiklerini ifade etmektedir: kadın, ekonomik kazancını cinsel cazibesi aracılığıyla elde etmektedir. Dolayısıyla evlilik de bir tarz fahişeliktir, çünkü her iki durumda da kadın ekmeğini erkekten, onunla olan cinsel ilişki aracılığıyla alır (Donovan, 2005: 94). Bu konuda hemfikir olan Engels de, platonik ve romantik aşk'ın evrimi olarak tanımladığı "bireysel cinsel aşk" temeline dayanan geçici beraberlikleri savunur. Evliliğin, temelde ekonomik karakteri olan zorunlu bir anlaşma durumundan kurtulmadıkça fahişeliğin bir başka türü olmaktan da kurtulamayacağını ileri sürmüştür (Millett, 2011: 204).

1870'de kendi gazetesi olan ve romantik geleneğe bağlı feministlerden Victoria Woodhull'a göre evlilik kölelik gibi, modası geçmiş bir kurumdur ve bu monarşi sona erdirilmelidir. Yazarın temel kaygısı, kadınların bütün sınırlamalardan, özellikle de kimi ve ne zaman seveceklerine dair baskılardan kurtulması ile ilgilidir. Bu serbest aşk talebi, evliliğin ortadan kalkması anlamına gelir (Donovan, 2005: 104).

Engels, her iki taraf da ekonomik, sosyal, ruhsal vs. her alanda tamamen özgür olmadıkça, evliliğin de özgür bir anlaşma niteliği taşıyamayacağını dile getirir (Millett, 2011: 205). Bu durumda, her birey özgür olsaydı, cinsellik, evlilik ve aşk bugün oldukları yerde olmayabilirdi.



Kadının öncelikle ekonomik alanda, sonra sosyal alanda ve ruhsal yapısında ve biyolojik kararlarında özgür ve bağımsız olması, baskı altında kalmaması, yalnızca kadınların özgürleşmesi anlamına gelmemektedir. Bu tüm bireylerin özgürlüğü ve bağımsızlığı adına atılması gereken bir adımdır. Lenin'in de belirttiği gibi, kadınları, toplumsal hizmete, milise, siyasal alana sokmadan, onları köreltici ev ve mutfak ortamından çekip çıkarmadan, gerçek özgürlük güvence altına alınamaz, sosyalizm tamamen bir yana, demokrasi bile kurulamaz (Lenin, 2008: 150).

Tüm bu amaçlar doğrultusunda tarihte gerçekleşen feminist hareketlerin, 1848- 1920 yılları arasında kalan dilimi, “birinci dalga feminizm” olarak adlandırılmaktadır. Bu zaman dilimi boyunca, feministler, kadınların oy hakkı, eğitim ve mülkiyet hakları için mücadele etmişlerdir. 1960- 1970’lerde kadınların, üzerlerinde kurulan baskıyı fark etmeleri ile sivil haklarını elde etmek adına girdikleri mücadele süreci ise, “ikinci dalga feminizm” olarak adlandırılmaktadır ve henüz resmi bir bitiş tarihi yoktur. Dalga metaforu, feminist hareketlerin devamlılığına yöneliktir. Böylece feminist hareketler keskin çizgiler ve farklılıklar ile ayrılmamakta; aradaki boşluklar, ölü dalgalar ile bazen durulan, bazen yükselen bir sürekliliği temsil etmektedir (Gilley, 2005: 188).

Feminist hareketlerin 1960/70 ve 80’ler olarak kabul edebilecek olan “ikinci dalga”sında gündem, oy ve eğitim hakkının ötesine taşınmıştır. Bu süreçte doğum kontrol yöntemleri konusundaki bilimsel gelişmelerin de sayesinde daha çok cinsellik ve doğurganlığın ayrışması, bilinç yükseltme toplantıları ve “kızkardeşlik” (*sisterhood*) denilen kadın dayanışması ve “özel alan politiktir” tartışması gündemdedir.

“Radikal feminizm” olarak da ifade edilen ikinci dalga, kadınların baskılanışını, baskının en temel ve evrensel formu olarak görmekte ve bunu anlamayı ve sonlandırmayı hedeflemektedir; burada da anahtar sözcük ataerkilliktir (Bryson, 2003: 163). Söz konusu baskılanışa karşı kadınların, ırk veya sınıf ayrımı gözetmeksizin, birbirlerini yargılamadan biraraya gelmelerini gerektirmekteydi. Bu durum, şu anda da süren ve hemen her feminist grubun kabul ettiği “bilinç yükseltme” pratiklerini beraberinde getirmiştir. Bilinç yükseltme, temelde belli bir sayıda kadından oluşan küçük grupların, kendilerinden, alışkanlıklarından, utançlarından ve deneyimlerinden

bahsederek, hem birbirlerini ve kendilerini tanımaya, hem de toplumsal cinsiyet rollerinin tek tek kişiler üzerindeki etkisini sorgulamaya, bu şekilde de birbirlerini yargılamadan “kız kardeş” olmaya yarıyordu. Kızkardeşlik ve bilinç yükseltme toplantıları, kadınların örgütlenmesine ve aktif olarak siyaset üretmesine önayak olmuş, bu sayede pek çok feminist yayın ve kampanyalar üretilmiştir (Neves, 2006).

Öte yandan, “radikal feminizm”, erkek egemenliğinin ve baskılanışın, yalnızca kamusal alanda değil, aile ve cinsellik gibi, özel alanda da sürdüğünü vurgulamaktadır. Bu da, “ikinci dalga”nın “özel alan politiktir” iddiasını ortaya çıkarmıştır. Gülnur Acar Savran, özel alanın politikleştirilmesinden şöyle bahseder:

Özel alanın içinde yaşanan deneyimler, cinsiyetçi bakıştan farklı bir bakışla, feminizmin eleştirel çerçevesi içinde yeniden kavramlaştırıldıklarında bütüncül bir toplumsal egemenlik sistemi içine oturtulmuş olurlar. Sevgi, aşk, cinsellik, annelik, ev işi vb. toplumsal bir sistemin parçası olarak kavrandığında, özel alanda bürünmüş oldukları doğallık peçesinden sıyrılır, gizemsizleşir. Erkeklerin öznel, fevri gibi görünen davranışları sistematik bir erkek şiddeti, kadınların sevdiklerine yönelik vericilikleri olarak adlandırılmış olan davranışları “görünmeyen” ya da “karşılıksız” emek olarak yeniden adlandırdığında, artık özel alanın kapalı kapılarının aralanıp içeride olan bitenin –kamusal- tartışma konusu haline getirilmesine başlanmıştır (2009: 146).

“İkinci dalga” feministler, tek ortak noktası kadın olmak olanların verdiği bir mücadele üzerinde durmaktadırlar. Buna göre, ırk, sınıf, etnik ve cinsellik farklılıkları gözetmeksizin kadınların aynı baskıya maruz kaldığı görüşü savunulmaktadır. Örneğin her kadının tacize uğrama tehlikesi ile karşı karşıya olması gibi. “İkinci dalga”nın söylediği diğer bir şey de, toplumsal cinsiyet rollerinin bütünüyle yıkılması gerektiğiydi. Bu yüzden mücadele “feminen” söylemlere tamamen kapalıydı, ne kadınlıkla ne de erkeklikle ilgili durumların yüceltilmesini istiyordu (Neves, 2006).

Diğer taraftan, feminizmin 1990’larda gündeme gelen “üçüncü dalga”sı ise, tamamen farklılıkların dile getirilmesine işaret etmektedir. Böylelikle kadınlar arasındaki özellikle ırk, sınıf, etnik ve cinsel farklılıklara dikkat sarf edilmeye başlanmıştır. Örneğin, lezbiyen kadınlarla heteroseksüel kadınlar, tamamen başka ezme/ezilme ilişkileri yaşamaktaydı. Öncelikle bu farklılıkları görmek ve ortak noktalar üzerinden

siyaset yapmak gerektiğini vurgulayan “üçüncü dalga”, biyolojik sebepler de, kapitalist veya patriarkal ilişkilerle de oluşsa, bu kimliklerin kabulünün gerektiğine dikkat çekmektedir (Neves, 2006).

Bu çerçevede Türkiye’de 90’lı yılların sonuna denk gelen “üçüncü dalga” kadın hareketi Kürt kadınlar örgütlenmesi ile başlamıştır ve devam etmektedir. Bu dönemde, Çeşitli eşcinsel hakları örgütlerinde mücadele veren kadınların yanı sıra ilk defa Müslüman kadınlar da feminist hareketle ilişkiye geçip kendi kimlikleri üzerinden siyaset yapmaya, kendi hakları adına mücadele etmeye başlamışlardır (Neves, 2006). Üniversitelerde türban yasağına karşı yapılan protestolar buna örnek gösterilebilir. Kısaca, 1990 sonrası kadın hareketi daha geniş kapsamlı olup yayın ve kadın araştırmaları alanında dinamizmini sürdürürken farklı konularda kadın bilincini ve kadın kimliğini günümüze getirmiştir (Ergin, 2005)<sup>6</sup>.

“Üçüncü dalga”nın temel ilkesi, çelişkilerin/farklılıkların barındırdığı güç ve olasılıkların yüceltilmesidir (Gilley, 2005: 189). Çünkü artık tek bir feminist perspektiften söz edilemezdir. Siyah kadınlar, transseksüeller, lezbiyenler, punk, hip-hop gibi alt kültürü benimseyen kadınlar, İslami veya Yahudi feministler gibi artık kadınların kimliğini oluşturan çok fazla öge mevcuttur ve “kadın” olmak bu kimliklerin yalnızca tek bir parçasıdır. Tüm bu farklılıklar da artık ikinci dalgadaki (beyaz kadınları temsil eden) kız kardeşlik birlikteliğini/ortaklığını imkânsızlaştırmaktadır (Gilley, 2005: 193).

Feminizmin “üçüncü dalga”sıyla beraber gelen önemli bir kavram da “postfeminizm”dir. Gündelik dilde kullanılan haliyle postfeminizmin ifade ettiği anlam, 1980’lerin ürünü ve medyanın kavramı kendisine mal etmesinin bir sonucu olarak görülmektedir. Popüler basın, özellikle de reklamcılar ve kadın dergileri feminizmi yeniden tanımlamakta önemli bir rol oynamış ve kaçınılmaz olarak feminizm üzerine yapılan tartışmalara kendi bakış açılarını eklemişlerdir (Schroeder, 2007: 49). Süheyla Kırca Schroeder, “*Popüler Feminizm*” başlıklı çalışmasında, postfeminizmin,

<sup>6</sup> Sırma Oya Tekvar’a ait <http://sot.blogcu.com/80-ler-sonrasi-turkiye-de-kadin-hareketinin-gelisimi/7769213> adresinden 22.09.2012 tarihinde erişilmiştir.

1980’lerde Batı’da, kendilerinden bir önceki neslin kazandığı zaferleri kabul ederek, iş yerinde ve evde adil muamele görme hakkını doğal verili bir hak olarak gören fakat feminizm etiketini kullanmaktan kaçınan yeni bir kadın neslini tanımlamak için doğduğunu belirtir ve ekler:

“Postfeminist kadın” işinde yüksek ücret alan, güzel görünen, erkekleri ve seksi seven ve feminizmi modası geçmiş ve her şeyin ötesinde artık ihtiyaç duymadığı bir şey olarak gören biri olarak sunulur. Popüler basında temsil edilme biçimiyle yani kısa etekler, yüksek topuklar, kırmızı dudaklardan oluşan bu yeni imaj, klişeleşen “çirkin” feminist imgesini değiştirdi; dolayısıyla bu, piyasanın taleplerine göre biçimlendirilen bir feminizmdir. Tüm bu özelliklere sahip olan yeni kadınsı imgeler aracılığıyla feminizm, metalar için ticari değeri olan bir görüğe (sign) olarak kullanılır hale geldi (2007: 49).

“Üçüncü dalga”nın en önemli özelliği, hem üreticileri hem de eleştirel tüketicileri olarak popüler kültür ile iç içeliğidir (Gilley, 2005: 191). Popüler kültür, -bir direniş alanı olduğu da göz önünde bulundurulduğunda- politik mücadele için de çarpıcı bir konumdadır. Popüler kültür formları, egemen kadın ve erkek kategorilerini ve cinsel farklılıkları yaratma ve onları devam ettirme sürecine katkıda buldukları için feminist çalışmalar açısından önem taşır (Schroeder, 2007: 17). Feminist araştırmaların gündeme getirdiği temel meselelerden biri de, görsel ve yazılı popüler kültür formlarının kadın ve kadınsılık kategorilerini yeniden tanımlamalarıdır. Bu tanımlar kadınlara atfedilen öznellikler, cinsel farklılıklar ve hazzın oluşturulma şekilleri üzerine yoğunlaşır (Schroeder, 2007: 22).

## **2. BÖLÜM:**

### **AŞK ANLATILARINA GENEL BAKIŞ**

#### **2.1. EDEBİ ANLATILARDA AŞK**

Nebi Özdemir'e göre (2012: 9) medya, küreselleşmenin temel dinamiği olarak kabul edilmektedir. Küreselleşmenin etkileri ise özellikle kültürel alan esas alınarak incelenmektedir. Medya ve küreselleşme olgularının etkisiyle kültürün üretim-aktarım-tüketim sistemlerinin, ürünlerinin, etkinliklerinin ve biçimlerinin dönüştürüldüğü, kitleselleştirildiği sıkça ifade edilmektedir. Kitle kültürü, gündelik yaşamı, anlamları, imgeleri, söylemleri, ilişkileri, iletişimi, doğal olarak da edebiyat ve tüm sanat alanlarını biçimlendirmeye, değiştirmeye, dahası yeniden üretmeye başlamıştır (Özdemir, 2012: 9). Bu nedenle, yeni kültür ortamı, medyalar sistemi olmadan düşünülemediği gibi, edebiyat sistemi olmadan da düşünülemez (Aytaç, 2005: 16).

Öte yandan, aşk anlatıları arayış, yasak olanın imkânsızlığının gölgesinde kavuşamama ve nihai birleşme, tek vücut olma ekseninde sanata ve edebiyata temel bir hikâye unsuru olagelmıştır. Popüler medyada işlenen aşk temaları, edebi klasiklerden bolca yararlanır, ilham alır.

Edebi anlatıların, bir dönemin ve toplumun kültürel öğelerini yansıtan temel unsurlardan biri olması ve günümüz medyasının aşk anlatılarında aşık edebiyatından beslenmesi sebebiyle edebi anlatıların, bu çalışmada yer almasının verimli olacağı düşünülmüştür.

### 2.1.1. Yüce Aşk: Tasavvufi/ İlahi Aşk

Aşk, tasavvuf düşüncesinin en temel kavramlarından birini oluşturmaktadır. Tasavvufta aşk, “varlığın aslı ve yaratılış sebebi”, “sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi; aşğın yok, yalnızca maşukun var olması, her şeyin ondan ibaret olması hali” olarak tanımlanmaktadır (Kurt, 2004: 259). Annemarie Schimmel’in (aktaran Kurt, 2004: 259) “tasavvufi aşk şehidi” olarak tanımladığı tasavvuf aşığı Hallac-ı Mansur’un benimsediği Tanrı’nın birliği düşüncesinde aşk, evrenin yaratılış nedeni olarak açıklanmakta, “Bir olan” a ulaşmanın tek koşulu aşk olarak görülmektedir.

Öte yandan, Mevlana Celaleddin Rumi, tasavvufi aşk konusunda oldukça güçlü duygu ve deyişlere sahiptir. Mevlana’ya göre, Tanrı’nın kâinatı ve insanı yaratmasının sebebi sevgisidir. Buna göre, kâinattaki bütün hareketler bu ilahi sevgi neticesinde ortaya çıkmakta, dünyanın atardamarlarında aşk ve sevgi dolaşmaktadır. Dünyayı kabuk olarak kabul edersek, ona göre bu kabuğun özü aşk’tır. İnsan kabuğa değil, öze inmeli, dünyayı terk edip aşk etrafında dönmelidir. Mevlana’ya göre sevgi dünyanın merkezindedir, canlı cansız her şey sevgi ve aşk’ın etkisiyle hareket eder. Sevgi hayatın hem temeli, hem de hedefidir (Derin, 2004: 291-292).

Orhan Pamuk, Kara Kitap (1994: 250-251)’ta Mevlana’nın ta kendisinin de, sevdiği Şems-i Tebrizi’nin peşinden Şam’a giderek sokak sokak köşe köşe onu aradığı ve bir süre sonra artık bulmanın değil, hedefe doğru yürümenin, kayıp sevgilinin değil, bahanesi olduğu aşk’ın öne çıktığını belirtmektedir. Buna göre Mevlana sevdiğini arayışı sonrasında şöyle demiştir: “Mademki ben o’yum, Niye artık arıyorum ki öyleyse?” Pamuk’un anlatısına göre, Mevlana tam da söylediklerini destekleyen deneyimler yaşamıştır. Hayatın amacını sevgiliye değil, sevgiye, sevme hali ve sürecine ithaf etmesi, sevgilinin kişiyi sevmeye, aşka yönlendirdiği için değerli olması hali, aşkı metalaşmaktan çok uzağa taşımaktadır.

Sevgi taşımayan bir gönlü başsız bir vücuda, kanatsız bir kuşa benzeten Mevlana, sevgiyi bütün dinlerin ortak yanı olarak görmekte ve manevi güzellikleri öğreten dinlerin özü olması gerektiğini düşünmektedir. Bunun sebebi, dünyadaki sevgililerin

çoğunun kendileri için değil, ikincil sebepler için sevilmesiyle ilgilidir. Örneğin, insan parayı sırf para olduğu için değil, ihtiyaçlarını karşılamak için sevmektedir. Oysa Tanrı bizzat kendisi için sevilir. Manevi güzellik sonsuzken, maddi güzellikler ve menfaatler, seven üzerinde geçici bir etki yaratmaktadır (Derin, 2004: 296):

İnsan zayıf yaratılışı sebebiyle daha çok kendisine faydası dokunan ve zevk veren şeyleri sever, bunun aksine kendisine acı ve rahatsızlık veren şeylerden hoşlanmaz. Bu sebeple insanoğlunun sevgilerinde menfaat büyük bir yer tutar ve insan sevgi objelerini seçerken çok bencil davranır. Sevgilinin asli değerinden çok, kendi menfaatine bakar (Derin, 2004: 294).

Mevlana'ya göre aşk, bilgiden ve mantıktan önce gelmektedir. Ona göre aşk, ancak başka bir âşıktan öğrenilir. Ancak âşıklar aşkı başkalarına öğretebilir Aşk'ın insan üzerinde bir mükemmelleştirme etkisi olduğunu belirten Mevlana, aşk sayesinde daha iyi ve güzel bir kalbe, amaca ve karaktere sahip olunabileceğini vurgulamaktadır. (Derin, 2004: 301-302).

Mevlana aşkı, hakiki ve mecazi (beşeri) olmak üzere ikiye ayırır. Hakiki, Tanrı'ya duyulan, ilahi aşk'tır. Beşeri aşk ise, Allah dışında her şeye beslenen sevgidir. Kâinattaki her şey O'nun gölgesi olduğu için onlara karşı duyulan sevgi ve aşk gerçek değil ancak mecaz olabilir; zira onların gerçek varlığı yoktur. Bu sebeple beşeri şeyleri sevmek sanki gölgeyi sevmek gibidir. Mevlana'ya göre güzellikler, güzelliklerini Tanrı'dan ödünç almaktadırlar (Derin, 2004: 298).

Öte yandan, beşeri aşkı da küçümsememek gerekmektedir, çünkü beşeri ve ilahi aşk arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Beşeri sevgi insanı ilahi sevgiye ulaştırdığı gibi ilahi sevgiye ulaşan kimse de beşeri sever. Dolayısıyla beşeri de olsa aşk sonunda insanı Tanrı'ya götürebilmektedir (Derin, 2004: 298-301). Mevlana buna örnek olarak *Yusuf ile Züleyha* hikâyesini göstermektedir. Bu hikâyede Yusuf'a delicesine âşık olan Züleyha, bu beşeri aşk'ını ilahi aşka çevirmeyi başarmış, Yusuf'a olan ilgisini azaltmıştır. Benzer şekilde *Leyla ile Mecnun* hikâyesinde, Mecnun'a Leyla'nın o kadar da güzel olmadığı, şehirde çok daha güzel kadınlar olduğu söylendiğinde Mecnun'un verdiği yanıt ilahi aşka ulaştığını göstermektedir: "Maddi bedenlerimiz, suretlerimiz,

görünür şekillerimiz birer testi gibidir. Güzellik de ilahi bir şaraptır. Cenab-ı Hak bana Leyla'nın görünen suretinden şarap sunmaktadır” (Derin, 2004: 299-300).

Son olarak, *Hüsrev ü Şirin* ya da *Ferhat ile Şirin* olarak bilinen aşk hikâyesi hem beşeri hem de ilahi aşkı konu edinmesi ve iki taraflı da okunabilmesi açısından önemli bir örnektir. Hikâye bir hükümdarın oğlu olan Hüsrev ve Ermeni prensesi Şirin'in âşık olmalarıyla başlar. Hüsrev taht meseleleriyle uğraşırken Şirin de Ermen'de tahta geçer ve bu sırada bir mühendis olan Ferhat, karşılıksız biçimde Şirin'e âşık olur. Bu üç karakter arasında gelişen hikâye, Hüsrev ve Şirin'in kavuşması ve Ferhat'ın ölümü seçmesi ile son bulur. Bu hikâyede Hüsrev'in Şirin'e olan aşkı beşeri/maddi aşkı, Ferhat'ın ki ise manevi/ilahi aşkı simgelemektedir. Ferhat'ın sevdanın coşkunluğuyla şehri terk edip çölün yolunu tutması, sarhoş ve hayran bir şekilde soğuk, sıcak demeden dolaşması gibi davranışlarının temelinde, tasavvuf öğretisi yatmaktadır. Aç kalıp dünya nimetlerinden el etek çekmek ve alışılan güzel şeylerden kendini yoksun bırakmak bir taraftan acı çekmekten bilinçli zevk almak olarak yorumlansa da, tüm bunlar aynı zamanda sufilik yolunda yapılması gerekenlerdir. Bu yükümlülükler insanı Tanrı'ya ulaştıracak yolun aşamalarını oluşturmaktadır. Ferhat, yaşarken Şirin'e kavuşamayacağını bildiğinden, bir an önce bedeninden kurtulmayı amaçlamaktadır. Bu noktada aşk'ın Tanrı'nın özü ve yaratılışın sırrı olduğu anlaşılmaktadır. Ferhat'a göre aşk, göğün en yüksek tabakasından bile daha yüce bir konuma sahiptir ve âşık olmanın ilk şartı bu uğurda can vermektir (Çulhaoğlu, 2004: 180). Dağları delen, çile ve acı çeken Ferhat, bu süreçte kendi varlığını yok eder. Ferhat açısından Şirin, cinsel olarak arzulanmayan, uğruna ölünebilecek olan ve Ferhat'ı Tanrı'ya kavuşturacak bir aracı konumundadır (Çulhaoğlu, 2004: 181). Bu anlamda Tanrı'yı sembolize eden Şirin, tıpkı Tanrı gibi ulaşılamaz ve imgeseldir. Ferhat, Şirin'i de tıpkı Tanrı'yı sevdiği gibi karşılıksız bir aşk'la sevmektedir. Onun Şirin'i sevdiğini ifade ederken söylemek istediği şudur: “Ben Tanrı'yı Şirin suretinde seviyorum.” Ferhat'ın son olarak kendini dağdan aşağı atması da, ölümün aşığı maşuka götüren en önemli araç olarak görülmesine bağlanmaktadır (Çulhaoğlu, 2004: 182).



Klasikleşmiş edebiyat eserlerindeki yüce aşk temasının, tanrısal aşk ile paralellikler taşıyan fakat daha seküler formlarda, aşk'ın dünyevi içerimler ile örülü anlatılarına da bir sonraki başlıkta yer verilmektedir.

### 2.1.2. Romantik Aşk

“Allah seni üstün kılsın! Aşk şakayla başlar, ciddi durumlarla biter. Aşk'ın çeşitli şekilleri tanımı yapılamayacak kadar inceliklerle doludur. Onlar ancak âşık olunca anlaşılabilir. Aşk ne din tarafından inkâr edilebilir, ne de yasaklanabilir. Çünkü yürekler Allah'ın elindedir” (İbn Hazm, 2012: 37-38).

İbn Hazm'a göre aşk, ruhların çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş parçalarının birleştirilmesidir. Buna göre, birbiriyle benzeşen ve uyuşan ruhlar mutlaka birbirlerini bulacaktır. Ayrıca aşkı ruhi bir gönül hoşluğu ve canların birbirinde kaynaşıp erimesi olarak tanımlamaktadır. İbn Hazm aynı zamanda aşk'ın pek çok türde olduğunu belirtmektedir, akrabalıktan, ortak bir düşünceyi paylaşmaktan doğan sevgi, dostluk veya cinsel arzudan kaynaklanan sevgi gibi; fakat Allah sevgisinin hepsinden üstün olduğunu söylemektedir (2012: 39-41). Yanı sıra, dünyada âşık iki insandan daha büyük mutluluk olamayacağını düşünen İbn Hazm, cinsel ilişkiyi de aşk'ın vazgeçilmez bir parçası olarak yüceltmış, cinsel ilişkinin “devreyi tamamlayan ve aşk akımının serbestçe ruhun içine akmasını sağlayan şey” olduğunu söylemiştir (Zeldin, 2010: 87).

İbn Hazm'ın aşk görüşü, hazzın tadına ızdırıp çekmeden varmak isteyen ve mutlu sona giden en kestirme yolun arayışındaki yüzeysel ve kolay ilişkileri cazip bulmayanlar için bir alternatif önermektedir. Ayrıca, aşk'ın bir sakinleştirici veya kişisel bir avuntu olmaktan çok daha öteye gidebileceğine ve bu nedenle hayattaki en önemli şey olduğuna inanmaktaydı (Zeldin, 2010: 87). Aşk'ı hayatın merkezi deneyimi haline getirmek isteyen İbn Hazm, insanların aşk sözcüklerini olmadıkları bir şey gibi görünmeye çalışmak için bir maske gibi kullandıklarını belirtir. Fakat bunun aksi de mümkündür. Aşk, insanlara gerçekte ne olduklarını gösteren bir dizi ayna yerine geçebilir, hatta özgüven duygusuyla ödüllendirildiği takdirde aşk, kamusal bir güce dönüşebilir (Zeldin, 2010: 88-89).

Öte yandan, Muhammet Nur Doğan (2004: 36) aşkı güçlü ve zayıf yanları, felsefi endişeleri, ahlaki kaygıları ve dini hassasiyetleri ile insanları ve toplumu mistik ve metafizik arayışlar zemininde buluşturan, kaynaştıran, olgunlaştıran bir kesişme noktası, bir varoluş biçimi olarak görmektedir. Edebi anlatılarda romantik aşk hikâyelerinin günümüze kadar taşındığı, korunduğu, güncellendiği ve yeniden üretildiği göz önünde bulundurulduğunda, bu anlatıların toplumu ve bireyleri gerçekten de ortak bir zeminde buluşturduğu, kesiştirdiği düşünülmektedir.

Söz konusu romantik aşk anlatılarında aşk'ın imkânsızlığı, kavuşmanın önünde duran engeller, aşığa duyulan özlem duygusu ve aşk acısı, tarihten günümüze şiirlerin, şarkıların, romanların ana damarını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda aşkı değerli, gerçek kılan öğeler olarak tanımlanır. Âşık Veysel'in "kavuşursan meşk, kavuşamazsan aşk olur" sözü de bunu anlatmaktadır. Aşk'ın önündeki engellere ve kavuşamama faktörüne pek çok romantik aşk anlatısında rastlanmaktadır.

Örneğin, *Kerem ile Aslı*, dini ve sosyal çatışmayı işleyen klasikleşmiş bir aşk hikâyesidir. Bu hikâyeye göre, Kerem ve Aslı birbirlerine âşık olurlar fakat Aslı'nın babası din farklılığı sebebiyle kızını Kerem'den kaçırmaktadır. Kerem ise bunun üzerine Aslı'yı bulmak için diyar diyar dolaşır ve bu sırada pek çok macera yaşar. Yolculuğu boyunca herkesten yardım gören Kerem, Aslı'nın başka bir Ermeni genciyle evlenmesinden bir gün önce Aslı'yı bulur ve şehrin idarecileri ve halkın yardımıyla Aslı'nın babası, Kerem ile Aslı'nın evlenmesine razı olur. Ancak, Aslı'ya gerdek gecesi giymesi için sihirli bir elbise diktirir. Gerdek gecesi Kerem bu sihirli elbisenin düğmelerini çözemez ve bir "ah" çekmesiyle yanmaya başlar, Aslı da Kerem'in küllerinden tutuşur ve iki genç yanarak can verirler. Kerem ve Aslı'nın ölümüne sebep olanlar ise cezalandırılırlar (Duymaz, 2004: 138-139).

Hikâyede Kerem, aşkı bir kader olarak görmüş ve bu uğurda gurbet gurbet gezmiş, canını dahi esirgememiştir. Dinini değil, aşk'ını ön planda tutmuş ancak, dini ön planda tutan bir ailenin kızına gönül vermiştir. Bu nedenle hem çağıyla, hem kendisinin hem de sevgilisinin ailesiyle, diniyle ve toplumla çatışmaya düşmüştür (Duymaz, 2004: 155).

Ali Duymaz (2004) halk hikâyelerinin genellikle sevgililerin kavuşmasıyla bitmelerine karşın, Kerem ile Aslı'nın kavuşmadan, trajik bir biçimde yanarak ölmelerini değerlendirirken bu hikâye özelinde din farkının aşk'ın önünde engel olmasının işlendiğine, olayların geçtiği çağ ve toplumun siyasal ve kültürel atmosferinin söz konusu imkânsız aşka neden olan koşulları yarattığına dikkat çeker. Her dönemde ve toplumda aşka üstün gelen değerler olmuş ve bu durum edebi eserlere de yansımıştır. Nitekim Batı edebiyatında da Shakespeare'in *Romeo ve Juliet* adlı tiyatro eserinde de bu durumu görmekteyiz.

William Shakespeare'in *Romeo ve Juliet* eserinde aşk duygusunun yaratıcı gücünün yanı sıra yok edici gücünün de olduğu gerçeğine dikkat çekilmiş, sevginin trajik potansiyeli çarpıcı bir şekilde ortaya konmuştur. Oyunun kahramanları Romeo Montague ve Juliet Capulet, aralarında acımasızca kan davası süren Veronalı iki saygın ailenin çocukları olarak dünyaya gelmişlerdir. Ailelerinin geçmişten miras kalan ve şiddetle sürmekte olan düşmanlıkları Romeo ve Juliet'i gençliklerinin en ateşli döneminde hissettikleri doğal arzularına gem vurmaya zorlar. Ancak âşıklar ailelerinin otoritesine meydan okuyarak tüm toplumsal ve dinsel değerleri bir kenara iterek aşk'larını tamamen içgüdüsel olarak yaşamaya çalışmaktadırlar. Aşk'larını toplumsal çevreyi kin ve nefret duygularının sardığı bozuk bir düzen içinde yaşamak zorunda bırakılan Romeo ve Juliet, ailelerin kin dolu düşmanlıklarının sardığı bir ortamda aşk'larını var etmeye çalışmaktansa ölümü buna tercih ederler (Çavuş, 2004: 177).

Romeo ve Juliet, mevcut ataerkil toplumsal sistemin kurallarını yıkarak, ait oldukları ailelerin ve çevrenin gerçeklerini reddederler. Romeo, ailesinin tek erkek çocuğu olması nedeniyle bu açıdan daha şanssız görünmektedir. Çünkü ailesinin saygınlığını ve şerefini korumak sorumluluğu kendisine yüklenmiştir. Ancak Romeo, ailesine ve erkekliğine dil uzatılmasına tepki göstermeyecek kadar çok âşıktır (Çavuş, 2004: 177-178). Arkadaşı Mercutio, Romeo'nun onurunu korumak için düşman aileden Tybalt ile çatışır ve ölür. Romeo ise, erkeklik onurunun gerektirdiği gibi hareket etmediği için bu ölümden Juliet'e olan sevgisini suçlar. Bu yüzden Juliet'in sevgilisi kimliğinden çıkarak Montague ailesinin oğlu kimliğine bürünür ve Tybalt'ı öldürür. O dönemde kavga,

erkekler için onur meselesi ve varlıklarını gösterme yoludur. Bu sebeple, Romeo'nun aşk'ını onura tercih etmesi toplumda anlaşılması güç bir durumdur. Ancak Romeo toplumdaki geleneksel görüşün aksine, kendisini tamamen sevgilisinin kollarına bırakır ve sevgisinin götürdüğü yere gider (Çavuş, 2004: 178).

Juliet açısından da durum kolay değildir. Juliet'in yaşadığı Rönesans döneminde kadının rolü yalnızca çocuk doğurmak ve kocasına itaat etmek ile sınırlıyken, Juliet'in bu ataerkil toplumda aşkı için savaşması oldukça zordur. Fakat Juliet, babasının kendisi için uygun gördüğü kişiyle değil, âşık olduğuyla evlenmek adına her türlü engelle savaşmaya hazırdır. Bu da erkek ve kadın rollerinin kesin yargılarla belirlenmediği kendi kurdukları dünyalarında Romeo ve Juliet'in aşk'ları için eşit düzeyde mücadele verdiklerinin bir göstergesidir. Juliet, basmakalıp kadın imajının dışına çıkarak kendi aşk hikâyesinde cesur, kimsenin etkisi altında kalmadan kendi kararları doğrultusunda hareket eden ve hatta olaylara yön veren güçlü bir kadın imajı çizmektedir (Çavuş, 2004: 178).

*Romeo ve Juliet*, âşıkların intiharıyla son bulur. Düşmanlığın oluşumunda hiçbir rolü bulunmayan âşıklar, ailelerinin suçunu ölümleriyle ağır bir şekilde öderler. Ancak sevgililer, aşk'ları için intihar ederek sevgilerinin saygınlığını ve derinliğini korumuşlardır. Kin ve nefret ortamında yaşamaya devam etmiş olsalardı, içinde buldukları toplumun düzeni saf ve temiz aşk'larını kirletebilirdi. Bu bozuk düzen içinde yaşamaya devam ederek aşk'larına ihanet etmek yerine intiharı seçen âşıklar büyük bir zafer kazanmışlardır (Çavuş, 2004: 179).

Romantik aşk, Shakspeare'in anlatılarında derinden hissedilmektedir. Pek çok hikâyede olduğu gibi burada da aşk, mantığın ve onurun önüne geçmekte, yaşamı nitelemekte ve uğruna ölünebilen kutsal bir anlatı olarak işlenmektedir. Rümeyya Çavuş (2004: 188), Shakespeare'in oyunlarını şöyle yorumlamaktadır:

Aşk'ın yaratıcı gücünün, ancak dizginlendiği zaman ortaya çıkacağını, aşk'ın yaratıcı gücüyle toplumsal normların iktidar gücünün ve kan davasının bile baş edemeyeceği vurgulanmaktadır. "Romantik aşk" ya da "imkânsız aşk" anlayışı bireyleri geleneğe ve topluma karşı meydan okumaya zorlamaktadır. Toplumsal ortamda kendini ifade edemeyen aşk

duygusu, toplumun üzerine çıktığı anda, toplumsal normlar tarafından engellenmektedir. “Serbest aşk” yalnızca toplumun kuralları hiçe sayılarak yaşanabilmektedir. Ancak toplumsal normlar ışığında yaşanan aşk duygusunun sönük, heyecansız ve yapay olduğu görülmektedir.

19. yüzyılda Richard Wagner tarafından kaleme alınan *Tristan ve Isolde*, efsane aşk'ların bir başka örneğini oluşturmaktadır. Tristan ve Isolde pek çok yazar tarafından farklı zamanlarda kaleme alınmıştır. Bu efsanede, mert bir delikanlı olan Tristan, küçük yaşta ailesinin ölümünden sonra amcası İngiltere Kralı Marke ile yaşamaya başlamıştır ve kısa zamanda aralarında sevgi ve güven gelişmiştir. Kral Marke, İrlanda Kralının kızı olan altın saçlı Isolde ile evlenmek ister ve onu getirmesi için en çok güvendiği kişi olan Tristan'ı görevlendirir. Krallar nadiren aşk evlilikleri yaptıkları için, Isolde'un annesi, kızı ve Marke'ye âşık olup bir daha ayrılmamaları adına bir aşk iksiri hazırlar ve düğün günü kendilerine içirmesi için Isolde'un arkadaşı Brangane'ye verir. Yolculukları sırasında Tristan, yabancı bir ülkeye gitmekten ve yabancı bir kimseyle evlenecek olmaktan dolayı mutsuz olan Isolde'u teselli etmeye ve hüznünü gidermeye çalışmaktadır. Bu sebeple hizmetçiden şarap ister, ancak kazara Isolde'un annesinin hazırladığı aşk iksirini içerler. Buradan sonra artık gözleri birbirlerinden başkasını görmez ve delice âşık olurlar. Fakat Tristan amcasına ihanet edemeyeceğinden, Marke'den bu aşkı gizlerler ve Isolde, Kral Marke ile evlenir. Âşıklar sık sık gizlice buluşurlar, fakat zamanla dedikoduları yayılır ve bazı işgüzar kimseler tarafından aşk'ları Kralın kulağına çalınır. Âşıklar önce bu dedikoduları yalanlasalar da, bir zaman sonra dudak dudağa yakalanırlar ve uzaklara sürgün edilip ayrı düşerler (Özkan, 2004: 139- 141).

Hikâyenin birden fazla varyasyonu vardır. Wagner de hikâyede birkaç değişiklik yapmıştır. Efsaneyi olabildiğince derinleştirmiş, kişiselleştirmiş, kısa ve özlü bir biçimde dramı yeniden yapılandırmıştır (Özkan, 2004: 142). Wagner, asıl efsanede geçen olayları ve ayrıntıları neredeyse tamamıyla atlar ve bu pek trajik aşk hikâyesini, aşk ve ölüm katarlarıyla hepten metafizik alanına taşır. Aşk ve ölüm Wagner'in kalbinde çağlayan iki sonsuz kaynaktır. Bu iki kaynaktan beslenerek söylediği *Tristan ve Isolde* şiirinde esas öge müziktir, edebi bir amaç gütmeyen müziğe özgü bir eda ile kaleme alınan serbest dizelerden oluşmaktadır. Wagner, eserinde şovalyelik, asalet, şan, şeref, güç, iktidar gibi söz konusu Ortaçağ Avrupa'sındaki en geçerli değerlerin, aşk ve

ölüm karşısında sırf “özden mahrum bir rüya”dan ibaret olduklarını vurgulamaktadır (Özkan, 2004: 143).

Tristan ve Isolde’un en belirgin özelliği, dramda dünyevi aşk’ın zorunlu olarak mistik bir boyut kazanması; aşk’ın ve özlemin kapılarının ölüme açılmasıdır (Özkan, 2004: 146). Hikâyede duyular dünyası sevgililere ölümden başka bir şey sunmamaktadır. Âşıkların hasretlerinin sona ermesi, kavuşabilmeleri ancak ölüm ile mümkündür ve dolayısıyla kahramanlar için aşk ve ölüm aynılaşmaktadır (Özkan, 2004: 147). Âşıklar ölüme, yeni bir varoluş tarzına hasret duyarlar beraber dünyadan kurtulmak ve ölüme kavuşmak isterler (Özkan, 2004: 148). Wagner, Eros ve Nirvana (aşk ve ölüm) sentezi yaparak hayata yeni bir boyut kazandırmaktadır. Dramın son bölümlerinde Isolde, aşk-ölüm özlemini şu şekilde dile getirmektedir:

*Kabaran dalgaların içerisinde,  
Çınlayan seslerin ortasında,  
Dünya nefesinin evrensel ırmağında-  
boğulmak,  
batmak-  
şuursuz-  
En yüksek hazdır!*

Isolde için dünya, Tristan ile daha ilk karşılaşmalarında anlamını yitirmiştir. Fakat aynı zamanda Isolde, bu aşk’ın imkânsızlığını ve çaresizliğini hissetmiş, ilacının yalnızca aşk ölümü olduğunu anlamıştır (Özkan, 2004: 149).

Aşk’ın pek çok erdemin üstünde tutulması, pek çok değere yeğlenmesi bahsedilen anlatılarda sıkça karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda aşk uğruna/yüzünden gerçekleşen ölümler, yine aşk sebebiyle bir kutsallık ve zevk olarak algılanmakta, sevinçle beklenmekte, arzulanmaktadır. Bunun sebebi aşk’ın, ölümü karanlık ve korkunç bir kara delikten ziyade, sevgiliyle kavuşulan, hasretleri dindiren bir cennet olarak görülmesidir. Zira ölüm karanlık ve korkunç olsa dahi, sevgiliden uzak, özlem, hasret ve acı içerisinde geçecek olan bir hayata pek çok kez tercih edilmektedir. Bu noktada aşk’ın yaşamı, hatta varoluşu niteleyen, anlamlandıran, kişiyi var ya da yok edebilecek kadar güçlü bir anlatısı olduğu görülmektedir.

Shakespeare'in, *Romeo ve Juliet*'inde (2011: 40) de Romeo şu sözleriyle ölümü sevgilisinden ayrı bir hayata tercih etmektedir:

*Saklar beni onlardan gecenin pelerini;  
Beni bulsunlar ne çıkar, yeter ki sen sev beni,  
Geç ölmektense senin sevginden yoksun  
Yaşamıma son versin kinleri.*

Son olarak, benzer bir anlatı da büyük aşk şairi Goethe'nin kaleme aldığı *Genç Werther'in Acıları* eserinde gözlemlenmektedir. *Genç Werther'in Acıları*, kahramanı Werther'in, hayali arkadaşı Wilhelm'e yazdığı mektuplardan oluşan bir mektup-roman biçimindedir. Werther, hemen hemen tüm mektuplarında görür görmez aşık olduğu Charlotte (Lotte)'dan ve ona beslediği umutsuz aşk'ından bahsetmektedir. Werther'in sevdiğine kavuşması imkânsızdır çünkü Charlotte, daha ilk tanıştıkları andan beri Albert isminde iyi yürekli bir adam ile sözlüdür ve eserin sonlarına doğru Charlotte'un Albert'e âşık olduğu ve evlendikleri anlaşılmaktadır. Werther'i de çok sevmektedir ancak eserde Charlotte'un Werther'den "keşke kardeşim olsaydı, ya da yakın arkadaşlarımdan biri ile evlenseydi" diye bahsettiği dikkat çekmektedir. Yani Charlotte Werther'in her zaman yanında olmasını, iyiliğini istemiş, kendisine her zaman değer vermiştir fakat Werther'in duyduğu aşka karşılık veremez. Werther aynı zamanda, sonradan tanıştığı Albert ile de yakın dost olmuş, kendisine derin bir saygı ve sevgi beslemiştir. Ancak ne Albert'e olan sevgisi, ne Charlotte'un Albert'i seçmiş olması, ne de şehirden uzaklaşması, Werther'in aşk'ını dindirmeye yetmez. Sevdiğine kavuşamayacağı gerçeği en sonunda Werther'i intihara sürükler.

Bu romanda diğer hikâyelere benzer öğeler bulmak mümkündür. Örneğin, aşk'ın önüne başka hiçbir değer ve duygunun geçemeyecek olması, kahramanı var ve yok edebilecek kadar güçlü olması ve tabiki ölümün, aşk'ın yegâne ilacı olması gibi. Romanda dikkat çeken başka bir öge ise Werther'in sevdiği kadına kavuşmak uğruna, Charlotte ve Albert'in huzur ve mutluluğuna asla müdahale etmemesidir. Werther, zaman zaman Charlotte'u, ya da Albert'i öldürmeyi düşündüğünü yazar ancak karşı koyamadığı aşk'ının onları huzursuz ettiği düşüncesi, kendisini öldürmesine sebep olur. Bu noktada Werther'in hiç tereddüt etmeden sevdiği kadının huzuru için kendi yaşamından vazgeçtiği de söylenebilmektedir.

Goethe (2012: 29), Werther'in ağzından aşk üzerine başka küçük hikâyelere de yer vermiştir. Bunlardan biri şöyledir:

Diyelim ki, genç bir gönül, bir kıza tutulmuş; bütün gününün bütün saatlerini onun yanında geçiriyor, bütün yetilerini, bütün servetini her an sevdiğine kendini tümüyle adadığını göstermek için harcıyor, sonra da dar kafalının biri gelip ona diyor ki: “Asil ve genç bayım! Sevdalanmak insanca bir duygudur, ama insana yaraşır bir biçimde aşk duymanız gerekir! Zamanınızı bölün, belli saatleri çalışmaya, dinleneceğiniz saatleri de sevdiğiniz kıza ayırın. Servetinizi hesap edin ve sizin temel ihtiyaçlarınızdan artakalanla, sevdiğinize, çok sık olmamak koşuluyla, örneğin doğum gününde vb. günlerde bir hediye alırsınız.” Bu öğütleri dinleyen bir insan da mutlaka işe yarar biri olur ve ben, her prenze öyle birini meclise almasını salık veririm; ama bu öğütlere uyulduğunda da aşk biter ve eğer bu kişi bir sanatçı ise sanatı son bulur.

Goethe'nin Werther'i 1774 yılında kaleme aldığı da hatırlanarak, sunduğu bu hikâyede dolaylı olarak, aşk'ın metalaşmasından bahsettiği gözlemlenmektedir. Aşk'ın “insana yaraşır bir biçim” halini alması, çalışma saatlerinin sevgiliye ayrılan dinlenme saatlerinden ayrılması olarak ifade edilmiş, aşk'ın ifade biçimi olarak da “çok sık olmamak koşuluyla” satın alınan hediyeler öğütlenmiştir. Goethe, bu algıyı net olarak eleştirir ve böyle bir durumda aşk'tan söz edilemeyeceğini belirtir. Bu öğütte yer verilen “insana yaraşır aşk” daha çok günümüz aşk biçimlerini hatırlatmaktadır. Nitekim ne Werther, ne Romeo ve Juliet, ne de Kerem ile Aslı için aşk'ın böyle bir biçim alması mümkün değildir.

Bahsi geçen romantik ve/veya tasavvufi aşk anlatılarının hiç birinde kahramanlar çalışma ve aşk saatlerini ayırmak ya da aşk'larını metalar aracılığıyla ifade etmek girişiminde bulunmazlar. Servetlerin hesaplanıp zamanın planlanması şöyle dursun, aksine bu anlatılarda genellikle sözcüklerin, seslerin ya da herhangi bir şeyin aşkı ifade etmeye yetmeyeceği belirtilmektedir. Duyguları ve ruhu yücelten bu anlatılarda, sevgili kavuşulmaz olsa dahi, mutlak sadakat söz konusudur.

Aşk, bu hayatta insanı erdemli kılmakta, öbür dünyada da insana mutluluk vermektedir. Platon'a göre de aşk, insanı onur, dürüstlük gibi ilkelere karşı daha duyarlı hale getirmektedir. Bu yüzden aşk'ın tüm erdemlerin üzerinde olduğu söylenmektedir.



Platon aynı zamanda devleti yöneten kişilerin âşık oldukları takdirde, ülkelerini daha büyük bir heyecanla ve enerjiyle yöneteceklerini savunmaktadır (Çavuş, 2004: 175). İnsanlığın en önemli ihtiyacı olan mutluluğu aşk'ın verdiğini düşünen Platon, aşk üzerine diyaloglara yer verdiği *Şölen* isimli eserinde; eğer insanların aşk'ın nelere kadir olduğunu farketselerdi onun için en güzel tapınakları, sunakları ve törenleri düzenleyeceklerini belirtmiştir (2013: 65). Aynı zamanda insanı sakinleştiren, cömertleştiren ve iyileştiren aşk, son derece güzel ve iyi olduğu için, diğer varlıklara da aynı duyguyu aşılatabilmektedir (Platon, 2013: 75-76). Platon *Şölen*'de aşk'ın, hayvanları, bitkileri ve diğer canlıları da kapsadığını (2013: 61) belirtmiş, aşkı insanları ölümden sonra bile mutlu kılan çok güçlü bir etmen olarak tarif etmiştir (2013: 53).

Bu romantik aşk kurgusu sonraki modern aşk kurgusundan farklılıklar göstermektedir. Mary Evans'a göre, 19. yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleşen ve 20. yüzyılda hızlanan bir dönüşümle birlikte, aşk'ın giderek cinsellikle örtüştüğü başka bir aşk temsiliyle karşılaşmaktayız. Bu dönüşüm, aynı zamanda, Batılı toplumlarda sanayileşme ve kapitalistleşmenin de yerleştiği bir döneme karşılık gelmektedir; aşk da bu arada tüketimin yeni bir alanı olarak yeni bir ifade bulacaktır (Tarhan&Bekar, 2004: 243).

## 2.2. POPÜLER MEDYADA AŞK SÖYLEMLERİ

Bu kısımda, popüler medyada aşk anlatıları ana hatlarıyla kısaca ele alınacaktır. Kuşkusuz filmlerde, televizyon dizilerinde ve aşk romanlarında aşk söylemleri, her biri ayrı bir araştırma konusu olacak denli geniş bir alan sunmaktadır. Ancak popüler dergilerdeki metalaşmış aşk anlatıları gibi spesifik bir sorundan yola çıkan bir çözümlemeye geçmeden önce, popüler medyada genel manzaranın da ne olduğunu görmek, bütünü anlamak açısından önemlidir.

Baudrillard'a göre (2004: 89), günümüzde yeniden canlanmaya başlayan bir aşk söylevi, can sıkıntısının harekete geçirdiği bir duygu ve bir doymuşluktan başka bir şey

değildir. Baudrillard bunun bir aşk simülasyonu oyunu olduğunu söylemektedir. Ona göre, çılgın aşk'la tutkulu aşk, yüce ve kahramanca bir mücadelenin sonunda ölüp gitmişlerdir. Bugün önemli olan, eksikliği çok kötü bir şekilde hissedilen bir aşk, duygu ve tutku “talebinin” varlığıdır. Arzuyla zevki özgürleştirmiş ve cinsellikten bıkmış bir kuşak, aşkı, cinselliğe ilave edebilecek bir duygu ya da tutku olarak yeniden keşfetmeye çalışmaktadır. Daha önceki kuşaklar romantik ya da post-romantik olanlar aşkı bir tutku, bir kader gibi yaşamışlardır. Karşı karşıya olunan, neoromantik bir aşk'tır.

Aşk temsilinde meydana gelen bu dönüşümde Batı'nın etkisi büyüktür. Nigar Pösteki'ye göre (2006: 3-4) Batı, edebiyatta, sanatta, klasik ve romantik dönemde, modernizm ve sonrasında kendine göre aşka şekil vermiş, metaya dönüştürmüştür. Antik Çağ'dan itibaren hiyerarşik bir bütünlüğe sahip olan Batı düşüncesi, aşkı da bu sınıflandırmaya uğratmıştır. Bu başkalaşma kapitalist Batı medeniyetinde kolaylaşmıştır. Aşk metaya dönüşürken, topluma sunulan bir rol model haline gelmiş; üretilen tek tip aşk, sıradanlaşmıştır.

### **2.2.1. Filmlerde Aşk**

Aşk, pek çok alan gibi, sinemayı da besleyen önemli bir kaynaktır. Bu anlamda aşk, hem gişe başarısı yakalamak hem de hayatın yansıdığı bir alan olmak kaygısı ile sinema filmlerinde sürekli yeniden üretilmiştir (Pösteki, 2006: 4).

Türk sinemasında melodram türü ile yüceltilen aşk, özellikle “Yeşilçam” döneminin resmini oluşturmaktadır (Pösteki, 2006: 4). Yeşilçam'ın ürettiği, kendine özgü bir aşk sineması bulunmaktadır. Genellikle, “kadınla erkeğin ilk görüşte âşık olmaları”, “entrikalar”, “rastlantılar”, “kaza sonucu kör ve kötürüm kalmalar”, “sosyo-ekonomik koşullar yüzünden ayrı düşen sevgililer”, “kötü adamlar”, “vamp kadınlar” işlenmiştir ve bu dünyada olmazsa, öbür dünyada kavuşma inancı hâkimdir (Pösteki, 2006: 7). Genellikle sınıf farklılıklarından dolayı bir kavuşamama söz konusudur. Bu sorunun üstesinden de yoksul olan tarafın bir şekilde sınıf atlaması ile gelinir. Bunun dışında,

âşıkların arasına giren üçüncü bir kötü kişi, hastalıklar, ölüm, gurur gibi temalar dikkat çekmektedir (Pösteki, 2006: 8).

Bu filmlerde cinsellik yoktur. Esas kadın, “saflığını” her halükarda korumaktadır. Seyircinin aile olduğu ön kabulüyle sınırlar aşılmamış, kadının namus olduğu algısı hatırlanmıştır. Tutkunun göstergesi, yakın planda gösterilen dudaklar ve gözler ile yanak yanağa sarılmadır. “Açılan, saçılan” kadınların, kötü oldukları gözlemlenmektedir (Pösteki, 2006: 8). Şehrin, modernliğin, kapitalizmin yıkıcılığını dişil olanla özdeşleştiren, dişil olanın çekici kuvvetini, hazzını teröre dönüştüren ve en sonunda onu cezalandırıp yok eden söylemsel bir kalıp mevcuttur (Arslan, 2008: 145). Bunun yanında, aşk anlatısı yine kutsal ve uğruna ölünen aşk üzerinden kurulur (Pösteki, 2006: 9).

Kahramanların güzel olmalarının yanında iyi ve erdemli olmaları da beklenmektedir ve bu özellikler, o kişiye duyulan aşkı yüceltir. Âşık olunduktan sonra dünyevi işler önemini yitirir, dolayısıyla gerçek hayatta en çok önem verilen şeyler (para gibi), burada önemini kaybeder. Âşıklar, materyalist dünyada, temiz kalan aşk’larını kirletmemek için mücadele ederler ve paranın kirini kalplerine bulaştırmazlar. Yeşilçam’da aşk, sosyal farklılıklara ve haksızlıklara başkaldırı olarak her zaman kabul edilebilir bir mücadele alanı olarak ortaya konmuştur. Aşk’ın tarafları birbirlerini cinsel haz nesnesi olarak görmemişlerdir. Yaşanan yoğun duygular ve ortaya çıkan aşk, âşıkların bir araya gelmeleri ile son bulur (Pösteki, 2006: 14). Öte yandan Yeşilçam filmleri Türkiye’nin ana akım sineması olarak, çok izlenen ve sektöre para kazandıran “unutulmaz aşk filmleri” üreterek aşk’ın endüstriyle buluşmasında popüler medyanın olanaklarının nasıl kullanılabileceğine dair önemli bir örnek teşkil etmiştir.

Hollywood sinemasında ise, erkek yönetmenlerce kadınlara en sık uygulanan ikili yapı, kariyer veya aşk ya da kariyer veya evlilik temalarında karşılığını bulur. Hollywood filmlerinde bağımsız kadınlar sonunda genellikle evcilleştirilir. Filmler, çoğunlukla geleneksel aile düzeninin yeniden kurulmasıyla son bulur ve kadın özgürleşmesini geleneksel olarak erkeğe ait olan iş ve kamu yaşamına giriş hakkının kazanılması olarak yorumlarlar (Öztürk, 2000: 74). Yanı sıra, Hollywood sineması aileyi korumayı da

sürdürür. Geleneksel evliliğe ve aileye karşı alternatif arayanların seçimleri kısıtlanır, daha tutucu bir cinsel iklim yaratılmaktadır (Öztürk, 2000: 73).

Popüler sinema anlatılarında, kadın kimliğinin, aşk tutkusunun ve cinselliğin klişelere dayalı, gündelik yaşamın basmakalıp söylemini temel alarak kurgulandığı örneklerinde, görgül, düz anlamlandırıcı ya da idealleştirici figürlere rastlanırken, bu tür söylemlerin dışına çıkılan daha gelişkin film örneklerinde ise aşk, verili sınırların dışına çıkmanın, bireysel iç görü kazanmanın yollarından biri olmaktadır (Çakır, 2005: 217). Popüler sinema filmlerinde kadın genellikle nesneleşmiş bakışın simgesi haline gelmiş durumdadır. Verili toplumsal roller çerçevesinde pasif, fedakâr, bastıran, bekleyen ve kendini adayandır, inisiyatif sahibi değildir. Evlilik kurumunun öngördüğü bağımlı ilişki içerisinde ve itaatkâr konumdadır. Kadın, genellikle erkek karakterin “yanında”, paylaşma zemini üzerinde şekillenirken, erkeğin sunumu ise, kadın üzerinde denetim sahibi olan kahraman bir güç olma sıfatıyla kurgulanmaktadır. Güçlü kadın imgesinin çizildiği örneklerde ise kadına genellikle olumsuz nitelemeler olan, hırslı, ağgözlü ve şehvet düşkünü “dişi şeytan” imajı çizilmektedir (Çakır, 2005:218).

Bu popüler anlatı biçimlerinde aşk ise, ya melodramın sığ sularında basitleştirilerek ele alınmaktadır, ya da ticari pornografinin söyleminde bayağılaştırılmaktadır. Gerçek aşk yerine, onun iki boyutlu estetize edilmiş biçimini izleyen seyircide bu yolla bir boşalma duygusu yaratılmaktadır. Böylece, aşk’ın metalaştığı ve tüketim nesnesine indirgendiği günümüz toplumunda, özgür aşkı deneyimleyemeyen izleyiciye bir kaçış olarak aşk simülasyonu üretilirken, izleyici de bu yanılsamadan haz duyar, tatmin olur ancak bilinç boyutuna sızrama yapamaz (Çakır, 2005: 218).

Aşk’ın pornografiye indirgenerek sömürüldüğü, ataerkil söylemin yeniden üretildiği, kadının nesneleştirildiği popüler film anlatılarının, kadının pornografik söylemin seks nesnesine dönüşmediği örneklerinde ise kadın “ev içi” mekâna hapsedilerek algılanır. Melodram örneklerinde bu, sistemin yeniden üretimini mümkün kılan en küçük toplumsal birim olan aileye ve romantik aşka yer verilerek gerçekleştirilir. Çünkü aile, egemen ideolojilerin gizlenerek rahatça işleyebileceği bir ortamdır. Öte yandan aşk, doğrudan kişisel ilişki biçimi olarak görüldüğünden, toplumsal formasyonun neden

olduğu çatışmaların duygusal düzeye aktarılmasına olanak sağlamaktadır (Çakır, 2005: 219). Bu filmlerde kadın, kendisine yüzyıllardır biçilen fedakâr, edilgen, korunması gereken bir karaktere büründürülmüştür.

S. Ruken Öztürk'ün (2000: 69) belirttiği gibi, farklı temsiller, bireylerin yaşama farklı bir gözle bakmasını sağlamaktadırlar. Ancak filmlerde kadınlar özel alan yerine kamusal alanda gösteriliyorsa, bu tek başına “olumlu” bir temsil olmayabilir. Örneğin mutfağa her girişinde, çocuklarıyla her ilgilenişinde kadının “özel alana hapsedildiği” anlamı çıkarmak; mekanik ve yüzeysel bir yorumlama olacaktır. Ya da söz gelimi, “kadın kahramanlar aşk yerine işi seçiyorlar, bu çok olumlu bir tercihi gösteriyor” gibi bir bakış açısı da olmamalıdır. Bu ikili kategoriye (aşk/iş) birçok filmde rastlamak mümkündür. Genellikle sevdiği insanı yeğleyen kadınların bu eylemleri de bağlamlarına göre değerlendirilmelidir. Çünkü aşk özeldir, iş kamusal; ama bu aşk'ın aşağılayıcı, işin yüceltici bir niteliği olduğu anlamına gelmez. Bu yüzden her şey bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir.

### 2.2.2. Dizi Dizi Aşklar

Popüler dizilerdeki aşk anlatıları filmlerle, gerek beslendikleri ya da esinlendikleri edebi eserler gerekse dramatik kurgu açısından pek çok noktada örtüşmektedir. Türkiye’de en çok izlenen popüler dizilerde filmsel anlatıya benzer biçimde, erkek egemen ideolojinin ve stereotipleşmiş toplumsal cinsiyet rollerinin hâkim söylem olduğu gözlemlenmektedir. Aileye yapılan vurgular, aileyi bir arada tutmak için çabalayan, “sevgiden sorumlu”, çaresiz, edilgen anne, ailenin geçimini sağlayan, “namus” ve “şeref”ini koruma mücadelesi veren baba karakterleri sıkça göze çarpmaktadır. Kadın karakterler izleyicinin karşısına genellikle ya fazlaca ezilmiş, ya ezilmemek adına mücadele eden, ya da güçlü ve gücünü cinselliği veya parasıyla elde etmiş (genellikle kötü karakter) olarak çıkmaktadır.

Televizyon dizileri, ahlakçı normların dışında olanların şiddetle cezalandırıldığı anlatılarla yüklüdür. (Çaylı, 2012: 203). Özellikle evlilik dışı birliktelik ve gebelik,

hemen her dizide “ibretlik sahneler” e konu olmaktadır. Dizilerde, aile kurumunun korunaklı ve meşru alanının dışına taşan ilişkiler, trajedilerle örülür. Evlilik dışında yaşanan her türlü aşk, olağandışı kabul edilmektedir (Çaylı, 2012: 205). Aşk’ın bu biçimde temsili de özgür aşk’ın ve bireyin tam karşında yer almakta, aşk’ın üretici potansiyeline ket vurmaktadır.

Şerife Çam’ın (2009: 91) “*Televizyon Dizilerinin Kadına Yönelik Şiddet Temsillerinde Ataerkil Rejimin İdeolojisi*” başlıklı araştırmasında belirttiği gibi, cinsel birlikteliğin kirlenme ve zedelenme olarak nitelendirilmesi, platonik aşk’ın, dokunmadan sevmek, gözle sevmenin yüceltilmesi söz konusudur. Kadınların bekâreti sıkça, temizliğin, namuslu ve saf olmanın biricik göstergesi olarak temsil edilmektedir (2009: 93). Aşk ve kıskançlık ise, fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddetin sözde haklı gerekçesi olarak işlenmektedir (2009: 109).

Spesifik dizi karakterleri üzerinden örnekleme gerekirse, “*Adını Feriha Koydum*” isimli dizide, Feriha karakterinin sevdiği adamla birlikte olmak istemesi fakat ailesini bu konuda ezip geçememesi söz konusudur. Bu tema romantik aşk anlatısına işaret etse de, öykü Feriha’nın ölümüyle bitecektir. Dizide Feriha’nın hasta babasına hala kirlenmediğini, temiz olduğunu (sevdiği kişiye kaçmıştır ancak cinsel ilişkiye girmemişlerdir) garantisini verdiği sahne, başka bir anne karakterinin kızına mutsuz evliliğini her şeye rağmen devam ettirmesi, dayanması, sabretmesi ve kocasının kahrını çekmesi gerektiğine ilişkin öğütler verdiği sahne göze çarpanlar arasındadır. Benzer bir çağrışımla, Nil Mutluer (2008: 21), akrabalık ilişkisi temelli toplumlarda, toplumun devamlılığının üyelerin cinsel davranışlarıyla sağlandığını belirtmiş, bu toplumlarda, başta cinsellik olmak üzere birçok değerle özdeşleştirilen “namus”un, hem birey üzerinden tüm grubun kimliği, hem de toplumsal ilişkilerde içselleştirdiği bir davranış biçimi olduğunu söylemiştir. Bu sebeple de bireyin cinselliği toplumu ilgilendiren bir konu haline gelirken, toplum ve ailenin gücünü temsil eden erkek, cinsel denetimden sorumlu hale gelmektedir.

Benzer bir başka dizi, Reşat Nuri Güntekin’in romanından uyarlanan “*Yaprak Dökümü*”nde anne karakteri, ailesinin dağılması, kızlarının namusları, oğlunun onuru

korkusuyla sürekli ağlayan, fedakâr, çileli bir imaj çizmektedir. Bu dizide evin genç kızlarından biri, cinsel ilişkiye girdiği adamla mutsuz bir evlilik yapar fakat yine bunu sürdürmesi öğütlenir. Diğeri üniversiteyi bitirir ve zengin bir adamla evlenerek sınıf atlar. En büyük kız çocukları sessiz, sakin ve sabırlı bir kadın karakterdir ve mutlu bir evlilik yapar, tutkulu bir kişiliği yoktur ve babasının takdirini kazanan tek evlattır. Oğul (Şevket) ise hırslı, güzel ve daha sonra ailenin başına pek çok kötü olay gelmesine sebep olacak bir kadınla (Ferhunde) evlenir. Baba ise emekli bir memurdur ve ailesini geleneksel değerler çerçevesinde tutmaya çabalamaktadır fakat çocukları farklı tutkular peşinde olduğundan, ailenin dağılmasını engelleyemez. Bu dizide hem fedakâr, çileli kadını, hem de cinselliğiyle masum erkeği baştan çıkararak kötü kadını görmek mümkündür. Bu dizide aşk anlatısı Şevket'in Ferhunde'ye olan aşk'ında daha belirgindir. Şevket o kadar âşık olmuştur ki, ilk başlarda Ferhunde'nin kötülüklerini görmez ve hatta bunun için ailesiyle çatışmalar yaşar. Fakat sonunda aklı, aşk'ına üstün gelir ve boşanır. Bunun yanında iki kız kardeşin aynı erkeğe âşık olmaları da işlenmektedir. Yine benzer şekilde kız kardeşler aşk'ları uğruna düşmanlık yaşarlar fakat daha sonra aile değerleri üstün gelmektedir. Sonuç olarak aşk'ın yanıltıcı ve kişiyi yanlışla itebileceği gerçek aşk'ın ise tutkudan çok, sabır, dostluk ve saygı gerektirdiği mesajı işlenmektedir.

Türk dizilerinde aşk, yabancı dizilerde olduğundan biraz daha farklı işlenmektedir. Bu bağlamda aşk teması da tutkudan, şehvetten, hazdan uzak, daha ılımlı ortamlarda sergilenmektedir. Sevenlerin –ki genelde belirli bir kadın ve bir erkek aşğın- kavuşması uzun bir süre alabilmektedir. Yabancı dizilerde bunun tersi olarak verilebilecek iyi bir örnek “*Gossip Girl*” olabilir. “*Gossip Girl*”de bu anlamda ilk göze çarpan aşk temasının hep olması fakat âşık ve âşık olunan kişilerin sürekli değişmesi olabilir. Bu anlamda aşk'lar tutkuyla başlamakta, kavuşmak için ve aşk'ın sürdürülmesi için mücadele edilmekte (bir yere kadar) fakat kısa sürmektedir. Ana karakterlerin hemen hemen hepsi birbirleriyle cinsel ve/veya duygusal beraberlikler yaşamışlardır ancak arkadaşlıklarını sürdürmektedirler. Bu sırada pek çok hikâyecik işlenmektedir. Genel hatlarıyla kadın imgesi *Gossip Girl*'de “bakılan” cinsel objeyi çağrıştırmakta nesneleşmektedir. Erkek karakterler ise ya kadınların manüpile edebildiği “saf”

karakterler ya da “çapkın” ve kurnaz olarak işlenmektedir. Fakat en önemlisi aşk’ların hızlıca tüketilebilen, yer değiştirilebilen anlatisıdır.

Öte yandan aşk’ın, uğruna her yolun mübah olduğu, karakterlerin aşk’ları için türlü oyunlar çevirdiği ve bu uğurda başkalarını üzmeten, entrikalardan, kötülük yapmaktan, öldürmekten kaçınmadığı bir temsil biçimi söz konudur. Brezilya dizilerinden beri karakterlerin hayatlarını aşk’larına adamaları ve bu aşk karşılıksız olsa bile sevdiği kişiye kavuşmak için pek çok kötülük ve haksızlık yaptığı gözlemlenebilmektedir.

Televizyon dizilerinde oldukça zengin bir “kötüler” repertuarı vardır. Şeytani, yılanı, sinsî tipler, ahlaki bir düşüş sonucu kötülüğe yuvarlanmış karanlık ruhlar, ruhsal derinliği olsun istenmiş hainler, çok eskiden yaşanmış bir acı yüzünden kötülükte karar kılmış hınç dolu insanlar, bir çıkar uğruna ya da zevk aldıkları için, ya da sırf pisliğine kötülük yapanlar; dişi örümcekler, Doğulu mağrur kötüler, bunlardan birkaçıdır (Gürbilek, 2004: 90). Sözü geçen kötüler ve kötülük, çoğu zaman aşk örgüsüyle beraber gelmektedir. Örneğin, kötüler âşık bir çift için tehlike arz etmekte, ya da sevenlerden biri aşkı ve kötülüğü arasında kalmaktadır veya kötülük, aşk uğruna yapılmaktadır.

Bunun en uç örneği, yine günümüze uyarlanan bir başka senaryo olan “İffet” dizisinde gözlemlenebilmektedir. İffet’in masum aşk’ına karşın, sevdiği adam kendisine tecavüz eder fakat nasılsa ilerleyen bölümlerde izleyiciye İffet’e çok âşık olduğu gerekçesiyle kendini affettirmektedir. İffet ise bu durumdan kendini suçlu hissetmekte ve bir bölümde kız kardeşine “ne olursa olsun evlenmeden kimseyle beraber olma”masını öğütlemektedir. Benzer bir tema “Fatmagül’ün Suçu Ne?” isimli dizide gözlemlenmektedir. Fatmagül dört kişinin tecavüzüne uğramış genç bir kadındır ve yaşadığı bu dram sebebiyle deneyimlediği baskı yengesinin ağzından “Bu halinle kimse seni almaz” gibi söylemlerde karşımıza çıkmaktadır. İlerleyen bölümlerde tecavüzcülerden biri vicdanına yenik düşüp intihar eder.

Neil Postman’ın (2010: 101) belirttiği gibi, televizyonun bize eğlendirici temalar sunması normalken, bütün temaların eğlence olarak sunulması, televizyonun eğlenceli olmasından öte, eğlenmeyi her türlü deneyimlerimizin temsilinin doğal çerçevesi haline



getirmesi başlı başına bir sorundur. Benzer şekilde, tecavüz temasının son zamanlarda popüler hale geliş biçimi, üzerinden “espri”ler yapıyor oluşu, tecavüzcülerin bir şekilde izleyicide acıma duygusu uyandırması, tecavüzü meşrulaştırırken, aşk’ın ise bu terörün kabul edilebilir bir motivasyonu olarak temsil edilmesi net olarak bir sorun teşkil etmektedir.

Bu noktada popüler dizilerde aşk’ın temsil biçimlerinde ön plana çıkanın “aşk uğruna ölmek” “aşk uğruna öldürmek” teması olduğu, şüphesiz bu yönüyle, reel toplumsal biçimlenişte önemli bir sorun olarak var olan “kadın cinayetleri”nden, kadına yönelik şiddetten de bağımsız düşünölmeyecek bir içeriğin yaygın olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda mutlu aşk, yuva kurmak ve ailenin koruyucu kalkanları altına girmek ile özdeşleştirilmekte, fakir ama mutlu olma ve de nihayetinde “zengin ama iyi” bir koca ile ya da “fakir ama/ve namuslu kız” ile izdivaç yapma seçenekleri sunulmaktadır. Benzer bir finale, kadınlara yönelik sevda romanlarında ve popüler dergilerde de rastlanmaktadır.

### **2.2.3. Aşk Yazıları: Sevda Romanları ve Popüler Kadın Dergileri**

Modern aşk kurgusunda, “sevdaya kapılıp sürüklenme” miti oldukça egemendir (Diekman vd., 2000: 184). Aşk/sevda romanları da, gerçek aşk’ın “tutkuyla kapılıp sürüklenme” olduğu izlenimi yaratmaktadır (Diekman vd., 2000: 179). Yanı sıra, romanların kurgudan ibaret olmasına karşın, okuyucuların, okudukları şey tarafından dönüştürüldüğü (güçlü duygular yüklendiği ve ciddi anlamda etkilendikleri) saptanmıştır (Diekman vd., 2000: 180). Söz konusu etki ve her yıl çok sayıda aşk/sevda romanı basıldığı ve geniş kitlelere ulaştığı göz önünde bulundurulduğunda, bireylerin aşk, cinsellik algısında bu romanların etkisi de yadsınmamaktadır.

Janice Radway, kitle kültürünün sevda romanı (romance) gibi biçimlerinin ataerkil kültürün kadınları sessizleştiren ve sessizleştirilmiş kadın özne kimliğini inşa eden araçlar olduğunu söylemektedir (İrvan&Binark, 1995: 41). Radway, sevda romanı

okuyucusu kadınlarla yaptığı araştırmada “sevda romanının” bir aşk ilişkisinin temsil biçimi ve biçemi ile ilişkili olduğunu belirtmektedir (İrvan&Binark, 1995: 128).

Çok sayıda feminist edebiyat eleştirmeninin, sevda romanlarının daha güçlü olan erkeğin kollarına kendini bırakan yardıma muhtaç, edilgin ve zayıf kadınlar hakkında olduğunu ileri sürmelerine karşın, Radway araştırmasında “bir kadın ve bir erkeğin ilişkisi” ile ilgili bu öyküleri bir kadın zaferi olarak yorumladıklarını tespit etmiştir (İrvan&Binark, 1995: 130). Radway bu yorumlamayı şöyle açıklamaktadır:

İdeal bir sevda romanının tipik bir örneği kadın ve erkek dünyaları arasındaki açık bir karşıtlığın varlığını, erkeğin rekabet, zenginlik arzusu ve toplumsal konum istemi tarafından tahakküm altına alındığını, kadının ise aşk ve samimi insani ilişkiler üzerine kurulu değerlerle donatıldığını giriş kısmında gösterir. Duygusal kadın kahraman tabii ki kadın dünyasının bir üyesi olarak, erkek kahramanın aksine, aşk’ın değerinin farkındadır. Tipik erkek dünyasının araçları ile donanmış olan erkek kahramanın başlangıçta duyarlılık ve sevecenlik duyguları için zamanı yoktur. Ancak, öykü ilerledikçe, kadın kahramanı yitirme tehlikesi ile karşılaştığında bu tür duyguların değerini öğrenir. Bir bakıma kadın kahraman tarafından kadın dünyasına özgü, aşk’ın ve duygusal bağlılığın bir taraftarına ve bu dünyanın bir üyesine dönüştürülür (İrvan&Binark, 1995: 143).

Radway’e göre yazarlar daima öykünün girişinde kadın kahramanlarını olağandışı, özel, akıllı ve kendine güvenen kişiler olarak çizseler de, metin ilerledikçe onları durumun kurbanları olarak göstermektedirler (İrvan&Binark, 1995: 130). Görünüşte bağımsız olan kadın kahramanlar gerçekte oldukça bağımlı ve kendi kendine hareket etmekten aciz kişilerdir (İrvan&Binark, 1995: 131). Radway, okurların tam birer okuryazar olmadıklarını ve tam olarak yorumlayamayacaklarını da hesaba katmaktadır fakat buna karşın bu duygusal metinlerin okurlar üzerinde tutucu gücünü uygulamayı başardığını ve böylece ataerkil statükoyu pekiştirme işlevi gördüğü sonucuna varmaktadır (İrvan&Binark, 1995: 131).

Sonuç olarak kadınlar, umulmayan durumlarda yenilgiye uğrayan, ancak yine de erkek kahramana, kendisine nasıl şefkat gösterilmesi gerektiğini ve kadına nasıl onun dilediği değerlerin verileceğini öğretmeyi başaran, olağandışı bir kadın hakkındaki bir öyküyü okuduklarına inanırlar. Erkek kahraman, kadın kahramanın öğrettiklerini daima öğrendiği ve ona sürekli bağlılık gösterdiği için, kadınlar bunu kadın kahramanın değerlerinin bir zaferi olarak yorumlayabilirler (İrvan&Binark, 1995: 132).

Radway, kadınların sevda romanı okumanın onları olağanüstü bir erkekten ilgi ve şefkat gören bir kadın kahramanla özdeşleşmelerine geçici de olsa olanak tanıdığı için bu romanlara yöneldiklerini belirtmektedir. “Bir sevda romanı satın aldıklarında, aynı zamanda kişisel bir alan ve emanet bir sevgi de satın almaktadırlar” (İrvan&Binark, 1995: 139).

Okurların kendilerine dolaylı şefkat sağlayan romanları seçtikleri ve bu romanları kaçış ve öğrenme için okudukları göz önünde bulundurulunca Radway, en azından sevda romanı okumanın bir boyutunun, ataerkil evlilik yapısının toplumsal ve psikolojik sonuçlarının bir işlevi olduğu çıkarımını yapmaktadır (İrvan&Binark, 1995: 145).

Bir başka açıdan, pek çok eleştirmen aşk romanları ve pornografi arasında benzerlikler saptamışlardır (Gill ve Herdieckerhoff, 2006: 490). Bu bağlamda Suzanne Moore (1991), pornografi nasıl vücudun belirli parçalarını ve seks pozisyonlarını fetişleştiriyorsa, aşk romanlarının da belirli duyguları fetişleştirdiğini öne sürmektedir (Moore’dan aktaran; Gill ve Herdieckerhoff, 2006: 490). Ann Snitow da aşk romanlarında bilinçaltına cinsel arzunun işlendiğini ve böylece her bakışın ve dokunuşun, gerçekten var oluşuna ve vaadine işaret edildiğini belirtmektedir (Snitow’dan aktaran; Gill ve Herdieckerhoff, 2006: 490).

Benzer şekilde duyguların fetişleştirildiği ve duygusal vaatlerin verildiği farklı bir popüler kültür formu, dergilerdir. Süheyla Kırca Schroeder’in Türkiye ve Britanya’daki kadın dergileri üzerine yaptığı araştırmada, kadın dergileri tarafından sunulan bilgi paketlerinin bir yandan kadınların bilincini şekillendirdiğini, diğer yandan belli istek ve arzuların oluşmasını sağladığını belirtmektedir (Schroeder, 2007: 28). Buna göre, günümüzde kadın dergileri, kadınların özel yaşamlarında ya da kamusal alanda karşı karşıya geldikleri çelişkileri ele almaktadırlar ve kendilerini bu çelişkileri çözecek “arkadaşlar” olarak sunmaktadırlar (Schroeder, 2007: 39). Pek çok bireyin bu anlamda hem özel, hem de kamusal alanda içerisinde bulunduğu çelişkiler arasında aşk da yer almaktadır. Kişilerin arkadaşlarına danıştığı, aşka dayalı soruların cevabını dergiler de vermektedir. Örneğin, “sevdiğinizi nasıl belli edersiniz/söylersiniz?” ya da “aşk’ımızı

ifade etmenin en iyi yolu” veya “gerçek aşkı bulma tüyoları” gibi soru/sorunlara alternatif birer cevap sunan popüler dergiler, bunu yaparken aşk’ın bir başka temsil biçimini de oluşturmaktadırlar.

Kadın dergileri, kadınların kendilerini ve dünyalarını yeniden tanımlamak, kimliklerini tartıŐmak, hedeflerini ve umutlarını dile getirmek için kullandıkları başlıca mekanizma ve araçtır (Schroeder, 2007: 121). Bunun yanı sıra kadın dergileri birçok yaratıcı d Őuncenin kaynağı olarak görülmektedir ve bundan dolayı toplumsal koşulları da etkilediği düşünülmektedir. Kadın dergileri hem kadının kendine bakıŐını hem de toplumun kadına bakıŐını Őekillendirmeye yardımcı olmaktadır (Schroeder, 2007: 122).

Kadın dergileri ayrıca kadınların kurgusal ortaklığını da oluşturmaktadır. Bu durum hem bazı yazarların “biz” kelimesinde ısrar etmesiyle, hem de okuyucuların gönderilerine yer verilen bölümlerdeki okur- editör iliŐkisinde görülmektedir. Burada sıklı a kadınların kötümser ve kaderci bakışın karışımı içerisinde dünyayı anlayabilme çabalarına tanık olunmaktadır. Janice Winship’e göre bu çaba, kadınların bireysel alanlarındaki ideolojik sınırlarına ve toplumsal olaylardaki h kimiyetiz konumuna bir iŐarettir (Storey, 2000: 101, 102).

Bir başka önemli araştırma, Angela Mc Robbie’nin 1978’de yayımlanan denemesidir. Mc Robbie, 1970’lerin en çok satan genç kız magazin dergisi “Jackie”nin bir mesajlar bütünü, bir simgeleyici sistem ve genç kızların kadınsı tarafının yapılaŐmasıyla ilgilenen bir ideolojinin sahibi olarak incelenebileceğini söylemektedir. Derginin, kadınlık, boş zaman ve tüketim konusunda okuyucuyu yönlendirdiğini belirten Mc Robbie, Jackie’nin kendini cazip kılan stratejilerinden ilkinin romans (aşk macerası) olduğunu belirtmektedir (Storey, 2000: 97).

Bu araştırmaya göre, romans Őifresi derginin her yanını kaplamaktadır. Hem ciddi, hem de eğlenceli olarak tanımlanan aşk hik yelerine göre, kendi yaşamında ve arkadaŐlarıyla rekabetinde yalnız olan ve daima romansı arayan bir kız vardır. Buna göre arkadaşlar her zaman potansiyel rakipler olarak sunulmaktadır ve mutluluk, bir çift olmaktır. Araştırmaya göre Mc Robbie, Jackie’nin dar ve açık romans Őifresini Şöyle tanımlar:

1. Genç kız erkeğini elde etmek ve korumak zorundadır.
2. Yaşlı ve çirkin olmadıkları sürece diğer kadınlara güvenmez. Zaten bu durumda genç kız aşk macerası içinde yer almaz.
3. Buna rağmen romanslar ve genç kız olmak eğlencelidir (Storey, 2000: 98).

Böylece genç kızlar kendilerini erkeklerle ilişkileri aracılığıyla tanımlamaktadırlar ve çift ilişkisi dışındaki ilişkiler mümkün olamaz. Bunun yanında, romans şifresinde kadın pasif konumdadır. Dergide genç kızlara giyim, makyaj ve erkeklere nasıl davranmak gerektiğine dair öğütler verilmektedir fakat gerçek aşkı sadece aktif olarak aramadan yalnızca bekleyenlere geleceği anlatılmaktadır (Storey, 2000: 98).

Sonuç olarak Mc Robbie, Jackie'nin işlevinin kadın dünyasını yansıtmak ve esasında bu dünyanın sınırlarını çizmek olduğunu belirtmektedir. Yani genç kızlara, nasıl davranmaları gerektiği ve başkalarının onlardan ne beklediği söylenmektedir. Ayrıca mutlu olabilmek için doğru erkeği bulup onunla aşk yaşamaları gerektiği ifade edilmekte, geriye kalan arkadaşlık gibi konular ise bunun için hazırlık ya da halledilmesi gereken sorunlar olarak lanse edilmektedir (Storey, 2000: 99).

Aşk konusu popülerleştikçe ve yazın alanında işlenip, bu metinler geniş bir alana dağıtıldıkça, “yanlış” bir aşk duygusu oluşturma güçleri de artış göstermektedir (Büyükdüvenci 2001: 174). Dinlenen şarkılar, izlenen filmler, diziler, okunan romanlar ya da dergiler, insanlara aşk hakkında ve beraberinde toplumsal cinsiyet rolleri hakkında çok fazla şey söylemektedir. Bu bağlamda, bu çalışmanın asıl konusu olan popüler dergilerde yer alan aşk anlatıları bir sonraki bölümde derinlemesine incelenmektedir.

### 3. BÖLÜM:

## METALAŞMIŞ AŞK SÖYLEMLERİNİN ÇÖZÜMLENMESİ

### 3.1. “POPÜLER” OLANIN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Önceki bölümde, metalaşma ve yabancılaşma gibi kavramlarla aşk'ın politik olanaklarına ve özgürleştirici potansiyeline dair teorik tartışmalara ve edebi anlatılarda ve popüler medyada aşk anlatılarının genel görünümüne yer verdikten sonra bu kısımda popüler dergilerin çözümlemesi yapılacaktır. Ancak bu çalışmanın “popüler olana” yaklaşımın ortaya konması açısından öncelikle “popüler kültür”ün nasıl eleştirilmesi gerektiğine dair tartışmalara yer verilecektir. Popüler kültüre iki farklı açıdan yaklaşan eleştirel gelenekten ilki yabancılaşma, meta fetişizmi gibi kavramlar ekseninde “kitle kültürü”nü niteleyen “eblehleştirilen”, tekrara dayalı ve standartlaşmış kültürel ürünler vurgusuyla olumsuz popüler kültür eleştirisidir. Diğeri ise popüler kültürü, içinde üretildiği toplumun bireylerinin gündelik yaşamlarının birer ürünü olarak değerlendiren, egemen ve muhalif söylemlerin çarpıştığı bir eylem ve direniş alanı olarak düşünen, birer kültürel ürün olarak popüler metinlerin okuyucularının ve üreticilerin etkinliğini göz önünde bulunduran, daha iyimser bir popüler kültür eleştirisidir. Bu çalışmada ilk yaklaşımın sunduğu tartışma alanı benimsenmekle birlikte, ikinci yaklaşımın önemi de teslim edilmektedir. Popüler kültür eleştirisinde “aldanımçı” içeriklerin kaynaklandığı “kültür endüstrisi”nin negatif eleştirisini Gramsci’ci kültür çözümlemesi ile bir arada düşünen bir sentezin faydalı olduğu görüşü benimsenmektedir.

Günümüzde kültürün her şeye benzerlik bulaştırdığını belirten Theodor Adorno ve Max Horkheimer (2010: 162), film, radyo ve dergilerin bir sistem meydana getirdiğinden bahsetmektedirler. Buna göre, her bir dal kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedirler.

Medyanın, planlı ve sistematik biçimde kültürü ve bireyleri standardize ettiğini, seri üretime geçirdiğini belirten Adorno ve Horkheimer, kitlelerin kendilerinden doğduğu anlamını çağrıştıran “kitle kültürü” yerine, kültürün tepeden inmeliğine vurgu yapan “kültür endüstrisi” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Genel bir ortak payda olan kültür, itibari olarak neredeyse, kültürü yönetim dünyasına sokan kayıt altına almayı, kataloglamayı ve sınıflandırmayı içerir. Ancak endüstrileşmiş, tutarlı bir altakoyma bu tür bir kültür kavramına tam olarak uygun düşer. Bu altakoyma, zihinsel üretimin tüm dallarını aynı biçimde tek bir amaca, insan duyularının, akşam fabrikadan ayrıldığı andan ertesi sabah tekrar kart bastığı ana kadar, gün boyu yürütmek zorunda olduğu iş akışının damgasıyla meşgul tutulması amacına tabi kılarak, kişilik felsefecilerinin kitleselleşmenin karşısına koydukları bağdaşık kültür kavramının gereğini alay edercesine yerine getirmiş olur (2010: 176).

Kültür endüstrisinin çıkardığı tüketime hazır ürünlerin az bir dirençle kabul görmesi, standartların tüketicilerin gereksinimlerinden kaynaklandığının belirtilmesidir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 163). Kültür endüstrisinin, insanları, bütünü onları dönüştürdüğü biçimde yeniden üretmesi ve tüketici toplumu yeniden ortaya çıkarması gibi toplumsal etkileri vardır. Başka bir deyişle kültür endüstrisi bir yandan tüketici gereksinimlerini giderebilmek ile meşrulaşırken, diğer yandan, insanları hep tüketici konumunda kalacak, kültür endüstrisinin bir nesnesi olarak yaşamasını sağlayacak bu gereksinimleri üretip, düzenlemektedir. Kültür endüstrisi insanları, bu aldatmacanın “doyum” olduğuna inandırır ve zihinlerine kendilerine sunulan ile yetinmeleri gerektiğini kazır (Adorno ve Horkheimer, 2010: 189). Tüm dallarıyla kültür endüstrisi gündelik yaşamdan bir kaçış vaat etmektedir, ancak bu kaçış, kişileri başlangıç noktalarına geri götüren bir yanılsamadan ibarettir (Adorno ve Horkheimer, 2010: 190).

Özetle, kültür endüstrisi ile standartlaştırılmış kültürel metaların üretimi, değişim değeri için üretilir ve tüketilir hale gelmiştir. Doğanın, insanların, duyguların maddileştirilerek öznenin meta olarak ifade bulması, bunun yanında, alınıp satılabilen ticari ürünlerin de duygusal anlamlar yüklenerek kişileştirilmeleri, metalara can verilmesi söz konusudur. Kapitalist düzende meta olarak özne ve özne olarak meta kuramının temelini oluşturan ise, meta fetişizmi kuramıdır (Wayne, 2006: 229). Tarihsel materyalizm bu anlamda meta fetişizmi ile birbirinden ayrı düşmüş fiziksel ve toplumsal maddiliği tekrar

birleştirek mücadele etmektedir. Popüler kültürde bu ayrılma sürecinin net bir örneği, reklamların şeyleri kişileştirmesinde, metalara can vermesinde ve onlara eylemlilik, etkileşim ve değer gibi kapitalizmin kendileriyle ve diğer insanlarla maddi nesnelere bağ kuran insanlardan sürekli olarak emip götürdüğü insani nitelikler atfetmesinde görülebilmektedir (Wayne, 2006: 246).

Günümüzdeki biçimiyle popüler kültür kavramı “nüfusun büyük çoğunluğunun kültürü”, “çoğunluk için olan kültür” veya “çoğunluk tarafından izlenen, tutulan, tercih edilen kültür” anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla, popüler kültür artık belli bir yerel topluluğun ürünü değildir ve onların ortak yaşam öyküsünü içermez, herkesin olmasa bile kitleleri içeren çoğunluğundur (Erdoğan, 2001: 77). Bu tanım doğrultusunda İrfan Erdoğan (2001: 77-78), popüler kültürün genel karakterlerini şöyle sıralamıştır:

- a. formüller ve tekrarlarla standartlaşmıştır,
- b. daha çok dileklerin gerçekleşmesini (fantezileri) ön plana çıkartmaktadır,
- c. sistemin ve pazarın çıkarına ise kolektifliği destekler, çıkarına karşıysa bireyselliği vurgular,
- d. ahlak ve resmi sansür karşısında risk almaz, çünkü amaca ulaşmak bu tür riski dışlar,
- e. halk/ folk kültüründen farklı olarak popüler kültür, onu kullanan toplum tarafından üretilen kültürel kaynaklardan oluşmaz;
- f. sadece ürün tüketilmez aynı zamanda insanın kendiyle ve başkalarıyla olan ilişkisel anlamlar tüketilir ve üretilir,
- g. yaratılan duyarlılık ve duygusallıklarıyla burjuva üretim ve yaşam tarzı yüceltilir ve idealleştirilir,
- h. gösteriş ve imajlar/ görüntüler özün üstüne çökertilir, önüne geçilir.

Bu açıdan, artık, eskiden olduğu gibi popüler olanı halk değil, güç merkezindeki kayma doğrultusunda belirli endüstriler, sermaye gücü tanımlamaktadır (Erdoğan, 2001: 79).



Popüler kültürün, sosyolojik bir olgu değil, yaygın ideolojinin cisimleşmiş hali olduğunu söyleyen Veysel Batmaz (2006: 136); popüler kültürü seçkin kültürün altında halk kültürünün üstünde, en genel yaşama alışkanlıklarının görsel ve sözel olarak yeniden üretilmesini sağlayan bir kitle kültürünü kapsayan bir konumda tarif etmektedir (2006: 74).

Ünsal Oskay ise, popüler kültürün olumsuz eleştirisinde bahsedilen bireyliği yitirme yalnızlaşma, yeni bir yaşamı arzulamaktansa fantazyaların içerisinde kaybolma olarak özetlenen halini kitle kültürü açısından yorumlamıştır. *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri* (2000) isimli çalışmasında, Homeros'un İlyada ve Odysseia destanlarından yola çıkarak, Marx'ın aydınlanma ve sanayi toplumu analizleriyle bağlantı kurarak kitle toplumuna değinmiş ve son olarak bireye ve onun popüler kültür pratikleri içerisindeki hareketliliğine dair çözümlenelerde bulunmuştur. Burada, kitle iletişiminin sadece "kitle iletişim araçları" ile yapılan iletişim süreciyle sınırlı olarak değil, tüm toplumsal iletişim süreçleriyle beraber ele alınması gereken bir olgu olduğundan bahsedilmektedir. Bunun nedeni, sanayi toplumuna geçişle beraber üretimin artan toplumsallaşmasına koşut olarak tüketimin ve pazar ilişkilerinin de bütün bir toplumsal yaşamı kapsayacak çapta toplumsallaşmış olmasıdır. Bu yeni toplumsal yaşam içerisinde kitle iletişimine düşen görev, var olan toplumsal egemenlik yapısını, teknolojinin sunduğu imkânlardan yararlanmaya yatkın bir yol olan kültürel düzenlemelerle korumasıdır (Oskay, 2000: 24-25-26).

Kitle iletişiminin bu işlevini yalnızca bir manipülasyon süreci olarak değerlendirmeyen Oskay, kitle iletişiminin bu işlevini yerine getirebilmesi, dinleyici/ izleyici/ okuyucu/ müşteri olan kitlenin kendisinin de toplumdaki bu iletişim sürecine katılması aracılığıyla toplumsal yaşama daha iyi uyumlanabileceğini görmesi ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunu sağlayanın ise günümüz toplumlarının bireyin bilincinin bir bölümünü bireysel bilince, diğer bölümünü de kolektifleştirilmiş bilince dönüştürmek zorunda bırakabilen toplumsal yaşamın tümlüğü olduğunu ifade etmiştir (2000: 26).

Günümüzün anonimleşmiş, işlevselleştirilmiş ve araçsallaştırılmış toplumsal ilişkilerine katılmak durumundaki çağdaş insan bilincinin bireyselleştirilmiş yanı ile bugünkü toplumların yarışmacı, gösterimci ve tüketimci kişilik özelliklerini kazanmakta; bilincinin kolektifleştirilmiş yanı ile de, toplumun

onu nelerden yoksun kıldığını fark etmemesini kolaylaştıracak olan “iyi yurttaş”, “çalışkan işçi”, “özverili baba”, “Dünya Sosyalizminin kurucusu” gibi reel durumunu bulanıklaştıran ve kavramaktan alıkoyan genelleştirilmiş özdeşlikler kazanmaktadır (Oskay, 2000: 26).

Oskay’a göre Adorno ve Horkheimer’in deyişiyle “irrasyonel bir rasyonaliteye” dayanan toplumsal koşullarda insanın “yanlış bilinç” içerisinde yaşaması, kendi toplumsal konumundan özgürleşmek yerine, bu toplumsal konumun gerçekliğini saklayan bir fantazyaya oluşturması ya da benimsemesi, böylece kendi dış gerçekliğini bir fantazmagorya olarak algılayabilmesi, insanın insana özgü potansiyelliklerini bütünüyle yitirip “eblehleştiği” anlamında alınmamalıdır. Çünkü bu özellikler tarihseldir ve kitle toplumu insanının teknolojik rasyonalite karşısında reel dünyaya uyumlanmak için benimsediği pragmatist tutumun bir ürünü sayılmalıdırlar. Oskay insanların kitle iletişimine katılma sebebini sorgularken homojen bir izlerkitle (audience) kabulünden kaçınmaktadır. İletişim aracının sunduğundan fazlasını talep etmeyen, basmakalıp içerikleri, klişe anlatımları tercih eden “bağımlı izlerkitleyi” sınıfsal düzlemde kendi toplumsal koşulları bağlamında çözümler. Buna göre, “bağımlı insan”, toplumsal yaşam içerisinde realiteyi kendi toplumsal konumu açısından algılayabileceği olanaklardan yoksun bırakılmıştır (Çaylı, 2013: 4).

Stuart Hall, “*Kodlama ve Kodaçım*” (2003) makalesinde, medyada mesajı kodlayan kimselerin söylemek istedikleri ile kodaçımlayan izlerkitlenin aynı mesajı yorumlayışının her zaman için örtüşmediğinden bahsetmektedir. Bu doğrultuda televizyon üzerinden Hall, üç temel varsayımsal konumlanım tanımlamaktadır. Bunlardan ilki, izleyicinin iletiyi, kodlandığı gönderge kodlarıyla kodaçımladığı *baskın-hegemonik konumlanım*dır. Bu noktada izleyicinin kodaçımı ve kodlayıcının niyeti örtüşmektedir. İkinci olarak *müzakere edilmiş konumlanım* dahilinde, kodaçımlar, uyumsal ve karşıtsal öğelerin bir karışımını içermektedir. İzleyici baskın olarak tanımlanmış iletileri kabul etmekle beraber, içinde bulunduğu yerel koşullar doğrultusunda baskın ideolojiyi müzakere etmektedir. Üçüncü ve son olarak Hall, *muhalif konumlanım*ı tanımlamaktadır. Muhalif konumlanımda ileti küresel olarak muhalif yöntemlerle kodaçımlanarak, yeğlenen anlamın bütünlüğü bozulmaktadır (Hall, 2003: 322-326).

Stuart Hall'den hareketle, izlerkitlenin, program üreticilerinin alımlanmasını öngördükleri kodlamaları, kendi özgül toplumsal koşulları bağlamında kodaçımıldıklarına dikkat çeken Oskay, izleyicinin bu potansiyeli ortadayken, popüler kültürün kendi içinde bir evrimden geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak popüler kültürün üretildiği mecralar bu dönüşümün önünü tıkayacak niteliklerle örülmüştür, örneğin dizilerin anlatılarında reel yaşam fantazyaya içinde, var olan haliyle çoğunlukla aynen tekrarlanır ve haklılaştırılır. Var olan dünya, popüler ikonlarla, popüler müzikle, olabilecek en iyi dünya olarak sunulmaktadır (Çaylı, 2013: 5). Oysaki popüler kültür, kitlelere reel yaşama bugünkünden farklı bir gözle bakma umudu yeteneği, alışkanlığı kazandırabilir ve kazandırmalıdır. Baskının, korkunun, belirsizliğin insanların hayatını biçimlendirmede demokratik bir yaşam içinde popüler kültür de bambaşka bir forma bürünebilir (Çaylı, 2013: 5).

Oskay (2004: 151-157), kitle kültürü ve popüler kültür kavramlarını eşanlamlı kavramlar gibi kullanmanın olumsuz gelişmelere yol açacağını altını çizmiştir. Bu anlamda kitle kültürü, yöneten ile yönetileni, varlıklı ile yoksulu, özgür olan ile özgür olmayı, mutsuz insan ile onu mutsuz kılan toplumsal realiteyi özdeş kılacak bir yanılısma oluşturma işleviyle üretilmektedir. Oskay'a göre, bireyler realiteyle başa çıkamadığında ve realitenin gerçek yüzünü görmekten kaçınılan anlarda kitle kültürü tüketicisi olmaktadır. Başka bir deyişle kitle kültürü tüketimi, unutmak için kaçmak aracıdır. Bu kaçışçı kitle kültürünü popüler kültür ile bir tutmamak gerektiğinin altını çizen Oskay, kitle kültürü tüketicisi olarak kalmak istense bile, yaşanan toplumsal realitenin yol açtığı acıların, (acıları öfkeleri, yeni şeyler arama arzusunun ve beklentileri dile getirmek için), kişileri popüler kültüre ittiğini belirtmiştir. Diğer bir deyişle, kitle kültürü tüketimi insanı yabancılaşmaya dayanan toplumsal hayatın gerçek yüzünü algılamaktan alıkoymakta, bir nevi uyuşturmakta, eblehleştirilmektedir. Bu durum gündelik hayatı rahatça, kazasız belasız sürdürmeye yaramaktadır, fakat bir yandan da yaşanan toplumsal realiteye boyun eğmek, katlanmak durumunda bırakır. Bu boyun eğiş ve katlanmak hali, gizlenemeyen ve önü alınamayan acılara, karşıtlıklara, öfkelere ve yeni arayışlara sebep olmaktadır. Oskay'ın belirttiği popüler kültüre itiliş de bu sürecin sonucudur (2004: 155). Popüler kültür de insanlara çok daha renkli, rahatlatıcı

fakat bir başka yanılsama sağlamaktadır. Oskay’a göre popüler kültürün sağladığı yanılsama kitle kültürünününe oranla çok daha rafinedir. Böylece bireylerin yabancılaşmayı ne denli yoğun yaşadığını anlayamayacak, hissedemeyecek kadar “mutlu eblehler” olması amaçlanmıştır. Ayrıca, Oskay, popüler kültürün yanılsamasının bir boyutu ile sisteme bağlıken, bir diğer boyutu ise insanların sisteme karşı başkaldırısını dile getirmek ister “gibi” olduğunu söylemektedir. Yani, popüler kültür yanılsaması bireyleri toplumsal realiteye uyumlu hale getirmek için, yeni bir toplumsal hayat kurma düşünüyü, isteğini canlı tutmakta, kendiliğindenliğe farklılığa, diğerliliğe izin vermektedir (2004: 156-157). Özetle, Oskay, popüler kültürü kitle kültüründen daha rafine, ince işlenmiş olduğu düşüncesiyle ayırmış, direniş alanı olarak algılanmasının ise bu yanılsamanın bir parçası olarak tanımlamıştır.

Öte yandan, John Fiske (1999: 35-36), popüler kültürü üretenin kültür endüstrisi değil, halk olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Fiske, kültürü yaşayan, canlı bir süreç olarak düşünmektedir. Yalnızca kendi içinden gelişip boy atabilir, dışarıdan ya da yukarıdan dayatılamaz. Fiske’ye göre ne tektip, dışarıdan ithal edilme bir kültür, hazır giysi gibi kitlelere satılabilir, ne de halk kendine yabancılaşmış bir yığın gibi, köleleştirilmiş kitleler gibi davranıp yaşayabilirler.

Popüler kültür, kitle kültürü ve folk/ halk kültürünü özdeşleştirmek, arasına dolayimler koymak gerektiğini belirten Ahmet Oktay (1997: 20) ise, popüler kültür için şu tanıma yer vermektedir:

Popüler kültür gündelik yaşamın kültürüdür. Dar anlamıyla, emeğin gündelik olarak yeniden üretilmesinin bir girdisi olarak eğlenceyi içerir. Geniş anlamıyla, belirli bir yaşam tarzının ideolojik olarak yeniden üretilmesinin önkoşullarını sağlar.

Bu tanıma açarak, popüler kültürün, egemen ideoloji tarafından özümmlenebilir öğeler taşıdığını, hatta ona uyumlanıyor olduğu durumlarda bile sömürülen ve bağımlı konumdaki kesimlerin somut ve gerçek olgularından da izler taşıdığını belirtir Oktay. Oysa kitle kültürü, yöneten ile yönetileni, varlıklı ile yoksulu, özgür olan ile özgür olmayanı, mutsuz insan ile onu mutsuz kılan toplumsal realiteyi özdeş kılan bir yanılsama yaratma işleviyle üretilmektedir. Kitle kültürünün tüketicisi olunan anlar ise,

realitenin gerçek yüzünü görmekten kaçmak istediğimiz anlardır. Bize acı veren toplumsal realite karşısında unutmaya, amneziye sığındığımız anlardır (Oktay, 1997: 20).

Oktay (1997: 21), popüler kültür, folk kültürü ve üst kültürün ayırt edici özelliklerine değinmektedir. Buna göre, folk kültürü, biçimi basit olan, içinden çıktığı grubun değer yargılarını her türlü duyu ya da gelenek aracılığıyla doğrudan aktarılabilen ya da iletilebilen bir yapıya sahip ve anonimdirler. Ayrıca tüketiciye dönük ve genelde parasız ürünler çıkarmaktadır. Popüler kültür ise orta karmaşıklıkta biçimlenmiş, bilinen bir yaratıcı/ kaynak tarafından ortam ve teknoloji olarak dolaylı biçimde aktarılır, iletilir. Kültürel değerleri ve gelenekleri yeni formüller biçiminde yansıtır, tüketiciye dönük ürünleri, oldukça ucuza fakat parayla elde edilmektedir. Üst kültür ise karmaşık bir biçime sahiptir ve beğenilmesinin estetik ölçütleri vardır. Tüketicileri yüksek eğitilmiş kişilerdir ve bu yüzden iletim aracı yapının kendisidir. Bilinen ve ünlü bir yaratıcı tarafından, düşünsel ve sanatsal çabayla ortaya çıkmış, pahalı ve değerli ürünlere sahiptir. Yüksek beğeni sahibi gruplar ya da eleştirmen topluluklarınca değerlendirilir, ekoller ve küçük topluluklar oluşturur<sup>7</sup>.

Popüler kültürün gündelik yaşam kültürü olması dolayısıyla gerçekliğin olumsuz yanlarından kurtulmaya yarayan ve yapay mutluluklar üreten bir kültür olduğunu belirten Ahmet Oktay, yine de popüler kültürün zaman zaman uyumlandırılmış içeriklerinde gerçekliğe ilişkin doğru sezgiler ortaya koyma yeteneği olduğunu ve bağımlı sınıfların kendiliğinden muhalefetini yansıtmayı başardığını belirtmektedir (1997: 23). Bu anlamda iletilen mesajlar alımlayıcıların bilinçaltında gelecekte ortaya çıkabilecek protestocu imgeler olarak depolanabilirler ve bu imgeler belli toplumsal/ siyasal koşullarda bilince doğru yükselirken kavranabilir ve kanalize edilebilirse, gerçekten dönüştürücü bir içerik kazanabilirler (Oktay, 1997: 26).

---

<sup>7</sup> Oktay, üst kültür kavramını faşizan düşüncelere ve tutumlara yakınlık duyan “seçkinlik” ile özdeşleştirmemek gerektiğine vurgu yapar. Oktay’a göre, üst kültür ürünlerinin algılanmaları ve alımlanmaları büyük düşünsel bir sanatsal çaba gerektirse bile, son kertede özgürlükçü ve demokratik bir içerik yansıtır ve insanın mutluluk isteğini ve hakkını savunurlar.

Oktay, bu dönüştürücü içeriğe vurgu yapan yazarlardan George Lewis'i örnek vererek, Lewis ve onun gibi düşününlerin popüler kültürü, toplumun devrimci dönüşümü için önemli bir harekete geçirici olarak gördüklerine, aynı zamanda alt grupsal olarak bağımsız adacıklar oluşturmasını da daha geniş kültürün bağımsızlığı yok edici egemenliğini kırmanın bir yolu olarak değerlendirdiklerine değinmektedir. Fakat Lewis'in popüler kültüre ilişkin tutumunu bu konuda Ünsal Oskay'ın "ihtiyatlı" tutumuna benzeten Oktay, Oskay'dan seçkinci kültüre yaklaşım konusunda ayrılır. Oskay, seçkinci kültürün toplumsal adaletsizliklere itiraz açısından umut bağlanabilecek türde olmadığını düşünmektedir (Çaylı, 2013: 7). Ancak Oktay, popüler kültürün evrimleştirilmesi, dönüştürülmesinin, ancak asıl önemli özelliği özgürlük, mutluluk ve demokrasi kavramlarını savunmasında beliren bir seçkinci kültürün değerlerinin kitlelere benimsetilebilmesi ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Çünkü popüler kültürün içinde dönüştürülebilecek durumda olan öğeler bu üst kültürden sızmış ama biçim değiştirmiş olan öğelerdir (1997: 27-28). Ancak toplum ne kadar dönüştürülebilirse, popüler kültür de o kadar dönüştürülebilir ve bunun için sınıf ve tarih bilincine ihtiyaç vardır (Çaylı, 2013: 7).

Bu bağlamda, Oktay'ın değindiği başka bir nokta, tarih bilinci meselesidir. Nietzsche ve Walter Benjamin, geçmişin, geleceğin kışkırtıcısı durumuna gelebilmesi için tarihin sürekli biçimde yeniden okunması gerektiğini vurgulamışlardır. Toplumun dönüştürülebilmesi, kitlelerin böylesi bir tarih bilinci edinmelerine bağlıdır. Öte yandan popüler kültürün anlık, günü birlik olanın üzerinde durması, kullan-at ideolojisini kışkırtması ise tarihsizleştirme olgusunun besleyicisi konumundadır. (1997: 28).

Oskay, bu tarihsizleştirme olgusunun yol açtığı "belleksiz kalma", "unutma"nın yabancılaşmaya dayanan verili sistem karşısında bilinçsizleşmemize yol açtığını söylemiş, yabancılaşmanın bugünkü kadar yoğun yaşanmadığı farklı bir geçmiş zamana duyulan özlemin, bugünü, hayat tarzımızı yargılamamız için farkındalık kazandıracağını belirtmiştir. Bu nedenle, "nostalji"nin, geçmişi rastgele korumak değil, yaşanan, bugünkü hayattan farklı olan yanlarını öne çıkararak korumak işlevi olduğunu savunur:

Geçmişin farklı yanlarını korumak, görünür kılmak ve algılatmak isteyen nostalji, yabancılaşmayı kendisine varlık nedeni edinmiş modern

toplumlarda, hala yitirmediğimiz “insan” yanlarımızın yarına saklanabilmesi için bir umut olmak ister... Yaşadığımız günün acılarından kaynaklanan nostalji, kendini biz uyanmadan bugün’e vermeyen geçmiş’in içinde yer alan farklılıkların varlığını görmemizi sağlar. Benjamin’in deyişiyle “istiridyenin içindeki inciyi” fark etmemizi sağlar. Bu olmadan, hayatın rutin akışına kapılıp gittiğimiz sürece peşine düşmeyeceğimiz “özgürleşim” sorunumuzu fark etmemizi sağlar (Oskay, 2004: 149-150).

Nostaljinin bahsi geçen dönüştürücü işlevi, popüler kültür ürünlerinin arasında da görülebilmektedir. Oktay’a göre de, toplumda her zaman muhalif ve iktidarca yok edilemeyen öğeler vardır ve popüler kültür bunları içerisinde barındırmaktadır. Bu öğeler atıl olmalarına karşın, uygun bir ortamda dönüştürücü bir işlev kazandırılabilirler. Tarih bilinci edinmenin ön koşullarından biri de budur (1997: 36).

Erol Mutlu ise, popüler kültürün bahsi geçen olumsuz eleştirilerini, popüler kültürün işlevi üzerinden değerlendirmekten kaynaklı bir içeriğe indirgeme sorunu olarak görmektedir. Bu da popüler kültürün günümüzde bu içeriğin önde gelen üretim ve dağıtım kurumları ve kanalları olan medyaya indirgenmesine yol açmaktadır. Böylelikle popüler kültür eleştirisinin esas olarak medya eleştirisine dönüştüğünü vurgulanmaktadır. Bunun dönüşüm de kitle kültürü tarzı senaryoları doğurmakta; uyuşturucu, yönlendirici, eblehleştirici, oyalayıcı, kaçışçı bir medya kültürü de bu senaryoların başrol oyuncusu konumunu almaktadır (2001: 14).

Nitekim popüler kültür bir takım “iyi” davranış, inanç ve değerleri toplumun zihnine zerk etmek için de kullanılabilir. Ne var ki, iyiye kullanılabilen bir şey, kötüye de kullanılma potansiyeline sahiptir ve Mutlu’nun belirttiği gibi bu nedenle popüler kültürün işlevleri konusunda olumsuz değerlendirmeler ağır basmaktadır (2001: 14).

Murat Belge (2011: 382-383) de kitle kültürünün kitle için, ama işin “uzmanı” kimseler tarafından üretilmesini eleştirmektedir. Ek olarak tüm bu eleştirilerin yerine ulaşamaması sorununa değinmektedir. Kitle kültürü eleştirilerinin seçkin düzeyde yapıldığını ve seçkin olmayan kitle kültürü alıcından çok uzak bir yerde olup bittiğini belirtmektedir. Ancak Belge’ye göre, bu eleştirilerin popüler kültürün içine sızması durumunda, uzun vadeli bir fayda beklenebilir. Bu şekilde, ideoloji üreten, dünya görüşü veren kurumlarda çalışan kimselere (öğretmenler gibi) belli bir düşünsel

donanım kazandırılabilir; ya da “kitle kültürü üreticileri” sarsılarak hiç değilse biraz daha kaliteli bir üretim yapmaya zorlanabilir.

Popüler kültür ürünlerinin edilgin bir doyum, oyalanma ve uyum dışında, başka işlevlerinin olanaklarını sorgulayan Meral Özbek (2010: 62), teknoloji ve kitle iletişim araçlarının “demokratikleşme” potansiyeline en etkin parmak basan düşünürün Walter Benjamin olduğunu belirtmektedir. Benjamin, sanatın üretim koşullarının değiştiğini, geleneksel halesinden (aura) kopan sanat eserinin artık politik bir işleve sahip olduğunu söylemiştir. Buna göre, kitle iletişim araçları artık bambaşka bir bağlamda üretilmektedir ve sanat olup olmadıkları tartışması, bunun anlaşılmasından kaynaklanmaktadır (Benjamin, 1969’dan aktaran Özbek, 2010: 69). Demokratik ve özgür bir toplum tasarımı, yeni kitlesel sanat eserlerinin rolünü olumlayan Benjamin’in düşünceleri, bugün Postmodernizmin popülist yanıyla da birleşmektedir. Nitekim post-modernist kültürün en belirgin özelliklerinden biri, modernist sanat ile popüler kültür ürünlerinin arasındaki sınırların erimesi, her iki kategoriden biçim ve içeriklerin, mimarlıktan edebiyata, sinemaya dek her alandaki ürünlerde iç içe geçmesi sonucu oluşan popülist estetikdir (Jameson, 1984: 54’den aktaran Özbek, 2010: 69-70).

Frankfurt Okulu’nun “güdüp yönetme” kuramına göre, popüler eğlence denen şey, uyandırılmış, güdülüp yönetilmiş taleplere, yani kültür endüstrisi tarafından bozulmuş taleplere dayanmaktadır. Popülerlik ise eğlence endüstrisinin insanların ne sevdiğine dair tedariklerinden ibarettir (Özbek, 2010: 65). Ancak, popüler kültürün olumlu eleştirisinde, bu “güdüp yönetme” kuramı iki ana noktadan eleştirilmektedir. Birincisi, insanların kültür endüstrisinin stratejileri sonucu hepten bir “yanlış bilinçlilik” içinde olmadığı, güdüp yönetmenin ancak “gerçek ihtiyaçlara” (“gerçek ihtiyaçlar”ın “bilinç endüstrisi” tarafından çarpıtıldığı göz ardı edilmeden) hitap ettiğinde başarılı olduğu üzerinedir (Enzensberger, 1980: 20-27’den aktaran Özbek, 2010: 71). İkincisi ise, Fredric Jameson’un üzerinde durduğu “güdüp yönetme” ve ütöpik işlevle ilgilidir. Jameson’a göre, popüler kültür ürünlerindeki olumlu işlevin varlığını teslim etmezsek, onların ideolojik işlevlerini anlamada yetersiz kalırız. En bayağı tip kitle kültüründe bile, ister zayıf ister örtük olsun, içinden bir ürün/ meta olarak çıktığı toplumsal düzeni olumsuzlayan ve eleştirel olan bir boyut olduğunu söylemektedir (Özbek, 2010: 72).



Stuart Hall, “güdüp yönetme” kuramı yerine Gramsci’nin “hegemonya” kavramını önermiştir. Gramsci’nin kapitalist Batı toplumlarında hâkimiyetin nasıl sürdürüldüğüne dair geliştirdiği bir kavram olan hegemonya, bir yönetici sınıflar fraksiyonları ittifakının bağımlı sınıflar üzerinde bütünlüklü bir otorite kurması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu otoritenin temel kaynağı, bağımlı sınıfların “rıza”sıdır. Böylelikle hâkim sınıflar, zor kullanma gücüne sahip olmanın ötesinde, bağımlı sınıfların rızasını biçimlendirmek ve kazanmak için aktif olarak örgütlenme şansına sahiptir. Rızanın bu şekilde kazanılması, hâkim sınıfların iktidarının hem meşru hem de doğal görünmesini sağlayan, ideoloji aracılığıyla işleyen hegemonyanın oluşmasını getirir (Özbek, 2010: 79).

Sıradan insanların “kültürel aptallar” olmadıklarına göre, popüler kültür biçimlerinde kendi hayatlarına ilişkin gerçeklerin nasıl temsil edildiğinin basbayağı farkında olduklarını söyleyen (Özbek, 2010: 87) Stuart Hall popüler kültürü, insanların geçmişten gelen deneyimleri, gelenekleri, hatıraları olarak açıklamıştır (Çaylı, 2003: 59). Hall’un popüler kültür tanımı şu şekildedir:

Kültür, bir ittifak (razı olmak anlamında) ve direnç arenasıdır. Kısmen de olsa egemenliğin (hegemonya) ortaya çıktığı ve güvence altına alındığı yerdir. Bununla birlikte o, sosyalizmin ve sosyalist kültürün yalnızca basitçe “ifade edilebileceği” bir alan değil; aynı zamanda üzerine tesis edileceği yerlerden biridir. ‘Popüler kültür’ün önemi de bundan kaynaklanır (Storey, 2000: 10).

Popüler kültürün bu ikililiğini John Fiske (1999: 15) şöyle yorumlamaktadır:

Popüler kültür, toplumsal farklılıklarımızı anlamlı kıldığımız sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve diğer kategorilerin eksenleri boyunca iktidarın eşit bir biçimde dağıtılmadığı toplumlarda derinden çelişkilidir. popüler kültür, tabiler ile güçsüzlerin kültürüdür, bu yüzden de içerisinde daima toplumsal sistemimizin, dolayısıyla da toplumsal deneyimimizin merkezinde yer alan egemenlik atına alma ve tabi kılma güçlerinin izlerini, iktidar ilişkilerinin göstergelerini taşır. Popüler kültür aynı zamanda bu güçlere direnmenin, onlardan sıyrılmanın belirtilerini gösterir: Popüler kültür kendi içinde çelişkilidir.

Armand Mattelart'a göre (1979),

Popüler kültür direnenlerin ve egemenliğe karşı mücadele edenlerin kültürüdür. Bu kültür kendi başına var olmaz; egemen kültüre karşıtlık süreci içinde oluşur ve tanımlanabilir. Popüler kültür folklorculuğun reddidir: geçmişin iç burukluğunu ve özlemini ekip biçen, sürekli dile getiren bir müze kültürü değildir. Popüler kültür egemen bir örgütselliğe karşı geliştirilmiştir. Direniş tarafından yaratılmış, artık yaşanmayan uzak geçmişin değil, şimdinin günlük yaşamının kültürüdür. Kitle kültürünü biçimlendiren sansasyonelciliğe ve duyguların sömürülmesine karşıdır (Erdoğan, 2001: 78).

Erol Mutlu (2001: 16), popüler kültürün kitle kültürü bağlamında yabancılaştırma ve metalaştırma gibi olumsuz, tek boyutlu eleştirilerin aksine popüler kültür pratiklerini çok sesli ve çok anlamlı olduğunu belirterek, Mattelart'ın yaklaşımını çağrıştıran, popüler kültürün direniş alanı olabileceğini ve devrimci potansiyele sahip olduğunu vurgulayan bir tanımı kullanmayı doğru bulmaktadır:

“Popüler kültür kökleri yerel geleneklerde bulunan halk inançlarını, pratiklerini ve nesnelere, keza siyasal ve ticari merkezlerde üretilen kitlesel inançlarını, pratiklerini ve nesnelere içerir; popüler kültürün içeriğinde popülerleştirilmiş seçkin kültürel biçimlerin yanı sıra müze geleneği düzeyine yükseltilmiş popüler biçimler de bulunmaktadır” (Mutlu, 2001: 27).

Mutlu, müze geleneğine yükseltilmiş popüler kültür içeriklerine örnek olarak, her kırtasiyede bulunan, internetten detaylıca incelenme imkânı olan “Mona Lisa” yı, Louvre Müzesi'nde her kesimden, beğeniden ve kimlikten yığınlarca insanın fotoğrafını çekebilmek için akın akın sergi salonunu doldurmasını, ya da Elvis Presley, Marilyn Monroe gibi geçmişin ünlü popüler yıldızlarının eşyalarının müzayedeye çıkarılmasını göstermektedir (2001: 28).

Bu örneklere karşın, popüler kültürün, halk kültürü ve yüksek kültürden ayrı bir alana yerleştirme eğiliminin oldukça yaygın olduğunu belirten Mutlu, popüler kültürün, otantik halk kültürü ve yüksek kültürden nüveler barındıran karmaşık bir kültürel pratikler bütünü olduğu görüşüne yakın durmaktadır (Çaylı, 2013: 10). Mutlu, popüler kültür ürünleri için, aynı özen gösterildiği takdirde yüksek kültür klasiklerinden farklı olmadıklarının anlaşılacağını, aynı zamanda halk kültürüne atfedilen sahiciliğin,

popüler kültür için de geçerli olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca, popüler kültürün kaynağını insanın hazcılığında, oyunculuğunda aramak gerektiğini belirten Mutlu, bu nedenle oyalanma, eğlenme ve kaçış gibi gerekçeler sunan popüler kültür eleştirisinin, insana ciddiyeti yakıştıran, özsel bir erdem sayan bir zihniyetin izlerini taşıdığını söylemektedir (2001: 33). Bu anlamda yaşamak, hayatı öbür dünya için bir sınav olarak görenler ya da egemenlik mücadelesi olarak görenler açısından sıkıntılı, acılı bir tecrübe sayılabilmektedir. Bu bağlamda hayatta ancak ciddi bir duruşun toplumsal hali dönüştürebileceğine ya da öbür dünyaya hakkıyla bir hazırlık oluşturabileceğine dair bir algı gelişmektedir. Diğer yandan, devrimleri şenlik biçiminde yaşayan devrimcileri veya öbür dünyanın bu dünyaya ciddiyet atfedilenlerce haz, keyif ve eğlence ile tasvir edildiği düşünüldüğünde, bu ciddi duruşların problemlili olduğu tespit edilebilmektedir. Yanı sıra, Mutlu'nun tespitine göre, bu duruşların hazzı erteleyişi (devrimden sonraya veya öbür dünyaya), olumsuzlayıcı eğiliminin nedeni, hazzın yerleşik düzeni, kurumları ve ilişkileri tehdit etmesi ve bu tehdidin sadece egemen kültüre ve sınıflara değil, kendi duruşunu ve amacını (muhalif de olsa) mutlak biçimde tanımlayanlara da yönelik olmasıdır (2001: 33).

Mutlu, popüler kültürün sabit görünen her şeyi tehdit edebilecek unsurlar barındırması ile Mikhail Bakhtin'in ortaçağ şenliklerinin özelliklerinden yola çıkarak geliştirdiği "karnavalesk" kavramını ilişkilendirmiştir. Buna göre, şenliklerde sosyo-hiyerarşik eşitsizlikten ve insanlar arasındaki yaş dâhil tüm eşitsizlik biçimlerinden kaynaklı her şey askıya alınmakta, normal sınırlamalar ve kurallar bir yana atılmaktadır. Sıradan insan ve aristokrat, sokak dili ile yönetici sınıfın dili birbirine karışır ve bu da uzun vadede daha açık, özgür ve demokratik toplumsal pratiklere doğru ilerleme olanağı yaratır. Bu nedenle şenlikler, insan ruhunu özgürleştirdiği gibi sonunda köklü toplumsal değişmelere de yol açabilmektedir (2001: 33-34).

Popüler kültüre Bahtin'in bu karnavalesk kavramıyla bakıldığında, bu kültürün pratiklerinin ve nesnelere yerleşik düzeni, ilişkileri, yapıyı sarsan imgelerle, sözlerle dolu olduğu görülebilmektedir. Toplumun değişmez ve kutsal sayılan değerleri, inançları popüler kültürün dilinde sürekli olarak müzakere edilmektedir (Mutlu, 2001: 34). Nihayetinde Mutlu (2001: 42), popüler kültürün ne tamamen tutucu, uyuşturucu ne

de ilerici ve ya özgürleşimci olduğunu söylemiştir. Popüler kültür, hâkim ve muhalif söylemlerin birbiriyle karşı karşıya geldiği, çatıştığı ve birbirlerini dönüştürdüğü bir alandır. Başka bir deyişle, popüler kültür bir mücadele alanıdır.

Bu doğrultuda popüler kültür ürünlerinin bir yandan yalnızca bir manipülasyon aracı olmadığı, uygarlığın ve gerici ahlak yasalarının engellediği, baskıladığı hazzı, bir şekilde ulaşmayı sağladığı, diğer yandan şenliksel nitelikleri, barındırdığı nostaljik öğeler ve bu bağlamda toplumsal dönüşümle ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, popüler olan pekala bir direniş ve devrim alanı olarak da görülebilmektedir.

Öyle ki, popüler kültür ürünleri arasında bu görüşü destekleyen örnekler yok değildir. Popüler medyada, farklı olanın, ötekilerin temsillerine yer veren televizyon dizilerine, tüketim kültürünü, yabancılaşmayı konu alan, eleştiren talk show'lara rastlamak mümkündür. Yahut popüler olanın yeniden üretim (reproduction) yoluyla, abartı, güldürü öğeleriyle yine popüler olan tarafından eleştirildiği gözlemlenebilmektedir. Fakat Emek Çaylı'nın (2013) ifade ettiği gibi bunlar popüler medyada genellenemeyenlerin, "rahatsız" erkek ve kadınların, "benim de söyleyeceklerim var" diyenlerin, popülizmin kutsal ittifakına karşı her yerde ve her an zuhur eden birer hayalet gibi dolaşmaktadırlar.

Bu çalışmada popüler kültür, Hall'un önerdiği ve Mutlu'nun da sözünü ettiği gibi, isyanın ve boyun eğmenin, direniş ve kabullenmenin birarada kendilerine yer bulduğu, çatışan, çelişen söylemlere yuva olan dinamik bir mücadele alanı olarak benimsenmektedir. Bu anlamda popüler kültür, hâkim ve muhalif söylemlerin müzakere ve çatışma alanı olarak görülmekte ve çok boyutlu ele alınmaktadır. Ek olarak, popüler olanın çözümlenmesi sırasında Oktay'ın, kitle iletişim araçlarında tüketim ideolojisinin yayıldığı, uygulanan ekonomik politikaların aşırı meta bollaşmasına ve meta fetişizmine yol açtığı (1997: 14) vurgusu dikkate alınarak, Oskay'ın "ihtiyatlı" tutumunu da izleyen bir yaklaşım amaçlanmıştır.

## **3.2. POPÜLER DERGİLERDE METALAŞMIŞ AŞK SÖYLEMLERİNİN ANALİZİ**

### **3.2.1. ELEŞTİREL SÖYLEM ANALİZİ**

Söylem, en basit anlatımı ile dilin incelenmesi olarak ifade edilmektedir. Ancak bu inceleme, ifadelerin/söze dökülenlerin sözdizimsel ve semantik sınırlarının ötesine gitmeyi ve bu ötede yatan anlam ve içeriği incelemeyi gerektirmektedir. Van Dijk'ın da (1997: 13-14) işaret ettiği gibi söylem analizi, söylem ya da dil kullanımının sadece biçimsel yönü ile ilgilenmez, ilaveten, sosyal ve kültürel bağlam içerisinde iletişim kuran dil kullanıcılarının oluşturduğu sosyal olaylarla da ilgilenmektedir.

Söylem çözümlemesinde ideolojiye, toplumsal biçimlenişe ve iktidar pratiklerine yönelik, 1970'lerden sonra özellikle Avrupa akademik çevrelerinde yaygınlaşan bir yaklaşım ve iletişim alanına yeni bir yöntembilimsel konum olarak eleştirel söylem çözümlemesinin ön plana çıkmasını sağlamıştır (Atabek, 2007: 151-152).

Söylemin bir çeşidi olarak eleştirel söylem analizi öncelikle metin ve konuşma yoluyla toplumsal gücün suistimali, egemenlik, eşitsizlik gibi kavramların ortaya çıkmaları, yeniden üretilmeleri ve muhalefetini, toplumsal ve politik bağlamlarında incelemeye çalışmaktadır. Bununla birlikte eleştirel söylem analizi yapan araştırmacı da aleni bir konum edinerek toplumsal eşitsizliği anlamayı, açığa çıkarmayı ve neticede karşı koymayı istemektedir (Dijk, 2003a: 352). Güncel paradigmalardan ziyade toplumsal sorunlara ve politik meselelere odaklanan eleştirel söylem analizi, söylemin yapısını tarif etmek yerine, söylemi açıklamayı amaçlamaktadır. Ek olarak eleştirel söylem analizi çoğunlukla, söylem yapısının nasıl ortaya çıktığına, onaylanıp meşrulaştığına, yeniden üretimine ya da toplumdaki güç ve egemenlik ilişkilerine karşı çıkışlara odaklanmaktadır (Van Dijk, 2003a: 353).

Fairclough'a göre (2003: 173), eleştirel söylem çözümlemesi tüm maddi toplumsal süreçlerin vazgeçilmez ögesi olarak göstergesel süreç anlayışına dayanmaktadır. Buna göre, toplumsal yaşam, değişik türdeki (ekonomik, politik, kültürel, ailevi vb.) toplumsal pratiklerin karşılıklı bağlantılandırılmış ağ yapısı olarak görülebilmektedir. Dili "söylem" olarak çözümleyen eleştirel söylem çözümlemesi, Fairclough'un benimsediği yaklaşıma göre toplumsal sürecin bir ögesi olarak düşünülmektedir. Söz konusu eleştirel çözümleme, sosyo-ekonomik sistemlerin baskınlık, sömürü ve insandışılama üzerine kurulduğunu ve bu sistemler içindeki çelişkilerin nasıl bunları ilerlemeci ve özgürlükçü doğrultularda dönüştürme potansiyelini oluşturduğunu gösteren, eleştirel toplumsal bilimlerle aynı ilgi alanını paylaşmaktadır (Fairclough, 2003: 188). Yine bu yaklaşıma göre eleştirel söylem çözümlemesi, metinleri maddi üretimin ve toplumsal yaşamın yeniden üretiminin bir anı (momenti) olarak ele alır ve metinlerdeki toplumsal "çalışmayı" maddeci toplumsal eleştirinin ana odağı olarak çözümler (Fairclough, 2003: 189).

Medya metinlerinde ideolojik sürecin etkinliği, medyanın bir durumun ve olayın tanımını yapabilme gücüne dayandırılmaktadır. Yapılan tanım, ister istemez olası diğer tanımlar arasından bir seçme yapmayı gerektirecektir. Her seçme ve seçilen tanımlar arasında bir görünür kılarak belirgin hale getirme çabası ise, hem kurmacaya dayalı (televizyon dizileri gibi) hem de kurmacaya dayalı olmayan (belgesel gibi) medya metinlerinde bir olaya, kişiye veya duruma ilişkin gerçeğin medya aracılığıyla kurulduğunu göstermektedir. Medya temsillerinin bu şekilde değerlendirilmesi, bir olayın, kişinin veya durumun medyada ne şekilde yansıtıldığını ifade etmekten öte, bir olayın kişinin veya durumun medyada nasıl anlamlandırıldığı, nasıl tanımlandığı, farklı hangi anlamlar dışlanarak, bastırılarak veya marjinalleştirilerek bu tanıma ulaşıldığı meselelerini ifade etmektedir. Dolayısıyla sorun, medya metinlerindeki temsillerin yansıtma değil inşaya dayalı olması, medyanın bir kişiyi, olayı belirli bir tarzda temsil etme, tanımlama ve anlamlandırma gücüdür (Çam, 2008: 199-200).

Medyanın gerçekliği belirli bir tarzda kurma ve anlamlandırma gücü, sapkın olanın işaretlenmesi çerçevesinde de ele alınabilmektedir. Buna göre, medya, yerleşik toplumsal kuralları tehdit ve ihlal ettikleri varsayılan ve dışarıdakiler olarak adlandırılan

(suçlular, alkolikler, uyuşturucu kullananlar, eşcinseller, rockçılar, rapçiler vs.) eylem ve davranışlarının anlamlandırılmasında etkin bir rol oynamaktadır. “Yasa ve düzen ideolojisi” içerisinde konuşan medyanın, abartı ve stereotipleştirme yöntemleriyle, söz konusu ideolojiye uygun düşecek şekilde, dışarıdakiler biçiminde nitelendirilen grupların davranış ve eylemlerini sapkın olarak etiketlediği görülmektedir (Çam, 2008: 216).

Teun Van Dijk (2003: 43) da benzer şekilde, toplumsal pratiklerimizin pek çoğunun ideolojiler tarafından telkin edildiğinin altını çizmektedir. Örneğin, farklı etnik ya da ırksal grupların üyeleri, ırkçı, etnik ayrımcı ya da ırkçılık karşıtı ideolojileri ortaya koyabilirler, ya da sınıf ideolojileri zenginler ve fakirler arasındaki etkileşimi etkilemektedir. Bu bağlamda, insanlar toplumsal grupların üyeleri olarak hareket eder etmez ideolojilerini eylemlere ve etkileşimlere taşıyabilmektedirler. Bu nedenle farklı gruplardan bireyler, kendilerinden farklı olana ayırım uygulayabilmektedirler. Bu ayrımcılık ortaya metin ve konuşma yoluyla çıkabilir, ancak ideolojiler konuşmaya eşlik eden birçok “öte-sözel” (el kol hareketleri, jest ve mimikler, beden dili) etkinliklerle de ifade edilebilmektedir (Dijk, 2003: 44). Bu tarz etkinliklerde ideolojiler açıkça fark edilebilmektedir. Ancak aynı zamanda dolaylı, sezdirmeli, üstü kapalı biçimde söylemin daha az belirgin yapılarında da meydana gelebilirler (Dijk, 2003: 55).

Buradan yola çıkarak, Dijk, bu ideolojilerin, tutumların ve önyargılı modellerin söylemde ifade edilme yolları ve söylemin ideolojilerin toplumsal işlevlerinde nasıl bir rol oynadığı konusunu aydınlatmak için, ideolojilerin söylemde kendilerini gösterme yollarını incelemiştir. İdeolojik içeriğin en dolaysız biçimiyle söylemin anlamında ifade edildiğini belirten Dijk, söyleme dair en akılda kalan bilgi olarak “konu”lara vurgu yapmaktadır. “Konu”lar, söylemin ana fikrini, en önemli bilgisini temsil etmekte ve söylemin ne ile ilgili olduğunu anlatmaktadırlar. “Konu”dan sonra, ideolojinin belirlediği bir diğer seviye, “tanım düzeyi” ve “ayrıntı derecesi”dir. Buna göre, bir konu, olay hakkında yer verilen ya da verilemeyen detaylar, ayrıntılar söylemin içerisindeki ideolojiyi görünür kılabilir. Ayrıca, imalar ve varsayımlar da bu alanlardan biridir. Bilgiyi ifade etme ya da açık bırakma seçeneği ideolojik olarak tarafsız kabul edilmemektedir. Bu nedenle bir bilgiyi önvarsaymak, onu arka plana itmek anlamı

taşımaktadır ve yanıltıcıdır. Öte yandan, bir söylemin tümcelerinin anlamları, önermelerin tutarlılığı, eş anlamlı sözcüklerin ve yeniden anlatım biçimlerinin oluşturulması, karşıtlık kurulması (“biz” ve “onlar” gibi), örnekleme ve açıklama biçimleri ve yadsıma ifadeleri (x’e karşı değilim ama...) söylemin içerisinde ideolojilerin kendilerini gösterme yolları arasındadır (Dijk, 2003: 54-64).

Eleştirel söylem çözümlemesi, söylemsel pratikler, olaylar ve metinler ile daha geniş toplumsal ve kültürel yapılar, ilişkiler ve süreçler arasındaki açık ya da örtük nedensellik ve belirlenme ilişkilerini sistematik olarak araştırır. Bu tür pratiklerin, olayların ve metinlerin nasıl ortaya çıktığını, iktidar ilişkileri ile iktidar mücadeleleri tarafından ideolojik olarak nasıl şekillendiğini; söylem ve toplum arasındaki iktidar ilişkilerinin bizzat kendisinin iktidar ve hegemonyayı koruyan bir faktör olarak nasıl işlediğini ortaya koymaya yönelir (Fairclough, 1993: 135’den aktaran Durna ve Kubilay, 2010: 59). Eleştirel söylem çözümlemesinin bazı temel ilkelerinden şu şekilde söz etmek mümkündür:

1. Eleştirel söylem analizi, toplumsal sorunlara işaret eder.
2. Güç ilişkileri söylemseldir.
3. Söylem, toplumu ve kültürü yapılandırır.
4. Söylem, ideolojik olarak çalışır.
5. Söylem, tarihseldir.
6. Metin ve toplum arasında dolayimli bir bağ bulunur.
7. Söylem analizi yorumlayıcı ve açıklayıcıdır.
8. Söylem bir toplumsal eylem biçimidir (Fairclough ve Wodak, 1997: 271-280).

Eleştirel söylem çözümlemesi, söylem olarak dilin kavramsallaştırılmasını merkez aldığı ve daha açık olarak eleştirel dil çözümlemesini toplumsal bilimlerde konumlandığı için “eleştirel dilbilim” üzerine kurulmuştur (Fairclough, 2003: 189). Dil kullanımı toplumsal olarak biçimlendirilirken, aynı zamanda toplumu biçimlendiricidir. Dolayısıyla, dil kullanımı ve toplum arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur. Bu nedenle Fairclough’un eleştirel söylem analizine göre dil kullanımı ve sosyal teori birleştirilmelidir. Toplumsal koşullara ve dilin bu koşullardaki işleniş biçimine bağlı olarak, dil kullanımı, kimlik, ilişki ve temsilleri hem yeniden üretebilir



hem de dönüştürebilir. Eleştirel söylem analizinde bir topluluğun söylemsel pratikleri “söylem düzeni” ile açıklanmaktadır. Söylem düzenleri kendi içlerinde bir toplumsal mücadele ve çatışma odağı haline gelirler. Bir sosyal kurumun söylem düzeni, orada kullanılan bütün söylem çeşitleri tarafından oluşturulur. Aynı zamanda, Fairclough’a göre söylem düzeni, başat grupların belli bir yapılaşma sağlamak ve sürdürmek için mücadele ettikleri bir potansiyel hegemonya alanı olarak da görülebilmektedir (Çaylı, 2003: 78).

Fairclough ve Graham (2003: 188) dili diğerleriyle diyalektik olarak bağlantılanmış toplumsal sürecin bir ögesi olarak düşünmektedirler. Bu, eleştirel toplumsal bilimler geleneği içindeki belirsiz diyalektik bağlantıları araştırmaya çalışılan, söylemin eleştirel bir çözümlemesidir. Yani bu eleştirel çözümleme, sosyo-ekonomik sistemlerin baskınlık, sömürü ve insandışılaştırma üzerine kurulduğunu ve bu sistemler içindeki çelişkilerin nasıl bunları ilerlemeci ve özgürlükçü doğrultularda dönüştürme potansiyelini oluşturduğunu gösteren, eleştirel toplumsal bilimlerle aynı ilgi alanını paylaşmaktadır.

Bizim anlayışımıza göre, eleştirel söylem çözümlemesi, söyleme olan diğer eleştirel yaklaşımlardan (örneğin; Foucault’cu “post-modern”, “post-yapısalcı”, “toplumsal yapılanımcı” vb.) sözlü, yazılı ve çok- medyalı metinler bağlamında ayrılır. Eleştirel söylem çözümlemesi, metinleri maddi üretimin ve toplumsal yaşamın yeniden üretiminin bir anı (momenti) olarak ele alır ve metinlerdeki toplumsal “çalışmayı” maddeci toplumsal eleştirinin ana odağı olarak çözümler (Fairclough ve Graham, 2003: 188-189).

Van Dijk’a göre insanların eylemlerinin modellere dayalı olması nedeniyle eleştirel söylem çözümlemesi, zihinlerin denetlenme ve etkilenmesinin yollarını incelemelidir (Dijk, 1995’den aktaran Durna ve Kubilay, 2010: 71). Dijk, eleştirel söylem çözümlemesi yapmanın standart ve tek bir yolu olmadığına işaret etmekle birlikte, aşağıdaki noktalara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır:

- a) Söylemin bağlamını incelemek.
- b) Hangi grupların, iktidar ilişkilerinin ve ihtilaflarının bulunduğunu çözümlemek.
- c) Biz ve onlar hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşleri ortaya çıkartmak.
- d) Önvarsayımları ve ima edilenleri ortaya çıkartmak.

- e) Kutuplaştırılmış grup kanaatlerini vurgulayan tüm biçimsel yapıyı incelemek (Van Dijk, 1998'den aktaran Durna ve Kubilay, 2010: 71).

Sonuç olarak, eleştirel söylem çözümlemesi, dili toplumsal bir pratik olarak düşünmekte, dil ve iktidar, güç ilişkileri ile ilgilenmektedir. Başka bir deyişle eleştirel söylem analizi, dil aracılığı ile sosyal eşitsizliğin kurulumunu, ifade biçimini, göze çarpmasını, meşrulaştırılmasını vb. eleştirel bir duruş ile araştırmaktadır (Wodak, 2001: 2). Ayrıca, her ideoloji potansiyel olarak pek çok söylemi barındırdığından; eleştirel söylem analizi, bireylerin dünyayı şekillendirme ve gündelik hayatı anlamlandırma biçimlerine ilişkin ipuçları vermektedir (Sayın, 2013).

Bu çalışmada, metalaşmış aşk anlatılarının popüler dergilerdeki sunum biçimlerini incelerken Van Dijk ve Fairclough'un işaret ettiği unsurlar göz önünde bulundurulmaktadır. Bu anlamda bulgular çözümlenirken, söylemin nasıl kurulduğuna, yeniden üretimine, onaylayıcı, meşrulaştırıcı yapısına bakılmış, egemen söyleme karşı direniş sergileyip sergilemediği sorgulanmıştır. Bunun için, aşk anlatılarının bu dergilerde nasıl yer aldıkları/ almadıkları incelenmiş, aşk meselesine temas eden metinler, içerisinde buldukları bağlam göz önünde bulundurularak değerlendirilmiş, "söylenen"e ek olarak "neyin söylenmek istendiği"ne dair çözümlenmeler yapılmaya, ima edilenler, ön varsayımlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

### **3.2.2. ÇÖZÜMLEMELER: POPÜLER DERGİLERDE METALAŞMIŞ AŞK SÖYLEMLERİNİN ANALİZİ**

Bu bölümde, Türkiye'de yayımlanan popüler kadın ve erkek dergilerinin 2010, 2011, 2012 ve 2013 yıllarının Şubat ayı sayılarındaki "14 Şubat Sevgililer Günü" temalı yazı dosyaları, kampanyalar, reklam ve promosyonlar incelenmektedir. Ele alınan dergiler:

- 2013 yılı *Boxer*, *GQ* ve *FHM*
- 2012 yılı *Cosmopolitan*,

- 2012 yılı *Boxer*,
- 2011 yılına ait *Marie Claire*,
- 2011 yılı *Vogue*,
- 2010 yılı *Esquire* ve
- 2010 yılı *Marie Claire*

Pek çoğu yurt dışında da yayınlanan ve Türkçe versiyonlarında yerele dair niteliklerle içerikleri biçimlenen bu dergiler tirajı en yüksek popüler magazin dergileri arasındadırlar. *Marie Claire*, *Cosmopolitan* ve *Vogue*, hedef kitlesi kadınlardan oluşan dergiler arasındadır. *Vogue* dergisi Türkiye’de son yıllarda yayımlanmaya başlamıştır ve diğer kadın dergileriyle kıyaslandığında modağa çok daha fazla ağırlık vermektedir. *Boxer*, *FHM* ve *GQ* dergileri ise, hedef kitlesi erkeklerden oluşan magazin dergileridir. *GQ* piyasada diğerlerine göre daha yeni bir magazin dergisidir. Bu erkek dergileri, kadın dergilerine kıyasla daha geniş bir içerik yelpazesine sahiptir. Örneğin, politika, teknoloji, spor gibi alanlara ilişkin dosyalar yer almaktadır, ancak sayfa sayısı bakımından kadın dergilerinin ortalama yarısına tekabül etmektedirler. Söz konusu dergiler, çeşitlilikleri ve içerikleri bakımından popüler magazin dergilerini temsil etmek adına verimli bir örneklem oluşturmaktadırlar. Örneklem için seçilen dergilerden her biri piyasadaki kendi kategorisini (moda dergisi, kadın dergisi, erkek dergisi gibi) anlayabilmek ve araştırmanın evreni hakkında fikir üretebilmek için elverişli dergilerden oluşmaktadır.

Dergilerin Şubat ayı sayıları çoğunlukla sevgililer günü ve aşk teması etrafında şekillenmiştir. Özünde, 14 Şubat Sevgililer Günü (Saint Valentine Days), Hristiyanlığın evlenme ve çoğalma ilkesine yaslanmaktadır. Ancak küresel kapitalizm, belirli bir dinin değer atfettiği olguları evrensel bir formata sokarak bütün dinler ve uluslar için servis edilmeye, tüketime hazır hale getirmiştir. Dolayısıyla tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de popüler olarak “Sevgililer Günü”, tüketime endeksli özel bir gün, eşlerin ve sevgililerin beraber katıldığı bir tüketim etkinliği haline gelmiştir (Arık, 2006: 150). Günümüz toplumlarında arzunun yönlendirilmesi ve iş dışı alanlarda rızanın üretilmesi kapitalizmin temel stratejisi haline gelirken, kültür endüstrisi de kendi ideolojisi doğrultusunda yaşamın her alanını biçimlendirmekte ve bu sırada her türlü duyguyu da

metalaştırmaktan geri durmamaktadır (Arık, 2006: 152). Sevgililer günü de metalaşmış aşk anlatılarının sık olarak ortaya çıktığı bir dönem olarak popüler dergilerde yerini almaktadır.

Bu dergiler, öncelikle Türkiye’de (ve pek çoğu dünyada) en çok okunan dergiler arasında olmaları sebebiyle ve erişilebilirlik olanakları doğrultusunda seçilmişlerdir. Farklı editörlerin, yazarların seslerine kulak verebilmek ve popüler kadın-erkek dergilerinde birbirini tekrar eden anlatıları göz önünde bulundurabilmek amacıyla, farklı dergiler seçilmiştir. Benzer bir sebeple, olası farklı gündemlere yer verebilmek ve anlatsal çeşitliliği artırmak amacıyla, tek bir yıldan değil, 2010, 2011, 2012 ve 2013 olmak üzere dört farklı yıldan seçilen sayılar incelenmiştir. Hem kadın hem de erkek dergileri incelenerek, metalaşmış aşk anlatılarının her iki cinsiyeti hedefleme biçimlerindeki benzerlik ve farklılıkların yakalanması düşünülmüştür.

Popüler magazin dergileri, tüketimi teşvik ederek ve yönlendirerek küresel kapitalizmin pazarlama stratejilerine eklenmektedir. Bu anlamda günümüz tüketim kültürünün duyguları metalaşmış formlara dönüştüren stratejilerini serimlemek bakımından popüler kadın ve erkek dergileri zengin bir materyal sunmaktadır.

### 3.2.2.1. İncelenen Dergiler ve Kategorileştirmeler

Metalaşmanın aşk anlatılarında nasıl bir forma büründüğünü analize geçmeden önce örnekleme oluşturan popüler magazin dergilerinden kısaca söz edilebilir. İncelenen dergilerin hedef kitlesi üst sosyo-ekonomik sınıftan heteroseksüel beyaz kadın ve erkeklerdir. Genel olarak dergilerde moda, alışveriş, sağlık ve yaşam tarzı temaları hâkimdir. Buna ek olarak kadın dergilerinde güzellik ve gezi temalarına, erkek dergilerinde spor, teknoloji, siyaset, sinema, ekonomi, tarih gibi temalara da rastlanmaktadır. Ek olarak, dergilerde temsil edilen bireylerin tümü üst sınıftan, kariyer sahibi, kültür endüstrisinin ürettiği ve dolaşıma sunduğu sağlıklı, başarılı, güzel ve cazip bireyler tanıma uygun kimselerdir. Yalnızca tek bir dergide (Marie Claire, 2011: 69),

bir kereye mahsus olmak üzere yoksul çocukların fotoğrafları vardır. Bu fotoğraflar, bir gazetecinin gittiği ülkelerdeki çocukların koşullarını ve uydukları yerleri/odalarını kaleme aldığı ve fotoğrafladığı “bir başka dünya” isimli dosyada bulunmaktadır ve gelişmemiş ülkelerde yaşayan yoksul çocukların da yaşam koşullarına yer verilmiştir. Bu istisna dışında, lüks tüketimin yaygın olduğu, tatillerde Paris veya Roma’ya gidilen masalsi bir hayatın anlatımı söz konusudur.

İncelenen 5 erkek ve 4 kadın dergisinden oluşan 9 farklı dergide, belirlenen aşk temalı, birbirinden farklı toplam reklam sayısı 58’dir. Bu reklamların 12’sini (%20) mücevher markaları, 6’sını (%10) alkollü içki, 9’unu iç çamaşırı (%15,5) ve 5’ini (%8,6) kozmetik markaları oluşturmaktadır. Bu sıralamayı kıyafet, ev gereçleri, alışveriş site/mağazaları takip etmektedir:



Ürünlerin tanıtıldığı, sevgililer gününe yönelik alışveriş önerileri sunulan bölümler de bu oranlara paraleldir. En çok mücevher ve iç çamaşırı armağan olarak önerilmektedir. Bunun dışında restoran ve gezi önerilerine (çoğunlukla Paris ve Roma’ya) rastlanmaktadır. Hediyelerin, kadınlar için “romantik alternatifler” gibi söylemlerle, erkekler için ise “hayır diyemeyeceği”, “kullanışlı akıllı seçim” gibi söylemlerle sunulması, toplumsal cinsiyet çerçevesinde kadının duygu, sezgi, erkeğin mantık ve akıl ile özdeşleştirildiğini göstermektedir.

Araştırmada, ilk olarak dergilerin içerdiği metinler arasından, aşk, romantik ilişkiler, cinsellik, toplumsal cinsiyet gibi kuramsal çerçevede daha önce açıklanan ve aşk'ın yapı taşlarını oluşturan meselelere temas eden yazılar ve reklamlar seçilmiştir. Ardından bu metinlerde aşk'ın metalaşmasına ilişkin veriler içeren yazılar ikinci bir inceleme sürecinden geçirilmiş, son olarak elde edilen metalaşmış aşk anlatılarının eleştirel söylem çözümlemesi gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın örneklemini oluşturan dergilerin, mevcut tüm içeriği incelendiğinden (editörlerin yazıları, yazı dosyaları, okuyucu yorumları, röportajlar, reklamlar, tavsiyeler vs.), söz konusu içerikleri sınıflandırılma yoluna gidilmiştir. Elde edilen veriler, düzenlenmek amacıyla tematik kategorilere ayrılmışlardır.

### 3.2.2.2. Metaların Vaatleri

i. Başka bir aşk mümkün:

*“Altınbaş'ta aşk başkadır”* (mücevher reklamı, Marie Claire, 2011).

Yukarıdaki örnekte, bir mücevher markası, ürünün tüketiciye ideal aşkı sunduğu vaadinde bulunmaktadır. Buna göre, söz konusu meta aracılığı ile başka bir aşk, hayal edilen aşk, mümkün kılınabilecektir.

Bu örnekte de olduğu gibi, ürünlerin reklamlarında aşk vaatlerine sıkça rastlanmaktadır. Bu anlamda ürünler eğer bir vaatleri varsa, bu vaatleri aşka yönlendirmektedirler. Örneğin, bir saç düzleştiricisi için basılan reklam başlığı şöyledir:

*“Sevgililer Günü'nde ilişkinize yeni bir şekil verme fırsatı!”* (Bazaar, 2010).

Burada bir saç şekillendiricinin işlevi, sevgililer günü dolayısıyla aşk ilişkisine yönlendirilmiştir. Buna göre saçlarını söz konusu ürünü kullanarak şekillendiren bireyler mevcut aşk ilişkilerinde yeni bir fırsat yakalayacaklardır.

“*Her yudumda ilk aşk’ın tazeliği*” (Esquire, 2010).

Metinde alkollü içeceğin tazeliği üzerinden ilk aşk’ın saflığına, el değmemişliğine ve unutulmazlığı/ölümsüzlüğüne vurgu yapılmakta, reklamı yapılan ürün, yüceltilene erişmeyi vaat etmektedir.

“*Sevginizin kalbine giden en anlamlı yol*” (çikolata reklamı, Boxer, 2012).

“*Aşk’ınızı göstermenin tatlı yolu*” (milföy reklamı, Marie Claire, 2010: 149).

“*Bu filmlerle aşık olacaksınız*” (DVD reklamı, Boxer, 2013).

“*Sevginizi daha iyi nasıl ifade edebilirsiniz?*” (mücevher reklamı, GQ, 2013).

Bu örneklerde ürünün tüketiminin okuyucuyu aşka yaklaştıracığı, “başka bir aşk” a erişimin belirli bir ürünle mümkün olduğu, diğer bir deyişle bu metalar aracılığıyla aşka varılabileceği söylenmektedir. Ayrıca metalar aşk’ın ifade edilmesinde önemli rol oynamaktadırlar.

## ii. Metalarla süslü bir beden:

Metalaşmış aşk anlatıları “bir meta olarak beden” fikrine sıklıkla yaslanmakta, bu fikir en çok da kadın bedeninin şeyleştirilmesi, kadının metalaştırılması imalarıyla dile gelmektedir. İç çamaşırlarının reklam ve vitrinlerdeki sunumunda, çamaşırın kadının kendisini erkeğe bir hediye olarak sunmasına yarayan paket görevi gördüğü mesajı verilmektedir.

Çiftlere, sevgililer gününde hediye almak konusunda kadın iç çamaşırını tavsiye edilirken doğrudan veya dolaylı olarak, “iç çamaşırını aracılığıyla kendi bedenlerinizi armağan edin” denmektedir. Bunun da ötesinde, kadınlar için, aşkı ifade etmenin bir yolu (en iyi yolu) ve erkekler için de cinsel doyuma ulaşmanın aracı olarak iç çamaşırları gösterilmektedir (bknz: resim 1).

Aşağıdaki görselde, *Cosmopolitan* dergisinin erkeklerin zihin dünyasına dair yaptığı bir genellemenin istatistiksel bilgisi yer alıyor. Bu genellemeye göre erkeklerin neredeyse

yarısı sevgililer gününde sevgililerinin seksi iç çamaşırını giymelerini, %25'i sabah “romantik dakikalar” için uyandırılmayı, %23’ü “romantik bir gece” planlanmasını ve çok azı tatlı yapılmasını dilemişlerdir. Bu şemaya göre aslında erkeklerin %94’ü sevgililer gününde sevgililerinden özel cinsel ilgi beklemektedirler.

Resim 1  
(Cosmopolitan,  
2012: 112):



Buradaki yüzdelerin neye göre belirlendiği, gerçek bir araştırmanın sonucu olup olmadığı belli olmamakla birlikte söz konusu görsel, metaların egemenliğinden arınarak özgürleşmiş, özgürleşimci bir aşk söyleminin antitezlerini barındırması bakımından isabetli bir örnek sunmaktadır. Görselde kullanılan objeler aşkı topyekûn metalar dünyası ile çerçevelemektedir. Diğer yandan cinselliğin kadın tarafından erkeğe hediye edilmesi hem iç çamaşırının görsel malzeme olarak seçimi ile hem de görseli tamamlayan yazı ile ifade edilmektedir. Böylece “hazzı veren, sunan” kadın, bir cinsiyet kategorisi olarak metalar dünyasının fetiş nesnelere paradigmasına dâhil edilmektedir.

iii. Fetiş Nesnelere:

İnsan bedenlerinin fetişleştirilmesinin yanında göze çarpan başka bir nokta, aşk'ın nesnelere yönlendirilmesidir. Örneğin, “ayakkabı aşkı”, “yün aşkı”, moda aşkı”, “çikolata aşkı” gibi ifadeler kullanılarak, aşk doğrudan metalara yönlendirilmektedir.



Böylece, “âşık olunan”ın yerine metalar konularak, aşk, duygusal ve insani boyutundan tamamen koparılmaktadır.

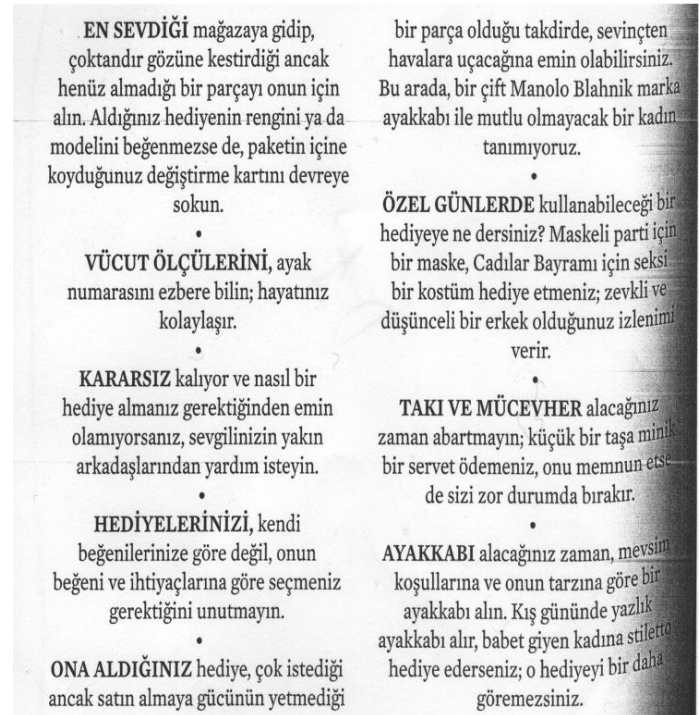
iv. Aşkı anlatmanın bir yolu:

Öte yandan, ürünün aşk vaadinden farklı olarak, ta kendisinin aşk ile özdeşleştirilmesi söz konusudur. Başka bir deyişle reklamı yapılan ürünlerin aşk’ın tanımı olarak gösterildiği saptanmıştır. Örneğin,

“*pırlanta aşk’tır*” (Marie Claire, 2011),  
 “*aşk bir hediyedir*” (Cosmopolitan, 2012: 73),  
 “*sevgi için*” (madensuyu reklamı, Cosmopolitan, 2012: 80),  
 “*şimdi aşk zamanı*” (pırlanta reklamı, Marie Claire, 2011).

Bu örneklerde olduğu gibi, özellikle reklamlarda aşk’ın metalar yoluyla tanımlandığı saptanmıştır. Aşk, çoğunlukla pırlanta ile özdeşleştirilirken, yeri gelince madensuyu olmakta, yeri gelince “tuz kadar sevmek” anlamında kullanılmaktadır. Bu metinlerde aşk doğrudan ve açıkça metalaştırılmıştır.

Resim 3 (Esquire, 2010: 94):



Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi hediye rehberleri, reklamlardan sonra, aşk'ın metalar yoluyla ifadesini en açık şekilde pekiştiren söylemleri içermektedir. “X marka ayakkabıyla mutlu olmayacak bir kadın yoktur” ya da “x hediyesi düşünceli bir erkek olduğunuz izlenimini verir” gibi cümleler, hem aşk'ın metalar yoluyla elde edilebileceğini, hem de metalar yoluyla ifade edilebileceğini imlemektedir (bknz: resim 3).

Sonuç olarak, aşk'ın, “başka bir aşk”ın ancak metalar aracılığı ile mümkün olabileceğine, metaların tüketicilere söz konusu aşkı vaat ettiğine ilişkin söylemlere rastlanmaktadır. Yanısıra, bu aşk'ın da ancak metalar yoluyla ifade edilebileceğine ve metalara da âşık olunabileceğine (metaların fetiş nesneye dönüştürülmesine) dair söylemler bu kategoride dikkat çekmektedir.

### 3.2.2.3. Âşıklar ve Maşuklar

Popüler magazin dergilerinde kadın-erkek ilişkilerine, toplumsal cinsiyet rollerine dair içerikler, metalaşmış aşk anlatılarının temas ettiği toplumsal cinsiyet kodlarının tamamlayıcısı olmaktadır. Hetero-normatif düzeyde üretilen bu içerikler, metalaşmış aşk anlatılarının üretildiği mecraların eril ideoloji ile iç içeliğini de gözler önüne sermektedir.

#### i. Modern kadın:

Popüler kadın dergilerinde bir yandan kadınlardan, varlıklı, kariyer sahibi, maddi anlamda bağımsız olmaları beklenirken, diğer yandan başarı erilliğinin yasaları ile tanımlanmakta ve bu nedenle de mesleki başarının kadınlar için olumsuz yönlerine de dikkat çekilmektedir:

*1950'lerin sonlarından itibaren kendilerine biçilen ev kadını/ anne rolünden sıyrılan kadınlar, sekreterlikle başladıkları iş hayatında büyük mücadelelerden geçtikten sonra, bugün her alanda erkekleri yakalamanın,*

*hatta onları geride bırakmanın gururunu yaşıyor. Ama öbür taraftan da romantik ilişkilerde işler pek yolunda gitmiyor. Bunu biz söylemiyoruz, istatistikler söylüyor: Güçlü kadın yalnız kalıyor.*

*“Kadının erkekten daha güçlü olması, erkek tarafından asla tolere edilen bir şey değil” diyor, ilaç sektöründe yönetici olarak çalışan Güler A. (45). Hatta ona göre, bırakın romantik ilişkiyi, dengeli bir ilişki/ iletişim kurmak bile kolay değil iktidar sahibi kadınlar için. Çünkü toplum, erkekle her alanda eşit, modern anlamda güçlü kadın kavramıyla yeni yeni tanışıyor... İçimizden biri güç dengelerinin bozuk olduğu bir ilişki yaşıyorsa, o ilişkinin kısa sürede biteceğini biliyoruz ve ne yazık ki haklı çıkıyoruz (Vogue, 2011: 144).*

Yukarıdaki “kadının gücü ve parası aşk oyununu bozuyor” başlıklı anlatıda tarif edilen “modern kadın”, maddi anlamda bağımsız olan kadın, aşk hayatında ve genel olarak insan ilişkilerinde, bir takım sorunlar yaşamaktadır. Bu da öncelikle aşk ve kariyer ikiliğini doğurmaktadır. Bu anlamda kariyer, güç, iktidar gibi kavramlar aşk’ın karşısında konumlandırılmaktadır.

Bu noktada ironik bir tabloya dikkat çekilebilir. Bir yandan aşk, pahalı bir iç çamaşırı ile elde edilebilecek bir meta olarak sunulurken diğer yandan tüm bu pahalı metalleri elde edebilmenin koşulu olarak olumlanan para, kariyer ve güç aynı zamanda kadınlar aleyhine dönüşebilen birer engel olarak çizilmektedir.

Geleneksel kadınlık rollerinin (eş, anne olmak) dışına çıkma, hem iyi bir eş hem de kariyer sahibi bir iş kadını olma fikri görüşlerine yer verilen “başarılı” kadınların ifadeleriyle desteklenmektedir:

*“Egon’un eşi olmanın ne anlama geldiğini fark ettiğim gün, kendime ait bir kariyerim olmasına da karar verdim. Böyle güçlü bir ünvana sahip olan birinin eşi olmanın dışına çıkmalı, kendi başıma da var olmalıydım” (Marie Claire, 2010, Moda Portre).*

*First Lady’lik aslında sadece güçlü bir erkeğin kollarında aksesuar gibi dolaşmaktan ibaret değil (Bazaar, 2010: 55, Prensesin moda aşkı).*

Ancak diğer taraftan “toplumun dayattığı ev kadını rolünü üstlenmek zorunda kalan ve ev hayatının domestik görevlerini yerine getirirken büyük bir duygusal boşluğa düşen” (Marie Claire, 2010: 139) kadınların “modernleşmesi” (modern kadın, dergilerde

kadının kendi kendine yetebilmesi anlamında kullanılmaktadır), erkeğin “*kendisine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayan ve kendi ayakları üzerinde durabilen kız arkadaşlarına bağlanmaktan kaçması*” (Marie Claire, 2010: 139) sonucunu doğurmaktadır.

ii. İdeal erkek:

Aşağıdaki metinde açıkça ideal erkeğin resmi çizilmiştir. Özellikle finans şirketi vurgusu toplumsal cinsiyet rollerinin sadece kadınlar için değil erkekler için de ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Burada başarı ile özdeşleştirilmiş sağlıklı yaşam kurgusuna eşlik eden tüketim alışkanlıkları ile bütünlüklü bir ideal yaşam tarzı sunulmaktadır. Âşık olunabilecek/olunması gereken/olmaya değer erkekler tanımlanırken yalnızca maddi ölçütlerin hatta doğrudan para ölçütünün kullanılmasıyla metalaşmanın aşk'ta ifade bulmasının erkeklik söylemleri ile nasıl gerçekleştiği görülmektedir.

Resim 2 (Cosmopolitan, 2012: 90, Erkek Dosyası):

## Yakışıklı Erkeklerle Tanışabileceğiniz Yerler

Eğer bir erkek arkadaşınız yoksa ve yeni erkeklerle tanışmak istiyorsanız, önereceğimiz birkaç adres var.

- 

**1 Finans şirketlerinin yakınındaki bir kafe**  
Bir öğle yemeğinizi civarda bankaların bulunduğu bir semtte yediğinizde ya da en azından bir Starbucks'ta kahve içtiğinizde yakışıklı bir yatırım yöneticisiyle tanışma olasılığınız var.
- 

**2 Akşam 19:00 civarında spor salonunda ağırlıkların bulunduğu köşe**  
Ağırlık kaldırma alanlarının dört bir tarafı genelde aynalı olduğundan dolayı, hangi erkeğin daha kaslı olduğunu da kolayca anlarsınız.
- 

**3 Bir cuma akşamı marketin içki reyonu**  
Hafta sonu tatilini evde geçirmek ya da gece dışarı çıkmadan önce alkol almak isteyen erkekler genelde içki alışvensine çıkar. Uzun zamandır aradığınız o yakışıklı erkeği burada bulabilirsiniz.

FOTOĞRAFLAR: HANDOUT, CHRIS CLINTON, FOTOLIA.COM, İLLÜSTRASYONLAR: JAMES LANUZA

Bu örneği destekler nitelikteki başka bir veri, kendisiyle röportaj yapılan bir kadın modelin “Ne tarz bir erkek seni etkiler?” sorusuna verdiği yanıtta görülmektedir:

*“Güçlü ve benimle çıkarken hesabı ödeyebilecek bir adam isterim. Benimle olmaktan gurur duyduğunu hissettirecek ve eğer benim ihtiyaçlarımı karşılayabilecek bir adam ise ben de onun ihtiyaçlarını kesinlikle karşılayabilirim...”* (FHM, 2013: 70).

Burada bahsedildiği gibi, ideal erkek, sahip olduğu maddi olanaklar doğrultusunda tarif edilmektedir. Ek olarak, kadınların ihtiyaçları metalar ile ifade bulurken, erkeklerin ihtiyaçları, örtük biçimde cinsel gereksinimler ile özdeşleştirilmektedir. Neticede bir aşk ilişkisi “ihtiyaçları karşılamak” söylemi üzerinden bir alış veriş olarak algılanmakta ve metalaştırılmaktadır.

Eş seçiminde maddi fırsatların önemi başka bir röportajda eşinin kendisine evlenme teklif etme hikâyesini anlatan kadın oyuncu tarafından örtük ve dolaylı biçimde şöyle ifade edilmektedir (Bazaar, 2010: 164):

*“... 2008 yılında ilk evimi aldım, içinin yapılması gerekiyordu. Bir gün eve beraber baktık; o gün arabada bana evlenme teklif etti, ben de kabul ettim. ‘Ben seninle yaşlanmak istiyorum, benimle evlenir misin?’ dedi. ‘Ben bu kadarını hiç düşünmemiştim’ dedim. ‘Sen artık hiçbir şey düşünmeyeceksin; kariyerini düşüneceksin sadece’ dedi. Ben de direkt yüzüğü taktım. Bu teklifi reddetmek aptallık olurdu.”*

Şanslı olduğunuzu düşünüyor musunuz?

*“Kesinlikle. Benim için hayal gibi bir şey bu. Ama insanların başka türlü yaklaşması beni şaşırtıyor. Gerçekten para gelir geçer. Ben varlıklı bir adamla evlendim diye 13 senelik kariyerim zirveye mi çıkacak? Bu pencereden mi bakıyoruz hayata? Eğer öyleyse, ben öyle bir ailede yetişmedim zaten... Benim için maddiyat da güzellik de hiç önemli değil. Ne kadar geçici olduklarını biliyorum çünkü.”*

Kadın oyuncu, röportajında kendisi için aşk konusunda önemli olanın kalp ve ruh güzelliği olduğunu, çünkü maddiyat ve fiziksel güzelliğin gelip geçici olduğunu ifade etmektedir. Fakat aynı zamanda eşinin geçmişte kendisine sunduğu maddi olanakları ve

kariyeri haricindeki endişelerinden sıyrılmaya teklifini, başka bir deyişle evlenme teklifini kabul ederek akıllıca davrandığı görüşündedir. Aşk'ın metalar dünyasından ayrı bir yere konmasının ardındaki maddi koşullar örtük biçimde de olsa dile gelmektedir.

12. yüzyılda bir papazın yazdığı "The Art of Courtly Love" başlıklı eseri kısaltarak günümüze uyarlayan Esquire, yine bir ilişki rehberi ortaya çıkarmıştır (bkz resim 4).

Resim 4: (Esquire, 2010: 91):

Esquire

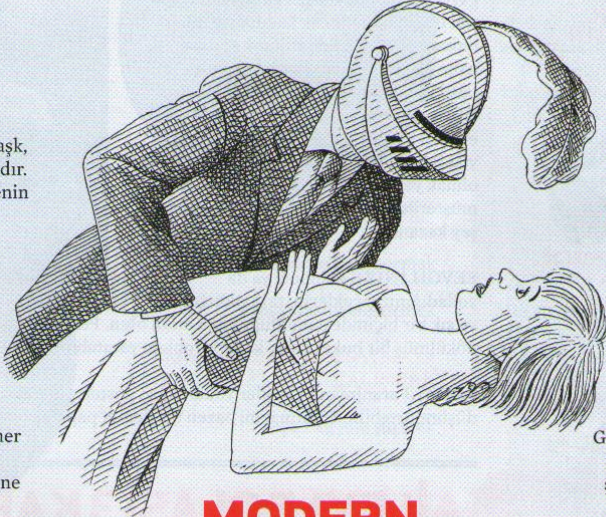
# REHBER

## ADAMAKILLI ADAMIN İLİŞKİ REHBERİ

**BİR İLİŞKİDE YAPMANIZ VE YAPMAMANIZ GEREKEN HERŞEY BU SAYFALARDA!**

**1**

Cimrilğin hanesinde aşk, her zaman bir yabancıdır.  
**MEALİ** | Dostum, kesenin ağzını açacaksın.



**4**

Aşık adamın her hareketi, yarının düşüncesiyle sınırlıdır.  
**MEALİ** | "Halı saha maçı için bula bula Sevgililer Günü'nü mü buldunuz!"

**2**

Aşkı hisseden adam, her zaman endişelidir.  
**MEALİ** | İç ses: "Maç ne oldu acaba?"

**MODERN ŞOVALYE**

*Orta Çağ'ın altı aşk öğretisini günümüze uyarladık*

12. yüzyılda, Andreas adında bir papaz, dünyanın ilk "kur yapma" rehberini yazdı. 21 bölümden oluşan "The Art of Courtly Love" ("Bir rahibeye ve fahişeye nasıl kur yapılır?" gibi bölümleri yok sayarsak.), birçok önemli tavsiyeyi içeriyordu. Şimdi, o nadide eserdeki altı aşk öğretisini, kısaltılmış ve günümüze uyarlanmış hâliyle sizlerle paylaşıyoruz.

**5**

Gerçek bir aşık, sevgilisinin mutlu olmayacağı hiçbir şeyi iyi olarak addetmez.  
**MEALİ** | Annenizin fotoğrafının olduğu bir çerçeveye, iyi bir hediye olmayabilir.

**3**

Çok göz önünde olan aşk, ölmeye mahkumdur.  
**MEALİ** | Aşk kelimelerinizi, Facebook'ta ayağa düşürmeyin.

**6**

Evlilik, sevginin sona ermesi için mazeret değildir.  
**MEALİ** | Evlilik, PlayStation sabahlamalarının sona ermesi için iyi bir mazerettir.

Yukarıda yer verilen bu uyarlamada, ilk olarak, “adamakıllı adamın ilişki rehberi” başlığı, verili toplumsal cinsiyet rollerini tüm erkeklere üstlendirmektedir. Bu söylemden çıkarılan “adamakıllı erkek”, maddi güce sahip, futbol ile yakından ilgilenen, duygularını sık sık dile getirmeyen, evliliği eğlenceli hayatın sonu olarak gören erkektir. Dolayısıyla bunun dışında kalan bireyleri “adamakıllı erkek”likten çıkaran, örneğin, maç izlemeyi sevmeyen ya da yoksul erkekleri bir nevi “yarım erkek” sayan bu söylem, ataerkil söylemin erkekleri de kurban ettiğini doğrular niteliktedir.

*“Gerçek bir âşık, sevgilisinin mutlu olmayacağı hiçbir şeyi iyi olarak addetmez”* cümlesi, aşkın, mutluluğu ve iyi olanı, sevdiğinin mutluluğu ve iyiliği üzerinden tattığını, nitelediğini ifade etmektedir. Önceki bölümde yer verilen romantik aşk ve tasavvufî aşk betimlemeleri, hatırlanabileceği üzere, hayattan alınan hazzın kaynağını maşuk’un varlığında, iyiliğinde bulmayı önceleyerek mutluluğu uhrevî olana göndermelerde bulunmak suretiyle koşullandırmaktadır. Oysa dergideki uyarlama bu anlatıyı *“Annenizin fotoğrafının olduğu bir çerçeve, iyi bir hediye olmayabilir”* şeklinde yorumlamaktadır. Burada mutluluk dünyevî olana indirgenerek metalarla koşullandırılmaktadır.

### iii. Cinselliğin baskılanışı:

Elde edilen bulguların bir kısmında aşk ve cinsellik bağlamında, cinselliğin baskılanışı gözlemlenmektedir. Buna örnek olarak, *Romantik Komedi* filminin oyuncularıyla film ve aşk üzerine yapılan bir söyleşi gösterilebilir (Marie Claire, 2010). Söz konusu söyleşide filmin oyuncularından Gürgen Öz ve Engin Altan Düzyatan *“Seksin aşk üzerindeki etkisi sizce nedir?”* sorusuna şöyle yanıt vermektedir:

G.Ö.: *“Cinsellik aşk’ta her şeydir. Ancak yeterince tutku yoksa o ilişki yürümez. Bence ilk buluşmada kadın kendini saklamalı. Her ne kadar modern bir çağda yaşasak da, böyle şeyler kalmadı desek de, pek bir şey değişmedi. Biz erkekler ne kadar inkar etsek de, aslında içten içe âşık olduğumuz kadının bize karşı kendini saklamasından çok hoşlanıyoruz. Yine de arada dayanılmaz bir çekim varsa, taraflar kendilerini tutamaz o ayrı.”*

E.A.D.: “*Bence de ilk buluşmada seks olmasa iyi olur. Seksin aşka etkisini Cola'nın pizzaya etkisine benzetiyorum.*”

İlk olarak ifadelerin çelişkili olduğu söylenebilir. Aşk cinsellikten bağımsız düşünemeyen bir görüşün aynı zamanda cinselliği baskılaması ve cinsel hazzı ertelemesi çelişki barındırmakla birlikte “kendini saklama”, “kendini sunma” minvalindeki ifadelerin daima kadını hedef alması bir yandan da gayet tutarlı bir anlatı ile karşı karşıya olunduğunu düşündürmektedir. Kadının nesneleştirildiği aşk pratiklerinde, diğer örneklerde açığa çıktığı biçimiyle, değişim değerinin ve fetiş niteliklerin ön planda olması da bu anlamda, aşk ve cinsellikle ilgili üretilen farklı temalı söylemlerin tutarlılığına, aşkı metalaştıran ve kadını nesneleştiren söylemlerin uyumuna işaret etmektedir

#### 3.2.2.4. Savaş, Yönet!

Zengin bir metalar dünyasında, mutluluk, sağlık, başarı ve güzellik vaat eden metalara erişebilen güçlü ama nihayetinde yalnız kalma riski ile karşı karşıya kalan (modern) kadınlar için tavsiyeler ve teselliler de metalara erişme ile nihayetlenen bir mutlu sonla örülerek sunulmaktadır. Bir mücadele alanı olarak kurgulanan aşk; para, kariyer ve güç gibi unsurlarla özdeşleştirilirken, hem maddi (“tek taşı kapmak” minvalinde) hem de manevi (“başarılı” bir ilişki yürütmek) kazanç uğruna savaş taktikleri sayfalarda yerlerini almaktadır:

“*Mutfakta hem iyi bir aşçı hem de seksi bir kadın olduğunuzu görmesi, sizi hayalini kurduğunuz tek taşta bir adım daha yaklaştıracak*” (Cosmopolitan, 2012: 120, Seks&İlişkiler).

Savaş metaforu ile anlatılan aşkta, kazanan taraf olmak ve ganimetleri toplamak (tek taş vb. pahalı hediyelerle mutlu edilmek) için izlenen stratejilerde de metalar dünyası başrolüdür (bknz resim 2).

Aşk kadınlar açısından savaş, mücadele ve nihai zafer üzerinden metaforik bir anlatım bulurken erkekler açısından ise “başarılı bir idare/yönetim sanatı” gibi sunulmaktadır.



Erkek okuyuculara yönelik, bir kadınla beraberken, “otomobilinizin fiyatından bahsetmeyin”, “bahşış vermekten kaçınmayın”, “nakit bulundurmayı unutmayın” (Esquire, 2010: 93) gibi “tavsiyelerde de, başarılı bir “aşk yönetimi”nin maddi koşullarca belirlenmişliği vurgusu vardır.

Buna başka bir örnek, *Boxer* dergisi ilişki dosyasında (2013: 21) anne gibi davranmaya başlayan kız arkadaşların yarattığı durumdan kurtulmak için verilen tavsiyelerin “*sizi bu durumdan kurtaracak şahane planımızı okuyun*”, “*kukla olmamak için planımızı okuyun*” cümleleriyle ifade edilmesi, yine aşkı erkekler açısından doğru yönetilmesi gereken stratejik bir oyuna dönüştürmektedir.

Örneğin *Boxer* dergisi, (2013: 58) erkek okurlarına sevgililer gününde sevgiliye almak üzere hediye önerilerinde bulunurken aşağıdaki cümleleri kullanmaktadır:

*“Hediye seçiminizle gönlünü fethetme şansınızın yanında, yanlış bir tercihle bir yıllık kâbusunuz bedava.”*

*“İşini garantiye almak isteyenler, bu seçenek sizin için bir kaçış noktası olacaktır.”*

*“...detaylarla gönlünü fethedebilirsiniz.”*

*“... ile onu kalbinden vurabilirsiniz.”*

Bu ifadeler de sıkça geçen “fethetmek” sözcüğü başta olmak üzere, “kaçış noktası” ve “kalbinden vurmak” ifadeleri göz önünde bulundurularak aşk’ın ifadesinde savaş dilinin kullanıldığı çıkarımı yapılmaktadır.

### 3.2.2.5. Popüler Alanda Uzlaşım ve Kırılmalar

#### i. Aşk’ın malzeme edilmesi:

Tüketim konusunun dergilerin şubat ayı sayılarında sıkça tartışılması sevgililer gününe yönelik tüketim kültürü eleştirilerinin çoğalmasından dolayı öngörülebilecek bir

durumdur. Varoluşu itibariyle ticari hareketliliği temelde amaç edinen “özel günler” söylemlerinin hali hazırda reklam ve pazarlama odaklı popüler dergilerde olumlanarak ifade bulması da öngörülebilmektedir. Örneğin Cosmopolitan dergisinin editörü yazısında “*neşelendiriyor beni bu tip günleri kutlamak. Ayrıca bu gibi günlerin yaratıcılığı teşvik etmesini, dolayısıyla ticarete katkıda bulunmasını da faydalı bulurum*” sözleriyle yaratıcılığı ticari faaliyetler alanı ile özdeşleştirmekte, yanı sıra aşk’ın metalaşmasını, “ticarete katkı sağlamak” gerekçesiyle onaylayan bir bakış açısı sunmaktadır.

FHM (2013) dergisinin editörü ise, derginin Şubat ayı sayısı için hazırladığı metinde şöyle demektedir:

*“Böyle bir güne karşı olanlar, sevginin tanımını yapanlar, masaya yatan ilişkiler, kalp çikolatalar, yüzük hediye romantik yemekler derken karşı olsanız da olmasanız da kelimenin tam anlamıyla “maruz” kalıyorsunuz. Biz de durumdan istifade ederek kendimize malzeme çıkarıyoruz.”*

Burada editör, aşk’ın metalaşmasının dergicilikte bir malzeme olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bu anlamda metalaşmış aşk söyleminin yeniden üretimi açıkça ifade edilerek meşrulaşmaktadır. Bu söylemler aşka ve metalaşmasına dair egemen dili temsil etmektedir.

ii. Tüketim kültürü eleştirisi:

Öte yandan bulgularda metalaşmış aşk söylemlerinin yanında kırılmalar yaratan farklı söylemlere de az da olsa rastlanabilmektedir. Örneğin, “*aşk’ın geldiği nokta*” başlıklı dosya için, 16- 23 yaş arası öğrenci gençlere ilişkilere nasıl yaklaştıkları, aşk’ın onlar için önemli olup olmadığı gibi sorular sorulmuştur. Bu sorulardan bazıları ve bu doğrultuda alınan cevaplardan bazıları aşağıdaki gibidir (Marie Claire, 2011):

(Yeni neslin ilişkilerinden eski kuşağa göre daha çabuk vazgeçmesi):

Berk (16): *“Bence teknolojinin ilerlemesiyle birlikte ilişkilerde samimiyet azaldı. Herkes evinde, bilgisayarının karşısında her türlü işini hallediyor. Buna aşk da dâhil. Bu ortamda yaşanan ilişkiler de insana aşkı eskisi gibi yaşatamıyor. Yani göz göze karşılıklı söylenen sözlerin yerini hiçbir şey tutmuyor.”*

Naz (20): *“Günümüzde beklentiler çoğaldı, bir yerden bir yere gitmek için bile saatlerimizi harcarken toleransımız da doğal olarak azaldı. Bu hız çağında çabuk olmak, birçok şeyi aynanda düşünmek zorundayız. Dolayısıyla çabuk tüketiyoruz. Üstelik mutsuz olsak da bu durum hiç değişmiyor sanırım.”*

Bilge (21): *“Bunun tek bir nedeni var; teknoloji.”*

(Aşk’ın ömrü):

Kerem (23): *“İlişki süresince âşık kalınabileceğine inanıyorum. Bu nedenle ilişkilerimi kısa zamanda yoğun yaşıyorum.”*

(Yeni nesil aşka inanıyor mu?):

Berk (16): *“İnanıyor ama eskisi gibi aşkı “kutsal” görmüyor. Yani aşk’ın aslında masallarda ya da filmlerde bize gösterildiği gibi kusursuz olmadığını farkında (yeni nesil). Böylece ayrılıklarda daha az acı çekiyor. Hayatın devam ettiğini bildiği için de yeni ilişkilere daha çabuk hazır hale geliyor.”*

Naz (20): *“Her şeye rağmen inanıyoruz bence.”*

Kerem (23): *“İnanıyordur ama onunla ne yapacağını bilemiyor.”*

Bu cevaplar doğrultusunda, ilk olarak, gençlerin tüketim kültürünün bir etkisi olarak, duyguların, ilişkilerin, aşk’ın da çabucak tüketilebilen, bir kenara atılabilen, vazgeçilebilen ya da yer değiştirebilen bir hale geldiğini düşündükleri görülmektedir. Aşk’ın bu dönüşümü olumsuzlanmakta, bu durumdan da en çok teknoloji ve tüketim kültürü sorumlu tutulmaktadır. Buna göre gençler, yeni medya teknolojileri sayesinde zaman ve mekân gibi engellerin aşılmasının ve küreselleşmenin, ikili ilişkileri, aşk ilişkilerini olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedirler.

Bu anlamda, aşk'ın metalaşmasını eleştirirken, aşk'ın bu dönüşümünün farkına olarak, buna uyum sağladıklarını, savunma mekanizmaları geliştirdiklerini ifade etmektedirler. Aşk'ı hızlıca tüketmek, her an aşk'tan vazgeçmeye hazır olmak, aşk acısının üstesinden gelmek için çeşitli yöntemler geliştirmek (arkadaşlarla dışarı çıkmak, çikolata yemek bu yöntemlerden bazıları) ve temelinde ayrılığa hazır olarak aşka düşmek savunma/üstesinden gelme mekanizmaları olarak belirtilmektedir. Bu noktada gençlerin aşk'ın metalaştığının ve kutsallaştırılan/yüceleştirilen aşk anlatılarından uzaklaşıldığının ayırıcılığıyla birlikte bir tüketim nesnesi ve nesneleştirici bir pratik olarak aşk kavrayışına ayak uydurdukları söylenebilir.

Popüler magazin dergileri, tüketim kültürüne yönelik eleştirel söylemler de içermektedirler:

*“Günümüz tüketim toplumu, sürekli mücadeleyi, fırsatçılığı ve rekabeti gerektiriyor. İnsanlar artık birbirine destek olmayı ve kolektif yaşamayı değil; çevresindekileri kendine rakip görerek bireysel olarak öne çıkmayı tercih ediyorlar. Başkalarının mutsuz ve başarısız olmasından zevk alan kişiler, kendilerini bir savaşın galibi ya da bir yarışın finalisti olarak görerek zafer sevinci yaşıyorlar.”* (Marie Claire, 2010: 142).

Bu metin, başkalarının mutsuzluğu ile mutlu olmak anlamına geldiği açıklanan “Schadenfreude” kavramını açıklama bağlamında yazılmıştır. Bu sırada tüketim toplumu da yabancılaşma ekseninde eleştirilmektedir. Buna göre tüketim toplumu insanları bencil ve başkalarının mutsuzluklarından mutlu olan, vicdansız ve kötü kimselere dönüştürmektedir. Bu noktada Marx'ın meta fetişizmi ve yabancılaşma üzerine düşünceleri de hatırlanmaktadır.

Dergilerde tüketim toplumu eleştirilerinin bir başka ve daha detaylı olarak analiz edilmeye yatkın olan yazı dosyası örneği aşağıdaki gibidir:

*“Tüketim toplumunda ilişkiler de hızlı tüketiliyor. Özgür ruhlu, zevk peşinde koşan günümüzün modern erkeği, âşık olduğu kadına dahi bağlanmaktan kaçıyor... İlişki terapisti Lauren McNaught günümüz erkeklerinin orta yaş krizi ile ilgili şöyle diyor; “Geçmişte erkekler, politik, sosyal ve ekonomik olarak hayat koşullarının daha zor olduğu dönemlerde yetişiyor ve büyüdülerinde aynı şartlarda mücadele veriyorlardı. Günümüzde ise daha*

*apolitik, hedonist, geçmiş ve geleceği düşünmeden anı yaşamayı aşıl原因 bir tüketim kültürünün içerisindeyiz. Kolektif olma, birlikte hareket etme ve aile kurma bilincinin yerinde artık bireyselleşme, tek başına hareket etme ve hayatın diğer alanlarında olduğu gibi ilişkilerde de tüketim bilinci var... Bu tür davranışlar sergileyen erkeklerin çoğu, çocukluklarında şımartıldığı için büyüdülerinde de kendi kendilerini şımartmak istiyorlar. Eskiden erkeklerin bir sabah uyandığında gençliklerini geri istediklerine dair klişeler vardı. Bu günümüzde hiçbir şekilde geçerli olamaz çünkü günümüz erkekleri henüz birer yetişkin bile değil! İçinde yaşadığımız toplum ve kültür de bu 'çocuk erkekleri' romantize ediyor. Özgür ruhlu, yarını düşünmeyen ve sadece zevk peşinde koşan modern Kazanova'lar olarak yansıtılan bu erkekler, filmlerde ve dizilerde kadınlara birer arzu nesnesi olarak sunuluyorlar... Bağlanmaktan kaçan bu tür erkeklerin kitabında 'fedakârlık' ya da 'paylaşım' diye bir kelimeye rastlayamazsınız... Onlar evlenmek ve çocuk sahibi olmak yerine zamanlarını ve paralarını son model arabalara, teknolojik aletlere ya da gece hayatına yatırmayı tercih ediyorlar. Ciddi ilişki beklentisi olan kadınların da bu tür erkeklere zaman ve emeklerini harcamaları çok gereksiz" (Marie Claire, 2010: 140).*

Bu örnekte de günümüzde pek çok şey gibi ilişkilerin de hızlı biçimde tüketilmesinden, kullan-at formuna bürünmesinden yakınılmaktadır. Tüketim kültürünün bir sonucu olarak ilişkilerin de metalaştığından ve tüketime açık birer "şey" haline geldiğinden yakınılması, popüler magazin dergilerinin yaygın söylemine tam anlamıyla aykırıdır. Bu açıdan yukarıdaki örnek oldukça önemlidir. Okuyucuyu her satırda tüketime teşvik eden magazin dergilerinin birinden tüketim toplumu eleştirisi duymak şaşırtıcı ve umut vericidir. Fakat metnin tamamına bakıldığında, yabancılaşma, tüketim toplumu ve tüketilebilen ilişkilerin eleştirisi fazla derine inmeden, ipin ucu kaçırılmakta ve yerini yine cinsiyetçi söylemlere bırakmaktadır.

Bu anlamda tüketim toplumu eleştirileri metnin ortalarına doğru asıl konuya; erkeklere, şımarıklıklarına yöneliyor ve metalaşan, tüketilen ilişkilerden erkekler sorumlu tutularak, içerisinde bulunduğumuz toplum ve kültür de bu "çocuk erkekleri" romantize ettiği için suçlanıyor. Bu bağlamda bazı erkeklerin medya yoluyla kadınlara birer arzu nesnesi olarak sunulmasına yönelik eleştiri de dikkat çekmektedir. Fakat temelde ilişkilerin tüketen öznesi olarak erkekleri sınıflandıran, saldırı niteliğinde eleştiriler yöneltiliyor. Bu metinde temel eleştiri tüketim toplumu üzerinden erkeklere (şımarık olanlarına) yönelik işlemektedir. Ek olarak, kadınların bu tür (şımarık, çocuk) erkeklere zaman ve emek harcamalarının gereksiz bulunduğu belirtilmiştir. Bu noktada da, aşkı

bir yatırım, söz konusu erkeği de getirisi olmayan bir yatırım seçeneğiymiş gibi yansıtan bir söylem benimsendiği ve aşk'ın metalaştırıldığı saptanmaktadır.

Bir başka örnekte aşk'ın süratle yaşanmasına ve tüketilmesine yönelik eleştirilere rastlanmaktadır. “*Bizim jenerasyondakiler aşk adı altında garip bir şey yaşıyorlar. Daha dün başlayan ilişkiyi yüzüklerle taçlandırıyorlar, pahalı hediyelerle süslüyorlar....*” (Marie Claire, 2011: 102). Bu yorum, aşk'ın metalar aracılığıyla ifade edilmesine örtük bir eleştiri niteliği taşımaktadır.

Benzeri röportajlarda gençler, içerisinde bulunulan zamanda aşk'ların geçmiştekinden farklı yaşandığı düşüncesini ifade etmektedirler. Aşk'ın bu dönüşümü kimisine göre aşk'ın metalar aracılığıyla ifadesinden, kimine göre her şeyin hızla tüketilmesinden kimine göre ise cinselliğe aşırı vurgu ile aşk'ın masumiyetini kaybetmesinden kaynaklanmaktadır.

### iii. Metalden azad edilen aşk anlatıları:

Bulgularda aşk'ın metalar aracılığıyla ifade edildiği anlatılara sıkça rastlanmıştır. Ancak çok az da olsa metalar dünyasından bağımsız biçimde aşk'ın ifade edilmesi, bazı sevgililer günü tavsiyelerinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin, “*Yeteneğiniz varsa şarkı yazın*”, “*Baş başa olmak bile yeter*” (Boxer, 2013: 69), “*Önlüğü takıp mutfağa girin*”, “*Çok sevdiği o şarkıyı bir stüdyoya girip kendiniz söyleyin*” (GQ, 2013: 32) gibi öneriler de göze çarpmaktadır. Benzer şekilde aşağıdaki yorumda aşk'ın meta yoluyla değil, emek ve özen ile ifade edilişi anlam kazanmaktadır:

“*Kendi emeğiyle hazırladığı özenli bir sofraya, fona koyacağı müzik ve içten bir gülümseme iki dakikada cüzdandan çıkan pahalı bir hediyeden daha büyük anlamlar kazandırır.*” (Boxer, 2013: 69).

Bu örnekler, metalaşmış aşk anlatılarına alternatif bir söylem oluşturmaları böylece popüler kültür ürünü olan dergilerde egemen ve muhalif söylemlerin çatışmalarını ortaya çıkarmaları bakımından önemli kabul edilmektedir.

### 3.2.2.6. Genel Değerlendirme

Toplumsal cinsiyet rollerinin temsil biçimleri, cinsel eşitliğin ve özgürlüğün önünde bir engel teşkil etmesi ve romantik aşkı dönüştürmesi bakımından bu çalışmayı da ilgilendirmektedir. Dolayısıyla özgür ve modern kadın algısına ve ideal, modern erkek ile ilgili söylemlere yer verilmiştir.

Bu doğrultuda, elde edilen bulgulara göre, sevgililerin birbirlerini sahiplenme, birbirleri üzerinde hak iddia etme biçimlerinin, başka bir deyişle çiftlerin birbirlerini özel mülkiyet olarak algılamasının, tıpkı Marx'ın öngördüğü gibi, modern aşk'ın bir sorunu haline geldiği açığa çıkmaktadır. Yine Marx'ın sözünü etmiş olduğu; insanın insanla, özüyle ve doğayla ilişkisindeki sorunları kaldırmak için öncelikle özel mülkiyet ilişkilerini ortadan kaldırmak gerektiği meselesi düşünülürse, popüler magazin dergilerinin bu konuda yardımcı olmadıkları söylenebilmektedir. Öyle ki sevgiliye “izin verilmesi/ verilmemesi”, ”bağlılık” ve “sadakat” meselelerinin ele alınışı, bu dergilerde sevgililerin birbirleri üzerindeki özel mülkiyet olarak algısını pekiştirdiğini göstermektedir.

Bulgularda, kadının modernleşmesinden, ev içi rollerini terk etmese de, iş hayatına da atılarak, kendi ekonomik özgürlüğünü kazanması olarak bahsedildiği saptanmıştır. Bunun sonucunda kadının yalnızlaştığından da metinlerde sıkça bahsedilmektedir. Buna göre, aslında bahsedilen, kadının çalışma hayatına girerek, kapitalist sistemin etkin ve etkili bir parçası olması ve bunun neticesinde yabancılaşması ve yoksunlaşmasıdır. Özgürlüğü ve gerçekleşmeyi tanımlayan şeyin, emeğin dışındaki alan olduğu düşünüldüğünde, bulgulara modern ve özgür kadın olarak tanımlananın, tam aksine emek içi alana hapsolmuş kadın olduğu saptanmaktadır.

Ağırlıklı olarak reklam ve vitrin kategorisinde ortaya çıkan, metaların aşk vaat etmesi, aşk ile eşitlenmesi ve doğrudan metalara yöneltilen aşka ilişkin bulgular ise, Berman'ın günümüzde onurlu, değerli ve gerçek olanın etiketine göre belirlendiği ve böylece aşk'ın da piyasaya sürülen bir meta olarak karşımıza çıktığı yönündeki görüşlerini desteklemektedir. Bu bağlamda insanların dünyası değersizleşirken, nesnelere dünyasının değer kazandığı (Marx, 1976: 62) bulgularda ortaya çıkan aşkı metalaştıran söylemlerde de görünmektedir. Aşk da yabancılaşmış kapitalist kültür içerisinde metalar dünyasında, doğrudan metalar ile ya da metalar aracılığıyla değişim süreci içerine girmiştir.

Baudrillard (2012: 230), metanın mantığının günümüzde tüm kültürü, cinselliği, ilişkileri denetim altına alarak, ele geçirdiğini, genelleştirdiğini belirtmiştir. Maddi ve manevi kazançlar elde etmek için birer “savaş taktiği” formunda sunulan “aşk tüyoları” ve hediye önerileri, bu düşüncüyü doğrulamaktadır. Aşk'ın bir strateji oyununa dönüştürülmesi ve bu oyuna genel geçer kurallar belirlenmesi, aşk amacına giden yolda taktikler belirtilmesi, tüm bu süreçte de metalarla faydalanılması, gerçekten de meta mantığının, başta aşk olmak üzere tüm insan ilişkilerini ve insani olana ilişkin değerleri egemenliği altına alarak küçülttüğünün birer göstergesi olarak yorumlanabilmektedir.

Mutluluk, zevk, sevgi ve aşk'ın arayışı, hemen hemen tüm metinlerin temelini oluşturmaktadır ve metalarla ifade bulmaktadır. Bu ifade biçimi, aslında aranan şeyin, bulmak uğruna vazgeçildiğinin bir göstergesidir. Başka bir deyişle, mutluluk ve aşka ulaşmak için metalara başvurularak, bu amaç engellenmektedir. Okuyucuların hissettikleri nostalji, saf aşka duyulan özlem ve samimiyet, dürüstlük arayışı da bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilmektedir. Saf/kutsal aşk, metalar dünyasından arındırılmayı beklerken, ona metalar aracılığıyla ulaşabileceği yanılgısı oluşturulmaktadır.

Aşk anlatılarında metaların yanı sıra, cinselliğin baskılanması da saf aşka ulaşmanın aracı olarak kullanılmaktadır. Okuyucuların yorumlarına göre, baskıcı düzenleme sürecinin, baskıyı en yoğun hisseden azınlık gruplardan olan kadınlar tarafından özümsemişi anlaşılmaktadır. Kadınların cinsellik konusundaki yorumları, zorlayıcı ve



baskıcı ahlak anlayışını normalleştirdiklerini göstermektedir. Cinsel hazzı yaşayabilmek için aşk ve güven duygusunu şart koşarak, kendilerini aşk'tan kısmen mahrum bırakmakta, hazzı ertelemektedirler.

Ayrıca cinsellik konusundaki tüm çekincelerin aşk ile aşılabileceği algısı, cinselliğin ancak çok büyük bir aşk ile “temizlenebileceği” düşüncesi; aşkı erişilmesi zor bir yere koyarak, insandan, gündelik hayattan da uzaklaştırmakta, aşk' a tanrısal, mistik bir yuva inşa etmektedir. Bu çalışmada bahsi geçen aşk'ın politik olanakları ve devrimci potansiyeli ise, aşk'ın uzak, zor, yorucu ve “mesai isteyen” algısının yıkılarak, yerine aşk'ın her yerde her an ulaşılabilirliği algısını yerleştirerek yaşam felsefesi olarak algılandığında ortaya çıkabilecektir. Fakat dergilerdeki metalaşmış aşk anlatıları söz edilen “uzak” aşka metalarla ulaşılabilirliği ve ulaşılana kadar da hazzın ertelenmesi gerektiği söylemini üretmektedir.

Reich'in (1995: 65) de bahsettiği gibi baskılanan cinsel dürtülerin geri gelişi, araştırmanın bulgularında da sadakatsizlik, aldatma konularıyla ortaya çıkmaktadır. Sık sık “evli erkeklerle beraber olan kadınlar”, “aldatan erkekler” hakkında yazılması, bunların toplumda da sıkça karşılaşılan vakalar olmasındandır. Reich'e göre baskıcı ve zorlayıcı ahlak yasalarının ortadan kalkması, peşinde koşulan romantik aşk ve samimi ilişkilere kavuşmak, aşk ve mutluluğa ulaşmak için bir yoldur. Fakat bulgular ışığında; buna özlem duyan bireylerin bu gibi durumlarda söz konusu ahlak yasalarını yeniden üreten dergilerdeki anlatılara, öğretilere danıştıkları görülmektedir.

Popüler magazin dergilerinde aşk, diğer popüler kültür formlarındaki anlatılarla benzerlik göstermektedir. Dergilerdeki aşk tüyoları, aşk ve ilişkiler hakkındaki yazılar aşk romanlarında olduğu gibi, aşkı öğrenmenin bir yolunu okuyucuya sunmaktadır ve arzu nesnesine dönüştürülmektedir. Kadının özgürlüğü, geleneksel olarak erkeğe ait olan iş ve kamu yaşamına giriş olarak tanımlanması, Hollywood sinemasındaki anlatıyla örtüşmektedir. Popüler dizilerdeki aşk'ın olumsuz, kötü tutum ve davranışlara bahane edilmesi, popüler dergilerdeki aşk anlatılarında da gözlemlenmektedir.

Öte yandan, kutsal aşk anlatılarından tamamen farklılaşan bir aşk anlatısı sunulmaktadır. Kutsal aşk anlatılarında aşk, masumiyeti cinsel hazzın engellenmesinden değil, iyilikten, yapıcı ve yaratıcı düşünceden ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, kutsal aşk anlatılarında sisteme karşı mücadeleyi temel alan aşk, popüler anlatılarda sistemdeki çarkın ta kendisine, metaya dönüşmektedir.

Ek olarak, bulgulardan anlaşılacağı gibi, aşk'ın, metalaşmasının da bir sonucu olarak, sınıfsallaştırıldığı, üst sınıfa mahsus kılındığı açığa çıkmaktadır. Aşk'ın etiketlerle değerlendirildiği kabulü, yoksulluğu ve toplumun gelir düzeyi düşük olan büyük bir bölümünü aşk'ın dışında tutmaktadır. Böylece aşk sadece metaya değil, lüks bir metaya dönüştürülmektedir. Sevgiliyi mutlu etmek ve aşkı ispat etmek için metalar satın almak yetmemekte, aşkımız kadar büyük/pahalı metalar satın almak gerekmektedir. Pahalı mücevherlerin, kıyafetlerin ve teknoloji ürünlerinin en çok önerilen sevgililer günü hediyeleri olmaları da buna işaret etmektedir.

Öte yandan, popüler magazin dergilerinde tüketim kültürü eleştirilerine yer verildiği saptanmıştır. Dergilerin önemli bir kısmını, tüketimin bayrağı olarak kabul edilebilecek olan reklamların oluşturduğu, pek çok kısımda da metaların ve tüketiminin teşvikinin yer aldığı göz önünde bulundurularak, popüler kültürün olumsuz eleştirileri çerçevesinde bulgular düşünülürse, bu dergilerde tüketim kültürü eleştirisi, aranılacak son şey gibi görünmektedir. Oysaki bulgularda tüketim kültürüne ve ilişkilerin de hızla tüketilen bir hal aldığına yönelik eleştirel söylemler ile karşılaşmıştır. Bu anlamda aşk ilişkilerinin, yeni medya teknolojileri ve tüketim üzerinden, olumsuzlanan bir dönüşüm geçirdiğine yönelik söylemler açığa çıkmaktadır.

Anlatılardaki bu kırılmalar, daha önce yer verilen popüler kültür eleştirilerinde, popüler kültürün bir direniş alanı olup olamayacağı tartışmalarına yönelik bir veri sunmaktadır. Bu bağlamda popüler kültür formlarından biri olan popüler magazin dergilerinde egemen söylemin haricinde, eleştirel ve muhalif söylemlere de yer verilebildiği ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, Mutlu'nun belirttiği (2001: 42), popüler kültürün, hâkim ve muhalif söylemlerin bir araya geldiği, çatıştığı ve birbirlerini dönüştürdüğü bir mücadele alanı olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Araştırmanın sonucunda, erkek dergilerinden elde edilen bulguların kadın dergilerinden elde edilenlere kıyasla çok daha az sayıda olduğu saptanmıştır. Bunun ilk sebebi, erkek dergilerinin sayfa sayısı olarak, kadın dergilerinin neredeyse yarısı kadar olmasıdır. Yanı sıra, erkek dergilerinde aşk anlatılarının çok az bulunduğu da belirtilmelidir. Aşk üzerine yazı dosyaları çok az olmakla beraber, röportaj ve söyleşilerde aşk üzerine konuşmalara, sorulara yer verilmemektedir. Ancak, çözümlenelerde bahsedilen, karşı cins ile ilişkileri idare etme/yönetme bağlamında söylemlere rastlanmıştır.

Tüm bu değerlendirmelerden hareketle, popüler magazin dergilerinde, diğer popüler kültür formlarında da görülebileceği gibi, kutsal aşk anlatılarından sıyrılan bir metalaşmış aşk anlatısı sunulduğu saptanmaktadır. Metalaşmış aşk anlatılarının, tüketime dayanan, metalar dünyasında anlam ve karşılık bulan formları açığa çıkmıştır ve bu anlamda aşk'ın üretici, yaratıcı potansiyeli ve politik olanaklarının üzerinin örtüldüğü düşünülmektedir.

## SONUÇ

Çalışmanın kuramsal tartışmasında Marksist literatürde özgürlük, özel mülkiyet, yabancılaşma ve meta fetişizmi kavramları açıklanmış, aşk'ın politik olanakları ve devrimci potansiyeli ele alınmıştır. Edebi ve popüler aşk anlatılarının çeşitli formlarını içeren örnekler ile aşk anlatılarına yer verilmiştir. Popüler kültürün işlevlerinden ve eleştirilerinden faydalanılarak; popüler medyada -bu çalışmanın sınırlılıkları doğrultusunda popüler magazin dergilerinde- metalaşmış aşk anlatıları eleştirel söylem çözümlemesi ile analiz edilmiştir.

Çalışmanın başında belirtildiği gibi, Marx, geleceğin insanlarını daha paylaşımcı, tokgözlü, cinsellikleri ve yaşamsallıklarıyla daha barışık, manen daha donanımlı hayal edebilmiştir (Berman, 2005: 29). Bu hayalin gerçeğe dönüşmesi yolunda aşk, insani gelişimin elzem bir noktası olarak görülmektedir. Nitekim insanın insanla doğayla ve özüyle ilişkisini anlayabilmek için sevme biçimlerine, aşk ilişkilerine bakılabilmektedir (Marx, 1976: 92).

Bu doğrultuda özel mülkiyetten ve metalden arındırılmış aşk'ın ve cinsel özgürlüğün insanlığı, toplumsal düzeni, doğayı kısacası tüm dünyayı daha yaşanabilir kılmasını beklemek olasıdır. Bu çalışma da özünde sevgi, aşk ve özgürlüğü merkeze alan, baskı yerine vicdan ile işleyen bir toplumsal düzenin arzusuna vurgu yapmaktadır. Bu olanağın önündeki engellerden en önemlisi kapitalist toplum düzenidir. Çalışmada kapitalizm eleştirisi noktasında Marx'ın kavramları ve çözümlemeleri; iktisadi olanın kültürel ve duygusal olanla bağlantısında ise Marx'ın kavramlarını psikolojinin terimlerine uyarlayan Marcuse yol gösterici olmuştur.

Emek süreçlerinin bugünkü koşullarında, kapitalizm esnek çalışma rejimini ve güvencesiz istihdamı beraberinde getirmekte, ilk bakışta klasik kapitalist üretim koşullarına göre esnek kapitalizmde çalışanların görece daha çok "serbest zaman"ları

olduğu kanısı oluşsa da söz konusu serbest zamanlar Marx'ın öngördüğü gibi, bireylerin entelektüel gelişimleri kendilerini özgürleştirmeleri yönünde evrilmemektedir. Metalar dünyasının çizdiği sınırlar içerisinde hareket eden bireyler için boş zaman etkinlikleri birer serbest zaman biçiminde örgütlenmemekte, tüketici emek süreçlerinden arta kalan zamanlar tüketici etkinliklerce, başka bir deyişle tüketimle işgal edilmektedir.

Bu koşullarda, Marx'ın “katı olan her şey buharlaşıyor” sözünden esinle, “aşka dair her şey metalaşüyor” demeyi hak edecek denli maddileşen bir duygular dünyası ile karşı karşıya olunduğu söylenebilir. Bireylerin emeklerine ve özlerine, benliklerine yabancılaşmaları, kişilerin kendilerine ilişkin olmayan amaç ve emek süreci içerisinde kendilerine ilişkin olmayan hayatlar yaşamaları sonucunda özgür “oluş”tan, “özgür aşk”tan uzaklaşmalarıdır söz konusu edilen.

Kendi ürünlerine, nesnelere körü körüne bağlanarak meta fetişizminin fiili örneğini sergileyen tüketim toplumu bireyi, manevi/duygusal boşluğunu ve ihtiyaçlarını metalar aracılığı ile doldurmaya yönelmektedir. Metalar bireylerin adına, aşk'ın temsilcisi olarak iş görmektedir. Sevgi maddileşmiştir. Mutluluk kavramı değişime uğramıştır. Mutluluk, insanın içgüdüsel gereksinimlerinin özgürce doyurulmasından, tam gün çalışmanın tek eşli üremenin sıklık düzenine, yasa ve düzenin yerleşik dizgesine güdümlü kılınmaya doğru bir değişim geçirmiştir.

İnsanlığın tarihinin baskılanışın tarihi olduğunu söyleyen Freud, uygar toplumun, insanların içgüdüsel ihtiyaçlarının özgürce doyurulması ile bağdaşmadığını belirtmiştir (Marcuse, 1998: 25). Buna göre, uygarlık, ilerlemenin ön koşulu olarak vazgeçme ve doyumu ertelemeyi getirmektedir. Dolayısıyla mutluluk, yasa, düzen ve baskıcı ahlak kuralları ile ertelenmekte ya da metalara yönlendirilmektedir. Kültürel sürecin vazgeçilmez bir parçası olarak, baskılanan ve ertelenen cinsel hazzın bilinçaltına itilmesi ve baskıcı ahlak yasaları ile baskılanması sonucu, yaşam enerjisi olan cinsel yaşamın denetimi ve baskılanması, bireyleri gerçek mutluluktan, hazzın tatmininden alıkoymaktadır. Ancak uygarlığın sürdürülebilmesi için, doğal sevgi yetenekleriyle elde edilebilecek haz ve tatmin, kapitalist siyasi toplumsal düzenin oluşturduğu biçimde, metalar aracılığı ile elde edilmeye çalışılmaktadır.

Cinsel baskı ve baskıcı ahlak yasaları aracılığıyla içgüdüleri bastıran uygarlık, bireyi daha çok çalışmaya itmekte, hazzı erteleyerek metalar dünyasında anlam bulan yapay mutluluklar vaat etmektedir. Oysa baskılanmamış cinsel yaşamın, cinsel özgürlüğün, siyasal özgürlük getirmesi kesin olmamakla beraber, özgür düşüncenin yolunu açtığı düşünülmektedir.

Söz edilen baskıcı uygarlığa karşı özgürlük mücadelesi, tarihte cinsel devrimlerde kendini göstermiştir. Örneğin hippiler, baskıcı ahlak düzenine karşı çıkmışlar, alternatif bir yaşam biçimini benimsemişlerdir. Günümüzde de savaş karşıtı duruşları, doğayı, barışı ve sevgiyi yüceltmeleri ile bu hareket hatırlanmakta, başka formlara bürünerek ve çeşitli mecralarda kendini yeniden göstererek varlığını sürdürmektedir.

Daha geriye gidildiğinde 1917 yılında Sovyet Rusya’da gerçekleşen devrim, özgür aşk ve cinsiyet eşitliği adına önemli adımlar atılmasına katkı sağlamıştır. Toplumsal cinsiyet eşitliği, bu anlamda tamamlanmış bir cinsel devrim adına ve özgür aşk arayışında kilit bir rol oynamaktadır. Nitekim eşit olmayan bireyler arasında ortaya çıkan bağımlı ilişki, özgür aşk’ın ve cinsel devrimin önünde duran ve aşılması gereken bir engeldir. Bu nedenle, feminist cinsel politikanın özgür aşk’ın yolunu aydınlattığı düşünülmektedir.

Öyle ki, feminist hareketler, oy ve eğitim hakkının ötesinde, sivil hakların elde edilmesi konusunda, cinsellik ve doğurganlığın ayrışması, “özel alan politiktir” tartışması gibi oluşturduğu gündemler ile cinsel özgürlükler alanında mücadele vermişlerdir. Ayrıca, cinsel devrimin ilerlemesi, gelişmesi ve tamamlanması için gerçek bir radikal toplumsal değişime, evlilik ve aile kurumlarının süregelen yapılarının değiştirilmesine ihtiyaç vardır (Millet, 2011: 256). Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet eşitliği, özgürlük ve bağımsızlık mücadelesinin yanında, ataerkil düzenin ortadan kaldırılması ve alternatif yeni bir düzen arayışı süresince de feminist teoriden/hareketlerden faydalanılmaktadır.

Çalışmada aşk’ın farklı türde anlatılarda nasıl tahayyül edildiğine yer verilmiştir. Tasavvufi aşk felsefesinde aşk, dünyanın/hayatın merkezine yerleştirilmiştir. Her ne

kadar Tanrı'ya duyulan aşk betimlense de, Tanrı aşk'ının, beşeri aşka yol gösterici olduğu da belirtilmiştir. Dolayısıyla Tanrı vasıtasıyla da olsa, doğaya, yaşama duyulan sevgi ve otantik aşk yüceltilmekte, önceliklenmektedir. Edebi aşk anlatılarında da, aşk'ın önüne geçebilecek başka hiç bir değer ve duygu ifade edilmemektedir. Aşk erdemdir.

Tasavvufi ve edebi aşk anlatıları, 20. yüzyılda hızlanan bir dönüşümle, yerini yeni bir modern aşk kurgusuna bırakmıştır. Bu bağlamda popüler medyada aşk anlatıları aşkı kutsayan, ebedileştiren ve otantik, sahici aşkı yücelten anlatılardan beslenmekle birlikte, oldukça farklılaşmaktadır. Aşk, ulaşılabilecek yegâne emel olmaktan çıkmış, kötülük ve zalimliklere bahane edilmiş, entrikalar ve oyunlar ile bezenerek saflığını yitirmiştir. Yanı sıra popüler anlatılarda aşk, para metaforuna endekslenen mutluluk formülleri ile bezenerek satın alınabilir bir meta formuna bürünmüştür.

Bu çalışmada detaylı olarak incelenen popüler magazin dergilerinde aşk anlatıları, maddi manevi kazançlar uğruna verilen bir savaş metaforu ya da başarılı bir idare, yönetim sanatı biçiminde sunulmaktadır. Buna göre mutluluk ve aşk, metalar tarafından kuşatılmıştır. Metalar yoluyla ifade ve elde edilen aşk, artık piyasanın dolaşımına girmiş, aşka ait bir piyasa mekanizması oluşmuştur (Oskay 2004'ten aktaran Pöstecki, 2006: 5). Yabancılaşmış kapitalist kültür içerisinde aşk da metalar dünyasında doğrudan metalar ile ya da metalar aracılığı ile değişim süreci içerisine girmiştir.

“Kutsal aşk” anlatılarında materyal dünyaya karşı sahici olanın dünyasında tasvir edilen aşk, popüler anlatılarda materyal dünyanın bir unsuru, hatta kurucu unsuru olarak çizilmektedir. Aşk'ın metalaşması aynı zamanda aşk'ın sınıfsallaşması olarak tezahür etmektedir. Metanın elde edilememesi durumunda aşk'ın da söz konusu olamayacağı anlamı çıkarılmakta ve böylece aşk, belirli bir ekonomik sınıfa özgü kılınmaktadır. Dolayısıyla temel insani özünden de koparılmaktadır.

Diğer popüler kültür formlarında da görülebileceği üzere, popüler magazin dergilerinde, edebi ve ebediye gönderme yapan anlatılandan azade olan metalaşmış aşk, yegâne aşk biçimi olarak sunulmaktadır. Metalaşmış aşk anlatılarının tüketime dayanan, metalar

dünyasında anlam ve karşılık bulan dili çözüldüğünde aşk'ın üretici, yaratıcı potansiyeli ve politik olanaklarının perdelendiği net biçimde ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada popüler magazin dergilerinde, oldukça sınırlı olmakla birlikte, tüketim kültürü eleştirilerinin de yer aldığı kaydedilmiştir. Bu anlamda örtük biçimde de olsa aşk'ın metalaşmasına yönelik eleştirilere yer verilmesi, popüler metinlerde söylemsel kırılmalara, verili olana dair eleştirilere alan açma olanağını gözeten bir popüler kültür eleştirisinin önemini göstermektedir.

Aşk bizi kendi özümüze doğru yaklaştırıp, geleceğe umutla bakmamızı sağlar ve nedenle en büyük yardımcımızdır (Platon, 2013: 71). En önemli yardımcımız ve en büyük kurtarıcımız olarak aşk, her zaman mücadele etmeye hazırdır (Platon, 2013: 76). Aşk'ın doğasında olan mücadele etme kuvvetinin popüler kültürün içerisinde barındırdığı bir direniş alanı olma potansiyeli ile beraber düşünüldüğünde aşk'ın politik olanakları ve devrimci potansiyeli bir adım daha açığa çıkmaktadır. Ancak bu çalışmanın ortaya koyduğu temel çıkarım, popüler dergilerde aşk'ın bahsi geçen olanaklarınının üzerinin örtüldüğü ve kuvvetinin bastırıldığıdır. Öte yandan, popüler kültürün alternatif söylemlere ve direnişe ev sahipliği yapabilme ve aşk'ın da yine bir direnişi, devrimi ve toplumsal hareketi alevlendirme, ayakta tutabilme ve umut aşılayabilme potansiyelleri, çalışmanın açığa çıkarmaya çalıştığı bir başka noktadır.

Aşk'ın özgürleştirici etkisi ve politik potansiyeli üzerine açtığı tartışma ile aşk'ın olanakları üzerinde duran bu çalışmada kapitalizm eleştirisi üzerinden aşk'ın metalaşması, popüler dergilerdeki metinler aşk anlatılarının eleştirel söylem çözümlemesine tabi tutulması yoluyla incelenmiştir. Yanısıra farklı popüler kültür formlarının/ürünlerinin örneğin yerli dizilerin, gündüz kuşağı programlarının vd. incelendiği ya da okuyucu/ izleyici alımla çalışmaları gibi başka çalışmaların metalaşmış aşk'ın medyadaki görünümelerini ele almak bakımından farklı sorular ve yanıtlarla araştırma sahasına zenginlik katacağı düşünülmektedir.



## KAYNAKÇA

Acar-Savran, G. (2009). *Beden Emek Tarih*. İstanbul: Kanat Kitap.

Adorno, T. ve Horkheimer M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Akay, A. (2005). *Postmodernizm*. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık.

Arık, B. (2006). *İletişim Yazıları*. Konya: Tablet Kitabevi.

Arslan, T. (2008). "Türklüğün İstirap Salıncağı" Nil Mutluer (der.), *Cinsiyet Halleri*, sf: 140- 156. İstanbul: Varlık Yayınları.

Atabek, Gülseren Ş. ve Atabek Ü. (2007). *Medya Metinlerini Çözümlemek*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Aytaç, G. (2005). *Edebiyat ve Medya*. Ankara: Hece Yayınları.

Aytaç, Ö. (2006). "Tüketimcilik ve Metalaşma Kısacasında Boş Zaman" *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (11) 2006 / 1 : 27-53.

Badiou, A. (2011). *Aşka Övgü*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Bahar, H. İbrahim. (2009). *Sosyoloji*. Ankara: USAK Yayınları.

Barker, C. ve Galasinski, D. (2001). "Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity" Londra: Sage.

Başer, D. (2011). *Zygmunt Bauman 'da Müphemlik ve Toplumsal Yaşam*. (Yüksek lisans tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Afyon.

Batmaz, V. (2006). *Medya Popüler Kültürü Gizler*. İstanbul: Kara Kutu Yayınları.

Baudrillard, J. (2012). *Tüketim Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Baudrillard, J. (2004). "Tutkunun Kötülük Meleği" (çev. Oğuz Adanır). *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 27, Mayıs Haziran Temmuz 2004, sf: 87- 97.

Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* Ankara: Dek Ki Basım Yayım Ltd. Şti.

Bauman, Z. (2009). *Akışkan Aşk*. İstanbul: Versus Kitap.

Bauman, Z. (1997). *Özgürlük*. İstanbul: Sarmal Yayınları.

Belge, M. (2011). *Tarihten Güncelliğe*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Berman, M. (2005). *Marksizmle Maceram*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Bozok, N. (2011). “Bir Özneleşme Pratiği Olarak Sağlıklı Yaşam Söylemi” *Toplum ve Bilim Dergisi*, no: 122. Sf: 37- 53.

Bryson, V. (2003). *Feminist Political Theory*. New York: Palgrave Macmillan.

Büyükdüvenci, S. (2001). “Modern ve Postmodern Aşk İkilemi” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 15, Mayıs, Haziran, Temmuz 2001, sf: 173- 176.

Cibran, H. (2013). *Kırık Kanatlar*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Çakır, S. (2005). “Popüler Sinemada Kadının Sunumu ve Aşk İzleği” *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi*, Sayı: 21, sf: 215- 220.

Çam, Ş. (2009). “Televizyon Dizilerinin Kadına Yönelik Şiddet Temsillerinde Ataerkil Rejimin İdeolojisi” *Kültür ve İletişim*, 2009, 12 (2), Yaz, 79- 132.

Çam, Ş. (2008). *Medya Çalışmalarında İdeoloji Epistemolojik ve Metodolojik Sorunlar*. Ankara: Dek Ki Basım Yayın Ltd. Şti.

Çavuş, R. (2004). “Shakespeare’de Aşk’ın Farklı Kimlikleri” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 27, Mayıs Haziran Temmuz 2004, sf: 175- 189.

Çulhaoğlu, G. (2004). “Şeyhi’nin Hüsrev ü Şirin Mesnevisindeki Aşk İlişkileri” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 26, Şubat, Mart, Nisan 2004, sf: 159- 184.

Çaylı, E. (2003). “Televizyon Programlarında Dedikodu ve Popüler Kültür” (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon

Sinema Anabilim Dalı, Ankara.

Çaylı, E. (2012). “Genel Ahlak, Genel Halk ve Cinsiyetlendirilmiş Diziler Ülkesinden Kolajlar” *Kampfplatz*, cilt 1, sayı 1, Eylül 2012, sf: 201- 210.

Çaylı, E. (2013). “Popüler Kültürü Eleştirmek Üzerine: Oskay, Oktay ve Mutlu” (Yayımlanmamış kitap bölümü).

Dal, A. ve Şener G. (2006). “Cinsel Ögelerin Reklamlarda Kullanımı” *Küresel İletişim Dergisi*, sayı: 1, Bahar, ISSN 1450-4170.

Debord, G. (2010). *Gösteri Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Derin, S. (2004). “Mevlana Celaleddin Rumi’nin Sevgi Anlayışı” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 26, Şubat, Mart, Nisan 2004, sf: 289- 304.

Diekman, Amanda B. ve McDonald, M. ve Gardner, Wendi L. (2000). “Love Means Never Having To Be Careful: The Relationship Between Reading Romance Novels and Safe Sex Behavior” *Psychology of Women Quarterly*, 24, Cambridge University Press, 179- 188.

Doğan, M. Nur (2004). “Divan Şiirinde Aşk” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 26, Şubat, Mart, Nisan 2004, sf: 35- 58.

Donovan, J. (2005). *Feminist Teori*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Durna, T. ve Kubilay, Ç. (2010). “Söylem Kuramları ve Eleştirel Söylem

Çözümlemeleri” Tezcan Durna (der.), *Medyadan Söylemler*. (sf. 47- 83).

Duymaz, A. (2004). “İncil ile Furkan Arasında Bir Aşk’ın Hikayesi: Kerem ile Aslı”

*Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 26, Şubat, Mart, Nisan 2004, sf: 137- 157.

Ellis, A. (1990). “Commentary on the Status of Sex Research: An Assesment of the

Sexual Revolution” *Journal of Psychology and Human Sexuality*, Vol: 3, sf: 5-

18.

Ercan, H. (2005). “Türkiye’deki Gazetelerde Cinsellik” *Hacettepe Üniversitesi Türk*

*HIV/AIDS Dergisi*, cilt:8, sayı:2, sayfa: 61.

Erdoğan, İ. (2001). “Popüler Kültürde Gasp ve Popülerin Gayri Meşruluğu”, *Doğu Batı*

*Düşünce Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 15, Mayıs, Haziran, Temmuz 2001.

Ergin, Çağlayan K. (2005). “Kadın Sivil Toplum Kuruluşlarının Kadın Bilincine

Katkıları ve Uçan Süpürge Örneği”.

Fairclough, N. (2003). “Dil ve İdeoloji”, “Söylemin Diyalektiği”, “Eleştirel Söylem

Çözümlemecisi Olarak Marx: Eleştirel Söylemin Yaratılışı ve Küresel

Sermayenin Eleştirisi ile Bağlantısı”. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan

(Hazırlayan). *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*. sf. 155- 243. İstanbul:

Su Yayınları.

Felmlee, Diane H. ve Sprecher S. (2006). “Love” Stets, Jan E. ve Turner, Jonathan H.

(ed.) *Handbook of the Sociology of Emotions*, s: 389- 409, California: Springer.

Fiske, J. (1999). *Popüler Kültürü Anlamak*. Çev: Süleyman İrvan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud, S. (1999). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. İstanbul: Metis Yayınları.

Frey, K. ve Hojjat M. (1998). "Are Love Styles Related to Sexual Styles?" *The Journal of Sex Research*. Volume: 35. Issue: 3.

Fromm, E. (2011). *Özgürlükten Kaçış*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gill R. ve Herdieckerhoff E. (2006). "Rewriting the Romance" *Feminist Media Studies*, vol. 6, No. 4, 487- 504.

Gilley, J. (2005). "Writings of the Third Wave" *The Alert Collector*, Vol. 44, Number 3, Spring 2005.

Goethe. (2012). *Genç Werther'in Acıları*. İstanbul: Can Yayınları.

Gürbilek, N. (2004). *Kötü Çocuk Türk*. İstanbul: Metis Yayınları.

Hall, S. (2003). "Kodlama ve Kodaçım". *Söylem ve İdeoloji* içerisinde. Çev. Barış Çoban. Haz. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan. sf: 322-326. İstanbul: Su Yayınları.

Harvey, D. (2006). "Neo-Liberalism as Creative Destruction". *Geografiska Annaler, Series B. Human Geography*, sayı: 88. Haziran 2006.

Hazm İ. (2012). *Güvercin Gerdanlığı*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Hochschild, A. (2003). *Commercialization of Intimate Life*. California: California University Press.

Huang, M.H. (2004). "Romantic Love and Sex: Their Relationship and Impacts on ad Attitudes". *Psychology and Marketing*, 21: 53-73.

İrvan, S. ve Binark, M. (1995). *Kadın ve Popüler Kültür*. İstanbul: Ark Yayınevi.

Jay, M. (2005). *Diyalektik İmgelem*. İstanbul: Belge Yayınları.

Karagül Eyup M. (2006). "Türk Sinemasında 70-80 Dönemi Kayıp Kuşak ve Erotik Sinema" (Yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon ABD, Konya.

Kaynaklı Z. (2008). "Sexuality on the Covers of Cosmopolitan Magazine in the Turkish and American Versions for 2006" (Yüksek lisans tezi). Kadir Has Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Amerikan Kültür ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul.

Kollontay A. (2011). *Marksizm ve Cinsel Devrim*. İstanbul: Akademi Yayınları.

Kurt, Emine Ö. (2004). "Tasavvufi Aşk Şehidi" Hallacı-ı Mansur ve Akyavaş'ın Resmindeki Yansıması" *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 26, Şubat, Mart, Nisan

2004, sf: 257- 265.

Lindholm C. (2006). “Romantic Love and Anthropology” *Etnofoor*, Vol. 19, No. 1. Pp. 5-21.

Marcuse H. (1998). *Eros ve Uygarlık*. İstanbul: İdea Yayınevi.

Marx, K. (1976). *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2004). *Alman İdeolojisi*. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, ve Engels ve Lenin (2008). *Kadın ve Aile*. Ankara: Sol Yayınları.

Millett, K. (2011). *Cinsel Politika*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Mills, S. (2003). “Söylem ve İdeoloji” Barış Çoban ve Zeynep Özarlan (Hazırlayan). *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*. sf. 113- 126. İstanbul: Su Yayınları.

Mutlu, E. (2001). “Popüler Kültürü Eleştirmek” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 15, Mayıs, Haziran, Temmuz 2001.

Mutluer, N. (2008). *Cinsiyet Halleri*. İstanbul: Varlık Yayınları.

Neves, Püşper (2006). “3 Dalga İle Feminizm Tarihi” *Kara-Kızıl Notlar Dergisi*, Temmuz-Ağustos-Eylül, 2006. Online erişim için: 22 Eylül 2012 tarihinde <http://www.anarkismo.net/article/4070> adresinden erişilmiştir.

Oktay, A. (1997). *Türkiye’de Popüler Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



Oskay, Ü. (2004). *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Oskay, Ü. (2000). *Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri*. İstanbul: Der Yayınları.

Özbek, M. (2010). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, N. (2012). *Medya Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Özkan, S. (2004). "Opus Metaphysicum: Tristan ve Isolde" *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 27, Mayıs, Haziran, Temmuz 2004, sf: 137- 150.

Öztürk, Ruken S. (2000). *Sinemada Kadın Olmak*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Pamuk O. (1994). *Kara Kitap*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Platon (2013). *Şölen*. Ankara: Say Yayınları.

Postman, N. (2010). *Televizyon Öldüren Eğlence*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Pösteki, N. (2006). "Gündelik Hayatın İçerisinde Metalaşan Aşk ve Sinemada Aşk ve Paranın Karşılaştırılması Sonucunda Ortaya Çıkan Soru: Aşk mı Para mı?" *Kadir Has Üniversitesi İletişim Fakültesi Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler Konferansı-7*

Reich W. (1995). *Cinsel Devrim*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Sayın, E. (2013). “Articulation of Conservatism in Turkish Advertising”  
(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Ekonomi Üniversitesi, İletişim  
Fakültesi, İzmir.

Schopenhauer (2011). *Aşka ve Kadınlara Dair –Aşk'ın Metafiziği*. İstanbul: Say  
Yayımları

Schroeder, Kırca S. (2007). *Popüler Feminizm: Türkiye ve Britanya'da Kadın  
Dergileri*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık

Shakespeare, W. (2011). *Romeo ve Juliet*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Storey, J. (2000). *Popüler Kültür Çalışmaları*. İstanbul: Babil Yayınları.

Şahin, V. (2006) ““Sevgilerde” Şiiri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Fırat Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt:, Sayı: 2, sayfa: 73-82, Elazığ.

Tarhan, Belkıs A. ve Bekar, F. (2004). “Batı Dolayımıyla Aşk Temsilleri: Romantik ve  
Seyirlik Aşk Hikayeleri” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 27, Mayıs Haziran  
Temmuz 2004, sf: 239- 253.

Ural T. (2001) “The Representation of Gender, Love, Family and Sexuality in the  
Canonical and Non-canonical Novels of the Early Republican Period” (Yüksek  
lisans tezi). Atatürk Modern Türk Tarihi Enstitüsü, Boğaziçi Üniversitesi,  
İstanbul.

Van Dijk, T. (2003). “Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım” Barış Çoban ve

Zeynep Özarıslan (Hazırlayan). *Söylem ve İdeoloji: Mitoloji, Din, İdeoloji*. sf. 13-109. İstanbul: Su Yayınları.

Van Dijk, T. (2003a). "Critical Discourse Analysis" D.Schiffrin., D. Tannen, ve E., H. Hamilton (Ed.). *Handbook of Discourse Analysis*. sf. 352-372. Oxford: Blackwell Publishing.

Van Dijk, T. (1997). "*Discourse as Social Interaction*" London: Sage.

Wayne, M. (2006). *Marksizm ve Medya Araştırmaları*. İstanbul: Yordam Kitap.

Wilson, R. Dale. ve Moore, V. (1979). "The Role Of Sexually-Oriented Stimuli in Advertising: Theory and Literature Review", *Advances in Consumer Research*, sayı: 6, sf: 55-61.

Zeldin, T. (2010). *İnsanlığın Mahrem Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zheng, T. (2008). "Commodifying Romance and Searching for Love" *Modern China*, sayı: 34, sf. 442- 476.