

FELSEFENİN DELİLİĞİNE YAKIN DURMAK: DELEUZE, NİETZSCHE VE KHAOSMOS

Barışcan DEMİR*

ÖZ

Deliliği, akli yücelten bir karşıt ya da bir yaşam tarzı olarak değil, farklı semantik olanakları tümüyle tıkayan topolojik bir sınır olarak ele aldığımızda, yalnızca insanların değil, felsefenin de deliliğinden bahsedebilir oluruz. Mutlak kosmos'un yarattığı dehşetten kaçınmak amacıyla mutlak kaos'a yönelen her düşünce, söz konusu semantik olanakları var eden sınırın ötesine ilerlemeyi, dolayısıyla da felsefenin nihilizme boyun eğişini talep etmektedir. Bu bipolar eğilimlerin düşünceyi sürüklediği nihilizmin karşısında felsefenin ayakta kalabilmesinin yegâne yolu, kaos ve kosmos'un simbiyotik ilişkisine odaklanmak, diğer bir deyişle düşünceyi bir kaosmos labirenti olarak kurmaktan geçmektedir. Bu çalışmada, ilkin Nietzsche'nin başlangıçta nasıl böylesi bir kaosmos labirentini inşa etme eğilimde olduğunu, ardından da giderek kosmos'a sırt çevirip düşüncesini mutlak kaos'ta yoğunlaştırdığını göstereceğim. Bu durumu felsefenin deliliğinin bir örneği olarak ele aldıktan sonra, Deleuze'ün Nietzsche yorumuna Apollon'u da dâhil ederek, kaosmos'un diliyle konuşan bir düşüncenin nasıl göstergebilimsel olanaklar yaratabileceğini ortaya koyacağım.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Deleuze, Dionysos, Apollon, kaosmos, değer, anlam, delilik

STANDING CLOSE TO MADNESS OF PHILOSOPHY: DELEUZE, NIETZSCHE AND CHAOSMOS

ABSTRACT

When we consider madness not as an opposite that praises reason or as a lifestyle, but as a topological limit that completely blocks different semantic potentials, we can talk not only of the madness of human being but also the madness of philosophy. Every thought, which tends towards absolute chaos in order to avoid the terror of absolute kosmos desires to move beyond the limit that creates the aforementioned semantic potentials, and thus, desires the submission of philosophy to nihilism. The only way philosophy can survive the nihilism that these bipolar dispositions drive thought into is to focus on the symbiotic relationship between chaos and kosmos; in other words, to establish thought as a chaosmos labyrinth. In this article, I will first show how Nietzsche initially tended to construct such a labyrinth of chaosmos, but then gradually turned his back on kosmos and concentrated his thought on absolute chaos. After taking this position as an example of the madness of philosophy, I will, by incorporating Apollo in Deleuze's interpretation of Nietzsche, illustrate how a thought speaking in the language of chaosmos can create semiotic potentials.

Keywords: Nietzsche, Deleuze, Dionysus, Apollo, chaosmos, value, sense, madness

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, bariscandemir01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3281-4917

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 271-290

Makalenin geliş tarihi: 22.04.2021

Makalenin kabul tarihi: 18.10.2021

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 271-290

Submission Date: 22 April 2021

Approval Date: 18 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Foucault, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'ı üzerine yazdığı bir değerlendirme yazısında, bize oldukça tanıdık gelmesine rağmen yine de yabancı olmayı başarabilen bir masal anlatır. Bu masalda geçtiği haliyle Ariadne, Theseus'un labirentten çıkmasını beklemekten ve gelip geçen gölgeler arasında onun yüzünü aramaktan bıkmış ve sonunda kendini asmıştır.¹ Böylece, klasik mitte geçen ve Ariadne ile Theseus'u birbirine bağlayan, Theseus'un Minotaurus'u öldürdükten sonra labirentten çıkabilmesinin yegâne koşulu olan ip² kopmuş ve Theseus artık bir ucubeliği yeryüzünden silmek için değil, bu aşırı uyumsuzluğun içinde onunla birlikte kaybolmak için ona doğru ilerlemeye başlamıştır.³ Foucault'ya göre Batı düşüncesinin tüm tarihi böylesi bir pamuk ipliğine bağlıdır ve bu ip koptuğunda da, tanıdık tarih, ona oldukça yabancı gelen bir kalemle yeniden yazılmayı bekleyecektir.⁴ Bu masalın belki de tüm Batı düşüncesinin tarihini yeniden yazdıracak güçte olan tanıdık yabancılığının, klasik modelle Foucault'nun ortaya koyduğu modelin farklı dilleri konuşmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Söz konusu modeller anlam düzeyinde birbiriyle örtüşmemekte, farklı gelecek olanakları yaratacak farklı dizileri hareketlendirmekte ve fonetik bir benzerliğe sahip olsalar bile, neredeyse Newton'ın kuramıyla Einstein'ınki kadar birbirine yabancı olan semantik bütünlere işaret etmektedir.

Foucault'dan esinlenerek Nietzsche için böylesi bir masal yazdığımızı düşünelim. Bu masalda, Nietzsche'nin 27 Aralık 1888'de Fuchs'a yazdığı mektubun akıl sağlığını koruduğu son mektup olmadığını,⁵ hemen ardından Strinberg'e onunla boşanmak istediğini söylemediğini⁶ veya 5 Ocak 1889'da Burckhardt'a kendinin Tanrı olduğunu ya da İtalya kralı Umberto'nun onun oğlu

¹ Michel Foucault, "Ariadne Kendini Astı," içinde *Felsefe Sahnesi - Seçme Yazılar 5*, çeviren. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004, 179.

² Crete'nin zalim kralı Minos'un Daedalos'a bir zindan olarak tasarlattığı labirent, yarı boğa yarı insan olduğu için ailenin yüzkarası olarak anılan Minotaurus oradan asla çıkamasın diye inşa edilmiştir. Plutarch, *Lives - Volume I*, çeviren. Bernadotte Perrin, Cambridge: Harvard, 1959, Theseus, XVI-XVIII. Ovid, *Metamorphoses - Book I-VIII*, çeviren. Frank J. Miller, Cambridge: Harvard, 1971, VIII, 150-160. Minotaurus'u öldürmek için labirente giren Theseus ise, ailenin yüzkarasını öldürdükten sonra, bu içinden çıkılması mümkün olmayan hapisneden ancak beline bağladığı ve bir ucu girişte bekleyen Ariadne'de olan ip sayesinde kurtulabilecektir. Apollodorus, *The Library II*, çeviren. James G. Frazer, Cambridge: Harvard, 1921, III, X, 7-9.

³ Foucault, "Ariadne Kendini Astı," 180.

⁴ Foucault, "Ariadne Kendini Astı," 180.

⁵ Nietzsche'den aktaran Karl Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, çeviren. Murat Batmankaya, İstanbul: Alfa, 2013, 114.

⁶ Nietzsche'den aktaran Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çeviren. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom, 2005, 15.

olduğunu⁷ ima etmediğini, kısacası Nietzsche'nin delirmeyerek yaşamına devam ettiğini düşleyelim. Bu durumda, elbette ne Colli ile Montinari'nin Nietzsche'nin el yazısının 4 Ocak 1889'da değiştiğini saptamaları ve bundan sonraki yazılarını tüm eserlere dâhil etmeyip ayrı bir cilt olarak yayımlamaları ne de 7 Ocak 1889'da doktorun Nietzsche'ye "ilerleyen felç" tanısı koyup "Nietzsche'nin işi bitik!" diye yazması söz konusu olacaktır.⁸ Hatta daha da ileri gidelim ve Nietzsche'nin, ona kardeşi Elisabeth'in yardımlarıyla "lanetli filozof" unvanını kazandıran hayali kitap *Güç İstenci*'ni⁹ tamamladığını ve hatta başka eserler de yazdığını; böylece de tıpkı Theseus gibi, kendinden etkilenen düşüncenin geleceğiyle kendisi arasında gerilmiş ipleri kopardığını düşleyelim. Bu düste açığa çıkan model, ne kadar tanıdık olsa da, tüm yabancılığıyla düşünceyi sarsacak ve Nietzsche'den etkilenmiş ya da ona eklemlenmiş olan tarihin, ona yabancı bir kalemlerle yeniden yazılmasını talep edecektir. Bu yeni model, Nietzsche'nin deliliğiyle sonlanan elimizdeki modele kıyasla, doğru veya yanlış ya da iyi veya kötü ikiliklerinin ötesinde, yalnızca tanıdık ve yabancı değerleriyle işaretlenebilir. Nietzsche'nin deliliğinin söz konusu olmadığı bir modelin semantik olanakları, bizi, bizim alışık olduğumuz coğrafyadan bambaşka bir topolojik düzene çağırarak, kendi anlamsal dizilerimiz çoğunlukla orada uçuruma yuvarlanmaktadır.

Nietzsche için deliliğin söz konusu olmadığı bir model, bizim tâbi olduğumuz modele ne kadar yabancıysa, genel olarak deliliğin tuttuğu yer de, düşüncenin kendisine kat ve kat yabancı olan başka bir model olarak belirlemektedir. Delilik, bir yaşam tarzının ya da "biz olmayan"a dair küçülten bir nitelikler toplamının ifadesi değil, göstergibilimsel bir sınırın ifadesidir. Bu sınırın ötesi, ait olduğumuz modelin anlam dizileri için bir uçurumun, yutan bir *khaos*'un¹⁰ yeridir. Deliliğin tanıdık yabancılığı, tüm modellerin semantik yükünü dipsiz bir uçuruma iten bir yer göstericidir. Diğer bir deyişle, buradaki delilik göstergesi, Derrida ve Foucault arasında geçen ünlü tartışmaya sıkışmış olan delilik değildir; çünkü böylesi bir delilik, ne Foucault'nun amaçladığı gibi sesini duyurabilir ne de Derrida'nın iddiasındaki gibi deliliği aklın alanına çekme girişimiyle akıl-delilik ikiliğini yaratan bir çaba olarak işaretlenerek kestirilip

⁷ Nietzsche'den aktaran Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çeviren. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı, 1999, 363-365.

⁸ Levent Kavas, "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri" [Video], 9 Nisan 2017, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=0jBzRPXb6UE>, (Son Görüntülenme: 30.03.2021), 5:47-9:15.

⁹ Gilles Deleuze ve Michel Foucault, "Nietzsche'nin Tüm Yapıtlarına Giriş," çeviren. Işık Ergüden, *Cogito* 25 (2001): 236.

¹⁰ Eski Yunancada *khaos*, sonsuz karanlık, uçurum ve kaos gibi anlamlara gelmektedir. H. George Liddell ve Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford, 1996, 1976.

atılabilir.¹¹ Delilik, düşünce modellerinin onun içinde yalnızca düşebileceği, düşlemek ve düşmek arasındaki farka işaret eden bir sınır olarak saf bir *khaos* göstergesidir. Bu anlamıyla Nietzsche'nin deliliğinden bahsetmek için, Derrida'nın naif bir şekilde varsaymak zorunda olduğu gibi ne deliliği kendi yaşamsallığında deneyimlemiş olmamız ne de onun karşısında akli yücelten bir ikiliğe sıkışmamız gerekir. Nietzsche'nin deliliği bahsi, Deleuze'ün de zarif bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, yalnızca Nietzsche'nin eserini mümkün kılan "büyük sağlık"tan çıkışı, diğer bir deyişle eseri kesintiye uğratan, onun devamını olanaksız hale getiren bir ânı,¹² topolojik bir *khaos* çukurunu, düşüncenin onda sustuğu uçurumu imlemektedir.

Düşüncenin olası tüm topolojik dizilimlerinin onda uçuruma düştüğü an ve yer göstergesi olarak delilik, mutlak *khaos*'un bir diğer adıdır. Elbette semantik dizileri farklı bir şekilde karıp geleceğin düşüncesini farklılaştırmayı arzulayabiliriz; hatta belki Nietzsche kadar cüretkârca davranıp "çağın düşmanı" olmak pahasına geleceğe yönelik düşlerimizin merkezinde daima Yeni'yi tutmayı deneyebiliriz,¹³ fakat tek bir koşulla: Delilik olarak mutlak *khaos* Nietzsche de dâhil olmak üzere felsefeye tümüyle kapalı bir bölgeyi imlemektedir. Nietzsche'nin bile, aslında on yıl sonra vefat edecek olmasına rağmen, delirdiği, el yazısının değiştiği, yani mutlak *khaos*'un bölgesine adım attığı anda felsefece işinin bittiğini unutmamamız gerekir. Bu durumda mutlak *khaos*, felsefenin onun yarattığı nihilizm çukuruna düşmeden durması gereken bir sınır bölgesi olarak belirmektedir. Dolayısıyla, bu sınırın berisinde bir yerde, düşünceyi saf sofizmin karanlığından koruyacak bir *kosmos*'u¹⁴ kurmaya ihtiyacımızın olduğunu rahatlıkla itiraf edebiliriz. Elbette düşünce, mutlak *khaos*'la birlikte ne denli nihilizm çukuruna sürükleniyorsa, Hegel'in kapatan-Oluş'undan doğan hatıralar

¹¹ Derrida'nın 1963'te yazdığı "Cogito ve Deliliğin Tarihi" makalesindeki eleştirilerle başlayan bu tartışma, Foucault 1972'de yazdığı "Derrida'ya Cevap" ve "Benim Bedenim, Bu Kâğıt, Bu Ateş" başlıklı makalelerdeki Derrida'ya yönelik eleştirilerle sürdürülmüştür. Derrida'nın ancak Foucault'nun ölümünden yedi yıl sonra "Freud'a Adil Davranmak: Psikanaliz Çağında Deliliğin Tarihi" başlıklı makalesiyle noktalayabildiği bu tartışmanın titiz bir analizi ve Deleuze'ün yapısalılık analiziyle bu tartışmaya nasıl bir katkı yapılabileceğini içeren bir çalışma için bkz: Emre Koyuncu, "Derrida-Foucault Tartışmasını Yeniden Okumak: Foucault'da Dönemleştirme ve Tarihsellik Sorunu," *FLSF* 23, no 2 (2017): 17-35, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/804317>.

¹² Deleuze, *Nietzsche*, 16.

¹³ T. Güneş Esgün ve Gülben Salman, "Sunuş: Nietzsche ile Çağı Aşmak: Yeni Bir Yaşama Doğru," içinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*, İstanbul: Pinhan, 2021, 8-9.

¹⁴ Eski Yunancada *kosmos*, düzen, muntazamlık ve evren gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 985.

mezarlığıyla kendi doruğuna ulaşan mutlak *kosmos*'la¹⁵ birlikte de, aynı oranda boğulmaktadır. Felsefe, "mutlak anlamsızlık" ve "taşlaşmış anlam" arasında gidip gelen bu bipolar eğilimlerde değil, *khaos* ve *kosmos*'un simbiyotik ilişkisinde, yani *khaosmos*'ta¹⁶ nefes alabilir. Hegel'in nefessiz bırakan mutlak *kosmos*'unun karşısında felsefe, elbette Artaud'nun Gogh'la sırt sırta verdirdiği Nietzsche gibi, deli olarak yaftalamayı göze alarak harekete geçmeli ve düşünceyi, bir savaştan ya da depremden daha çok sarsmalıdır.¹⁷ Öte yandan burada şu noktayı atlama gerekir: Burada bahsi geçen delilik, semantik dizileri tümüyle uçuruma iten bir model olarak mutlak *khaos*'u değil, çağın egemen geleneğini rahatsız eden devrimci bir gücü imlemektedir. *Kosmos* katılaşmaya başladığında ona sırtını yaslayanlara çılgınca gelecek bir şekilde *khaos*'un dili konuşulmalı, fakat aynı dil deliliğin uçurumuna dönüşmesin diye de kendini bir tür *kosmos* olarak ortaya koymalıdır.

Bu çalışmada ilkin, Nietzsche'nin başlangıçta nasıl bir *khaosmos* labirenti inşa etme eğiliminde olduğu üzerinde duracağım. Ardından, Hegel'le birlikte yükselen mutlak *kosmos* tehdidini savuşturmak için Nietzsche'nin, bipolar bir eğilimle labirentin yapısını değiştirdiği, diğer bir deyişle *khaosmos*'ta açığa çıkan simbiyotik ilişkiden uzaklaşarak düşünceyi adım adım mutlak *khaos*'ta yoğunlaştırdığını göstereceğim. Son olarak da, Deleuze'ün Nietzsche yorumuna Apollon'u da dâhil ederek, *khaosmos*'un diliyle konuşan bir düşüncenin nasıl göstergebilimsel olanaklar yaratabileceğini tartışacağım.¹⁸

¹⁵ Hegel'in mutlak *kosmos* arayışının yarattığı hatıralar mezarlığında Yeni'ye yönelik düşlerin nasıl uyurgezer hale geldiğinin analizi için bkz: Barışcan Demir, "Hegel'in Kapatılan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*," *Arkhe-Logos* 10, no 2 (2020).

¹⁶ Burada söz konusu olan *khaosmos*, Deleuze'ün "iki dizinin görelilik olarak yer değiştirmesini ve fazlaşmasını sağlayan paradoksal bir unsur" olarak kavramsallaştırdığı, diziler arasındaki yer değiştirme ve yoğunlaşma ilişkilerini tetikleyen ve bu tetikleyişle de düşünceyi söz konusu bipolar uçlardan çıkararak daimi bir ilişkiler ağına dönüştüren unsurdur. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, çeviren. Mark Lester and Crahan Stivale, London: Continuum, 2004, 48.

¹⁷ Antonin Artaud, *Van Gogh*, çeviren. Ahmet Soysal, İstanbul: Nisan, 1991, 11-12, 20 ve 53.

¹⁸ Elbette Deleuze'ün Nietzsche yorumunu farklı bağlamlarda değerlendirmiş olan birçok başka çalışma da söz konusudur. Bunların değerli örneklerinden bazılarını görmek için, Deleuze'ün yazdığı iki Nietzsche kitabı arasındaki farkları inceleyen Tahir Karakaş'ın "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine" isimli makalesine ya da Heidegger'in ontolojik bir yorumla sınırladığı Nietzsche'nin karşısında Deleuze'ün Nietzsche'sinin etik-politik bir perspektif tuttuğunu savunan Onur Kartal'ın "Ontological and Ethico-Political Readings of Nietzsche: Deleuze versus Heidegger" isimli makalesine bakılabilir. Tahir Karakaş, "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine," *Cogito* 82 (2016), 250-266. Onur Kartal, "Ontological and Ethico-Political Readings of Nietzsche: Deleuze versus Heidegger," *FLSF* 25, no 2 (2018), 163-180, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804450>.

Nietzsche'nin *Khaosmos* Labirenti

Ampirizm ve Öznellik'in başında Deleuze, "Bir seçim her zaman dışta bıraktıklarıyla ilişkili olarak tanımlanır, tarihsel bir proje mantıksal bir ikamedir."¹⁹ cümlesini kurduğunda, bir felsefi modeli çözümlerken, filozofun içeride tuttuğu unsurlar kadar dışarıda bıraktığı düşmanlara da odaklanılması gerektiğine işaret etmiştir. Bir düşünürün topolojik konumunu, ancak bu içeri ve dışarı dizilerinin ilişkisi verebilir. Hegel'in sistemi, yaşama olumsuzun yükünü yükleyerek onu hareketsiz hale getiren, "koruma" ve "kendine mal etme" amaçlarıyla onu din ve devletle barıştırarak yaşamı olumsuzun hâkimiyetine sokmayı deneyen korkunç bir çaba,²⁰ mutlak *kosmos* arayışının doruğu olarak belirmektedir. Nietzsche'nin geçmişe baktığında gördüğü yaratıklardan belki de en tehlikelisi, dünyayı yutarak onu yalnızca kendi karnında devinebilen bir mezarlık-oluşa²¹ dönüştürmeyi arzulayan bu Leviathan'dan başkası değildir. Hegel'de Varlık, kendisini yalnızca kendi karşısına geçerek olumlamayı başarabilen ve karşıtı olan Hiçlik'ten farksız olduğu için de, kendisini yalnızca olumsuzda olumlayan bir Varlık'tır.²² Varlık ve Hiçlik'in bu şekilde tüm tarihte kurduğu Oluş, tam da bu nedenle bir nihilist-Oluş'tur.²³ Bundan dolayı Deleuze, Nietzsche'yi Nietzsche'nin olabildiğince "dışarı"da tutmaya çalıştığı Hegelci olumsuzlamadan doğan nihilizmin karşısında konumlandırarak, filozofu bir Anti-Hegelcilikle birlikte okumanın kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.²⁴ Biz de bu çalışmada, Nietzsche'nin yapıtına Deleuze'ün araladığı bu kapıdan gireceğiz.

Nietzsche, Hegel'in yeraltı labirentlerini andıran çıkışsız *kosmos*'unun karşısında *khaos*'a nefes aldırarak bambaşka bir labirenti inşa etmenin yolunu, ilkin trajik olanı diyalektik elinden kurtarmakta bulmuştur. "Modern diyalektik trajik olanı olumsuza, karşıtlığa ve çelişkiye bağlamış, böyle yapmakla da ondan uzaklaşmış"²⁵ olduğu için, Nietzsche'nin diyalektik ötesindeki bir karşıtlığa,

¹⁹ Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çeviren. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008, 7.

²⁰ Gilles Deleuze, "Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor", içinde İssız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974, çeviren. Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009a, 226. Gilles Deleuze, Nietzsche ve Felsefe, çeviren. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010, 208.

²¹ Makalede geçen bu gibi "oluş" vurguları, Deleuze'ün geç dönem çalışmalarında yer alan "hayvan-oluş" ya da "kadın-oluş" gibi kavramsallaştırmalara değil, Hegel'in sözde daimi kıldığı gerçekleşme ve oluşa gönderme yapmak amacıyla kullanılmaktadır.

²² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 231.

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çeviren. Hugh Tomlison, New York: Continuum, 2006, 173.

²⁴ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8.

²⁵ Nazile Kalaycı, "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Dionysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine," içinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam ve Kendilik*, İstanbul: Pinhan, 2021, 36.

Apollon ve Dionysos ikilisinin doğurduğu sembolik ilişkiselliğin Sokratesçi düşünceyle karşıtlığına işaret etmesi gerekmiştir.²⁶ Diyalektiğin oluşturduğu labirentte karşıtların, ancak birbirini olumsuzlayarak, diğer bir deyişle birbirinde eriyerek açığa çıkardıkları Oluş'un bir tür kapatan-Oluş olduğunu söylemiştik.²⁷ Bunun karşısında, "Yunan tragedyasının kökenini bir labirent olarak tanımlamak zorundayız"²⁸ diyen Nietzsche'nin, birbirinde erimeyen, kendi özgüllüklerini ve birbirleri karşısındaki konumlarını sabit tutan ve bu nedenle de bir eriyişi değil, saçılan ilişkileri açığa çıkaran ikililerden oluşan bir labirent inşa etmesi gerekmiştir. Bu labirenti oluşturan iki temel unsur, Apollon ve Dionysos'tur.

Kökeni gereği ışığın ve ışığın göz kamaştırdığı kadarıyla da yanılısamanın tanrısı olan Apollon, yaratıcı düşü ve bu düşle oluşturulan kusursuz güzelliği sembolize etmektedir.²⁹ Apollon'un gündelik gerçekliğin üzerine örttüğü Maya perdesi, tıpkı azgın dalgaların kavurduğu bir okyanusun ortasındaki gemicinin kendi cılız gemisinde sakince oturuyor oluşu örneğinde olduğu gibi, gerçekliğin acısını bastıran mükemmel bir "görünüş" ağını imlemektedir.³⁰ Apollon'la birlikte *khaos*'un azgın dalgaları çöl tepecikleri gibi donmakta; gemicinin yutulma korkusu, yerini kumların devinimsizliğine ve düşsel bir *kosmos*'a bırakmaktadır. Nietzsche'ye göre, yaşamın sonluluğundan doğan dehşeti, yarattığı Olympos düşünü "ahlaki yükseklik", "kutsallık", "bedensellik dışı bir manevilik" ve "merhametli bakışlar"la bezeyerek örtbas etmeyi deneyen Homeros, Apolloncu sanatın ilk temsilcisi olarak belirlemektedir.³¹ Homeros'un düşünde açığa çıkan tanrılar, Yunanlıları yalnızca "sonluluk dehşetinden" kurtarmakla kalmayıp aynı zamanda onların yaşamsal değerlerinin üstün bir ayna görüntüsünü de oluşturarak, Yunanlıları haklı çıkarırlar.³² Dolayısıyla düşün kendisi, yarattığı çölü hakikatin ve haklılığın yasasına da dönüştürmüş olur. Böylece Apollon, yaşamın ilahi komedyasını, onun cehennemini perdeleyerek sahnelemekte³³ ve perdenin üstünde kalan donmuş çöl oyununu da acının olmadığı bir hakikat olarak sunmaktadır. Bu perdenin altına bakmaya, yaşamı onda barınan cehennemle birlikte görmeye cüret eden şey ise Dionysos'tur. Esrimenin tanrısı Dionysos, yaratıcı düşte bireyleşenin tümüyle

²⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 13.

²⁷ Demir, "Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*," 11-13.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005b, 53.

²⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.

³⁰ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

³¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 35-36.

³² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 37 ve 39.

³³ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.

yitişini, maya perdesinin gerçekliği üzerine şüphelenmenin dehşetini ve perdenin yırtılışından doğan hazzı sembolize etmektedir.³⁴ Dionysos'un müritleri olan bakkhalar, Apolloncu yaratıcı düşün simgesel ağına yabancı gelen bir dili konuşur;³⁵ acıyı dindiren bu görelî *kosmos* perdesinin ardında devasa bir cehennem, komedyanın ikinci yüzü olan *khaos* yatmaktadır. Böylece Apollon'un dondurduğu dalgalar arasında sakince ilerleyen denizci, Dionysos'un müdahalesiyle hareketlenen dalgalardan yeniden dehşete düşmekte ve kendisi de dalgalarla birlikte hareket kazanmaktadır. Apolloncu sanat tam da bu nedenle görünüşteki kurtuluşu imleyen plastik sanatlar, Dionysosçu sanatsa bu plastikliğe yeniden hareket kazandıran, şeyleri içteki özülle buluşturan müzik olarak anılır.³⁶ Bu şekilde Apollon *kosmos*'un, Dionysos ise *khaos*'un göstergesi olarak değerlendirilebilir hale gelmektedir.

İlk bakışta Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda da Apollon'a sırt çevirerek Dionysos'u öne çıkardığı düşünülebilir, fakat filozofun başlangıcıyla geleceği arasındaki fark tam da burada, *Tragedyanın Doğuşu*'nda *khaos* ile *kosmos*'u birbirine bağımlı unsurlar olarak belirlemesinde yatmaktadır. Dionysosçu sanatı ve onunla birlikte yeniden gelen acıyı, açığa çıktığı ilk anda özgül bir unsur olarak değerlendiren Nietzsche, Dionysos'un görünür olmak için kendisini sahnelemek, deyim yerindeyse kendini anlatmak durumunda kaldığı her noktada, onun da yine Apolloncu simgeselliğe muhtaç olduğunu, çünkü kendini ancak bir simgesellikte aktarabileceğini ifade etmiştir.³⁷ Apollon ve Dionysos'un söz konusu semiyotik ilişkisini ortaya koyan şu pasaj, Nietzsche'nin tragedyayı ilkin bir *khaosmos* labirenti olarak tasarladığının en açık örneklerinden birini vermektedir:

Apollon tekil varlıkları tam da aralarına sınırlar koyarak ve kendini tanıma ve ılımlı olma buyruklarıyla, en kutsal dünya yasaları olarak hep yeniden bu sınırları anımsatarak sakinleştirmek ister. Ancak bu Apolloncu eğilimde, böylelikle biçimin Mısır'daki gibi bir katılıkta ve soğuklukta donup kalmaması için, tek tek dalgalara yollarını ve alanlarını önceden gösterme çabasıyla tüm denizin deviniminin durmaması için, zaman zaman Dionysosçu olanın selleri Apolloncu "istem" in, Helenliği içine tek taraflı hapsetmek istediği tüm küçük çemberleri yıkıp geçmiştir. Dionysosçu olanın ansızın yükselen seli, sonra bireylerin küçük dalga dağlarını sırtına alır, Prometheus'un kardeşi Atlas'ın dünyayı sırtına alışı gibi. Adeta tüm bireylerin atlası olma ve onları geniş omuzlarında yükseğe, daha yükseğe, uzağa, daha uzağa taşıma yollu bu titanca arzu, Prometheusçu olan ile Dionysosçu olanın ortak yönüdür. Aiskhylos'un

³⁴ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

³⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 34.

³⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 116.

³⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 44-45.

Prometheus'u bu bakımdan Dionysosçu bir maskedir; öte yandan daha önce sözü edilen adalet seferinde Aiskhylos, Prometheus'un, baba tarafından Apollon'un, bireleşmenin ve adalet sınırlarının tanrısının, kavrayışlı tanrının soyundan geldiğini ele vermektedir. Böylelikle Aiskhylos'un Prometheus'unun ikili varlığı, hem Dionysosçu hem de Apolloncu doğası, kavramsal bir formüle sokularak şöyle dile getirilebilir: "Varolan her şey haklıdır ve haksızdır ve ikisinde de eşit ölçüde haklı kılınmıştır."³⁸

Khaos'un göstergesi olduğu nihilizmin dehşeti kendisini şiddetli bir biçimde tekrar hissettirdiğinde, Apolloncu *kosmos* göstergesi sınırlar ve kutsal yasalar koymak için devreye girecek, Prometheusça taşıdığı ateşle düşünceyi geçici bir sakinliğe ulaştıracak olan yeni ve ışıltılı bir simgesel perde yaratacaktır. Burada söz konusu olan, azgın dalgaların sakinleşerek katılaştırılması, *khaos*'un geçici bir *kosmos*'la ehlileştirilmesidir. Bu yeni simgesel modelin düşünceyi tümüyle taşlaştırması, diğer bir deyişle *kosmos*'un mutlaklaşmasından doğacak nihilizmin tehdidi karşındaysa, Dionysosçu oyun başlayacak ve Apolloncu yeni modele yabancı bir dil konuşularak, katılaştıran dalgalara yeniden hareket kazandırılacaktır. Atlasca sırtlanan bu hareketli dalgalar ise, en nihayetinde kendini yeni bir simgesel düzene, diğer bir deyişle kendi anlamını açığa çıkaracağı yer olan yeni bir modele bırakılacaktır. Burada söz konusu olan da, giderek katılaştıran *kosmos*'ta ona nefes aldırarak olan *khaos* gediklerinin açılışdır. İşte Nietzsche'nin Sokrates'in akılcılığıyla³⁹ başlayan ve Hegel'le birlikte doruk noktasına varan kapatan-Oluş diyalektiğinin karşıtı olarak koyduğu trajedi: *Khaosmos* olarak Dionysos ve Apollon.

Apollonsuz Bir Dionysos ve Felsefenin Deliliği

Nietzsche bir noktadan sonra Hegel'in mutlak *kosmos*'unun karşısında *khaos*'a bir miktar nefes aldirmek için geliştirdiği *khaosmos* labirentini yetersiz bulmaya başlamış ve Dionysos ile Apollon arasında kurduğu simbiyotik ilişkiye mesafe almak, düşüncesini giderek Dionysos'un sembolize ettiği *khaos*'a yaklaştırmak zorunda hissetmiştir. Uzun zaman sonra *Ecce Homo*'da, o gün

³⁸ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 72.

³⁹ Nietzsche'ye göre Sokrates, "her şeyin güzel olması için akla uygun olması gerekir" düsturunu bir estetik ilke olarak ortaya koymuş ve Euripides de Apollon ve Dionysos'u tragedyadan çekerek kendi tanrısı olan Sokrates'i ve onun estetik düsturunu devreye sokup "tragedyanın ölümü"nü gerçekleştirmiştir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77 ve 87. *Putların Batışı*'nda ise Nietzsche, Sokrates'in düşünceyi tek bir modele hapsedmek isteyen bu jestini "aklı bir tiran yapmak" olarak adlandırmıştır. Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005a, 23.

Tragedyanın Doğuşu'nda hâlâ önemli bulduğu unsurun, o metinle birlikte Dionysosça ve Apollonca olanın anlaşılması ve Sokratesci akılcılığın örnek *décadent* olarak tanıtılması olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, Nietzsche'nin yine de aynı metinle ilgili olarak "...tiksindirici bir Hegel kokusu yayılır ondan."⁴⁰ demiş olması elbette boşuna değildir. Apollon ve Dionysos'un birbirinde erimeyen ikili doğası, kaçınılmaz olarak Hegel'in kapatan-Oluş'unun karşısına bir tür açan-Oluş'u, *kosmos*'tan *khaos*'a ve *khaos*'tan da *kosmos*'a doğru saçılarak ilerleyen bir döngü fikrini çıkartmıştır, fakat Apollon'un talep ettiği geçici durgunluk yine de Nietzsche'yi rahatsız etmekte, bununla Hegel karşısında gerçek bir zafere ulaşamayacağını düşünmektedir. *İnsanca Pek İnsanca*'da "Taş, öncekinden daha da taş."⁴¹ cümlesini kurduğunda, sanki *Tragedyanın Doğuşu*'nda geliştirdiği düşüncelerin, Hegel'in yarattığı katılığı gideremediğini vurgulamakta gibidir. Belki de bu nedenle Nietzsche, artık genel olarak mimarlığı anlamadığımızı, çizgilerin ve figürlerin sembolizmi için fazlaca büyüdüğümüzü, başlangıçta Yunan yapılarında çok daha yüce bir düzen açısından bir anlamın olduğunu, fakat artık bu çokanlamlı değerleri unuttuğumuzu ve güzelliği yalnızca bir maske olarak anladığımızı söylemiştir.⁴² *Tragedyanın Doğuşu*'nda açığa çıkan *khaosmos* labirentinin, tam da böylesi bir Yunan yapısına, bu "çok anlamlı yüce düzen"e işaret etmekte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, çünkü onda Dionysos'un imlediği çokanlamlılık, her defasında Apolloncu simgesellikte düzenlenerek anlam kazanmaktadır. Öte yandan Nietzsche, elbette Hegel'in kokusunun sindiği her şeyde, artık taşın öncekinden daha da taş olduğunu ve bizim artık "çokanlamlılık"la "düzen"i birleştiren bu mimariyi anlamadığımızı düşünerek Apollon'a sırt çevirmektedir.

Apollon'a bu sırt çeviriş, Hegel'inkini andıran *kosmos* tasarılarının tümüne savaş açmak pahasıdır. Hegel'i devirmek için, Nietzsche de giderek bipolar bir eğilimle hareket etmekte, Hegel'in mutlak *kosmos*'unu yalnızca *khaos*'u mutlaklaştırarak yok edebileceğini düşünmektedir. Hegel Bütün'ü ortaya koyduğunu iddia ettiğine göre, tüm tarihi yutmuş ve onu hazmetmiş olmalı, bu yemek seçmeyen yutuş ve hazmedişte ise, kaçınılmaz olarak her şeye "Evet" demiş olmalıdır. Deleuze'ün de belirtmiş olduğu gibi, her şeye "Evet" diyen, ilkin nihilizme "Hayır" demeyi unutacaktır.⁴³ Hegel'in dünyayı yiyen, onu kendi Mutlak'ında kuşatan nihilizmi karşısında Nietzsche, yemek seçen en inatçı midelere, hem "Evet" hem de "Hayır" demeyi öğrenmiş olanlara saygı duyduğunu, her şeyi çiğneyip hazmetmenin domuzlara, her şeye "İ-A"

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çeviren. Can Alkor, İstanbul: İthaki, 2003c, 59-60.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human*, çeviren. Marion Faber and Stephen Lehmann, Lincoln: University of Nebraska Press, 1996, 130.

⁴² Nietzsche, *Human All Too Human*, 130-131.

⁴³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 230.

demeninse yalnızca eşek tinlilere özgü olduğunu söyleyecektir.⁴⁴ Bu noktada Nietzsche'nin yapması gereken şey, bu eşek tinliyi ve onun yarattığı çıkışsız *kosmos*'u defedebilmek pahasına, tanrıyı öldürerek tanrıları diriltmek olacaktır. Plutarkhos'un aktardığı "Büyük Tanrı Pan öldü!" sözü, panteist dünyanın yitişiyi birlikte İsa'nın doğumunu, çok tanrılı evrenin çokanlamlı ölümü ile düşüncenin tanrısal bir tekanlamla kuşatılışını imlemektedir.⁴⁵ Büyük Tanrı Pan öldü ve Tanrı doğdu. Çok öldü ve Bir doğdu. Hegel'in daima çokçulukla alay ettiğini, çünkü çokçulukta felsefenin çocukça bir reddinin barındığını düşündüğünü söyleyen Deleuze, tam da bu nedenle diyalektikte asla yorumun söz konusu olmadığını; diyalektiğin, yorumu, yorumlanmamış belirtilerin gelişimine dair bir anlatıyla karıştırdığını ifade etmiştir.⁴⁶ Anlamaların çeşitliliği ve özün seçimi Hegel'de yalnızca bir görünümdür.⁴⁷ Bu görünümün tümünü kuşatan, onları hatıralar mezarlığına dönüştüren şeyse Hegel'in Mutlak Tin'idir. Dolayısıyla "Büyük Tanrı Pan öldü!" sözü, artık felsefede Hegel'le birlikte doruğuna ulaşan bir tanrının doğumuna, düşünceyi tekanlama kapatmak isteyen bir mutlak *kosmos*'a işaret etmektedir. Hegel'in ardından, artık taş öncekinden daha da taş olmuştur. Onun yarattığı *kosmos*, tüm anlam çokluğunu yalnızca diyalektiğin yorumsuz görünümüne indirgemıştır. *Zerdüş'te* tam da bu nedenle "Tanrı öldü" diyecektir Nietzsche.⁴⁸ İşleyişi tersine çevirmeyi, Tanrı'yı öldürerek tanrıları, tek anlamı öldürerek çok anlamı, Bir'i öldürerek Çok'u diriltmeyi, Hegel gibi "Tek bir tanrı vardır! Benden başka tanrın olmayacak!" diyen bir düşüncenin karşısında, tüm tanrıları güldürmeyi⁴⁹ amaçlamaktadır. Nietzsche, eşekleri sarhoş görmeyi, bekçilerin tanrıdan kuşkulandığını duymayı arzulamaktadır.⁵⁰

Artık Nietzsche'nin düşüncesinde Apollon'a, Hegel kokusunun üzerine sinmiş olabileceği geçici duraklamalara, molalara ve oturup soluklanmalara yer yoktur. Onun deyimiyle, oturmadan ne yazabilen ne de düşünebilen günahkârların karşısında "Yalnızca dolaşan düşüncelerin değeri vardır."⁵¹ Labirentin yapısı değişmektedir. Artık *khaos* koridorlarının görelî *kosmos* duvarlarıyla sarıldığı bir yapıdan değil, durmaksızın dolaşan, hiçbir duvarı ya da zemini tanımayan düşünceler söz konusudur. Dionysos'la açığa çıkan *khaos*

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2008, 219. "I-A" Almandaki eşek anırmasının ifadesidir. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 416.

⁴⁵ Kavas, "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri", 24:30-28:05.

⁴⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8 ve 148.

⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 148.

⁴⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 98.

⁴⁹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 205.

⁵⁰ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 205.

⁵¹ Nietzsche, *Putların Batışı*, 15.

göstergesi, tüm duvarları yıkmayı, üzerinde durulabilecek tüm yüzeyleri parçalamayı arzulamakta gibidir. Bu nedenle Nietzsche, *Ecce Homo*'da "Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet-deyişi. ...İşte gene vardık Dionysos'a."⁵² demiş ve kitabını "Çarmihtakine karşı Dionysos..." adıyla imzalamıştır.⁵³ Dionysos'un eşi artık Apollon değil, yalnızca olumlamayı olumlayan Ariadne olmuştur.⁵⁴ Dionysos ise artık, her labirentte yolunu bulan buluşçu insan Ariadne'nin⁵⁵ labirenti olmuştur.⁵⁶ Elbette yalnızca *khaos*'u olumlayan bir olumlama *khaos*'un labirentinde kendi yolunu bulabilir, çünkü Nietzsche'nin "Uzun süre bir uçuruma bakarsan, uçurum da senin içine doğru bakar."⁵⁷ sözünde de açığa çıktığı gibi, ancak bir uçurum aşığı düşünceyi de kendisiyle birlikte bir uçuruma dönüştürebilir. Duvarsız, zeminsiz ve tavansız bir labirentte yol bulmak elbette hiç zor değildir: Yalnızca yıkarak ilerlendiğinden, bir anlamda her yön bir buluştur. Böylece Nietzsche artık yalnızca yıkımın dilini konuşmaya, çekiçle felsefe yapmaya başlayacaktır. "Putları (ki benim için 'ülküler' demektir) devirmek -zanaatım asıl bu benim."⁵⁸ diyen Nietzsche, çekiçle sorular soracak ve yanıt olarak da o ünlü içi boş sesi dinleyecektir.⁵⁹ Artık mutluluk, diğerlerinin kendi batışlarını bulabilecekleri yer olarak açığa çıkan labirentte,⁶⁰ diğer bir deyişle Dionysos'un sembolize ettiği *khaos*'un o dipsiz uçurumundadır.

Çıkışı batışta, zeminsizleştiren bir süzülüşte, "aşağıya, aşağılara, içerilere, hep daha derin derinliklere" açılan bir uçurumda⁶¹ bulan bir düşünce, tıpkı Nietzsche'nin hastalığı gibi "ilerleyen bir felci" çağırıştırır. Apollon'un, diğer bir deyişle geçici duraklamaların göstergesi söz konusu olmaksızın, düşünce *khaos*'un, o dipsiz uçurumun içindeki sonsuz düşüşünde felce uğrayacaktır. "Bir hasta gözüyle daha sağlam kavramlara, değerlere bakmak, sonra da tersine serpilmiş yaşamın doluluğu ve kendine güveni içinden aşağıya, *décadence* içgüdüsünün gizli çalışmasına bakmak, -buydu benim en uzun alıştırmam, benim asıl deneyimim."⁶² sözlerini dile getiren Nietzsche, sanki hastalığıyla felsefesi

⁵² Nietzsche, *Ecce Homo*, 93.

⁵³ Nietzsche, *Ecce Homo*, 123.

⁵⁴ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 236.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası, 2016, 230.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, çeviren. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki, İstanbul, 2003b, 77.

⁵⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 90.

⁵⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 8.

⁵⁹ Nietzsche, *Putların Batışı*, 7.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çeviren. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki, İstanbul, 2003a, 87-88.

⁶¹ Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, 15.

⁶² Nietzsche, *Ecce Homo*, 15.

arasındaki ortaklığa işaret etmekte gibidir. Çekiç, bu düşüncede yalnızca yıkmak için kaldırılır. Yalnızca Dionysosça batan bir düşüncede, sırf Hegel'in mutlak *kosmos*'u değil, Apollon'un imlediği tüm görelî zeminler ve duvarlar da yıkılacak, felsefenin yeni olanı dile getirmek için hiçbir şansı kalmayacaktır. Nietzsche, her ne kadar tüm değerleri tersine çevirip yeni değerler yaratmaktan bahsetse de,⁶³ Apollon'u, diğer bir deyişle görelî *kosmos*'ları reddeden bir düşünce, asla çekici ikinci anlamıyla kullanamayacak, yani yeni değerler yaratamayacaktır. Kavas'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche en çok eleştirel, saldırgan ve yıkıcı olduğu noktalarda parlak bir düşünürdür, fakat kurucu, yapıcı ve oluşturucu şeyler yazdığı zaman zırvalamaktadır.⁶⁴ Yeni değerler yaratmak için yeni ve geçici olumsuzlama modellerini kabul etmek, bu değerleri sahnelemek için görelî zeminleri bir platform olarak kullanmak, bu değerleri dile dökmek içinse mutlak olmayan dilsel yapıların içinde konaklamak gerekir. Oysa Nietzsche, hâlâ gramere inandığımız için Eleahlıların formüle ettiği biçimiyle varlık yanılığsından asla kurtulamayacak oluşumuzdan yakınıır⁶⁵ ve gramersiz bir dili, dil yapılarında açığa çıkan görelî *kosmos*'un tümüyle yitişini arzuladığını hissettirir. Böylesi bir dil, bu çalışmanın girişinde de belirtmiş olduğum gibi, yalnızca semantik sınırın ötesindeki bir uçurumda, yani delilik olarak adlandırılan o an ve topolojik çukurda mümkündür. Apollonsuz bir Dionysos'un, diğer bir deyişle mutlak *khaos*'un dili, felsefenin deliliğidir. Nietzsche'nin bu bipolar eğiliminde açığa çıkan unsur, Hegel'in kapatan-Oluş'undan doğan nihilizmin diğer uça kendini gösterişidir.

Khaosmos'un Göstergibilimi

Belki de 1888'in sonlarında yazdığı şiirlerinin arasına "...kanatları olmalı kişinin, uçurumu seviyorsa..."⁶⁶ dizesini ekleme ihtiyacı duymuş olan Nietzsche'nin de mutlak *khaos*'tan doğacak olan nihilizm tehdidini fark ettiği, buraya dalmak için en azından kanatlara, belli duraklama araçlarına ihtiyaç duyduğu düşünülebilir. Öte yandan artık çok geçtir, çünkü Nietzsche düşüncesini neredeyse tümüyle *khaos* göstergesinde yoğunlaştırmakta, mektuplarını Dionysos adıyla imzalamaktadır. Artık im deliliktir. 1889'un başında, filozofa son tanısını koymuş olan doktorun ünlü deyimine benzeterek söyleyecek olursam, deliliğe yakınlığı bağlamında, artık hem Nietzsche'nin hem de felsefesinin işi bitiktir. Oysa *khaosmos*'un diliyle konuşmaya devam eden, diğer bir deyişle

⁶³ Nietzsche, *Deccal*, 95-96.

⁶⁴ Kavas, "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri", 31:32-31:47.

⁶⁵ Nietzsche, *Putların Batışı*, 29.

⁶⁶ Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, 47.

Apollon'a sırtını dönüp tümüyle Dionysosçu delilikte yoğunlaşmayan bir Nietzsche masalı, önümüze oldukça ilginç göstergibilimsel olanaklar çıkaracaktır. Deleuze Nietzsche'deki bu olanakları yakalamış, fakat bu olanakların yalnızca Apollon'la birlikte tasarlanabileceği konusunda sessiz kalmış ve Dionysos'un ikinci evliliğini olumlamıştır. Deleuze'ün araladığı kapının ardındaki bu müthiş olanakları tıkayan gölgeleri biraz olsun dağıtabilmek adına, labirente Apollon'la birlikte girmeye, Nietzsche'yi tekrar *khaosmos*'un diliyle konuşturmaya cüret etmeliyiz.

Deleuze'e göre Nietzsche'nin projesi, felsefeye "anlam" ve "değer" kavramlarını katmayı, bilgi ideali ve mutlak hakikat arayışının yerine "yorumlama"yı ve "değerlendirme"yi koymayı amaçlamaktadır.⁶⁷ Nietzsche, "şey"in yerine yalnızca "anımlar ve yorumlar"ı söz konusu etmeyi, bu sayede Foucault'nun da gösterdiği gibi, "...göstergelerin dağıldığı mekânı değiştirerek, eskisinin ona kıyasla yayıldığı ve yok olduğu yeni bir 'derinliği' keşfed(ip)" bu yeni derinlikte tek bir düzlemin olmadığını, derinliğin birbirinin içine geçen katlara sahip olduğunu göstermek istemektedir.⁶⁸ Daha Deleuze'ün Nietzsche'yi topolojinin alanına çeken bu ilk yorumlarında bile belli anlam katmanlarından ve tıpkı yapısalcılardaki gibi uyuşmsal olarak oluşturulmuş göstergesel değerlerden bahsedilmektedir. Nietzsche'de elbette bu belirlemeleri yapmayı sağlayacak işaretler vardır, fakat üstte de belirttiğim gibi, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan sonra bu yapısal katmanları görece *kosmos*'larla buluşturacak olan Apollonik öğelere Nietzsche tarafından sırt çevrilmiştir. Katların ve katmanların, anlam katmanlarına ait derinliklerin ve bu derinlikteki farklara dayalı hiyerarşinin içinde "değer" kavramı, Deleuze göre Nietzsche'nin düşüncesinde hem ilke hem de varsayım olarak belirlemektedir.⁶⁹ Bir diferansiyel öge olarak her değerlendirme, fenomenleri değerlendirirken başvurduğu değerleri varsayarken; değerler de, kendi bakış açılarını takdir eden değerlendirmeleri varsayar.⁷⁰ Böylece belli bir modelde açığa çıkan her değer, bu model için ilişkisel bir ilke olarak belirirken, modeller arası rastlantısal geçişleri sağlayan diferansiyel öge olarak değerlendirme de, hem değerler için bir ilke hem de farklı modellerdeki farklı değerler için varsayımsal bir başlangıç rolü üstlenmiş olur. Dolayısıyla da, diferansiyel öge olarak değerlendirme ya da soybilim, hem rastlantısal olana hem de zorunluluğa işaret edebildiği için, köken veya doğuşu

⁶⁷ Deleuze, *Nietzsche*, 19. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 13.

⁶⁸ Foucault'dan aktaran Gilles Deleuze, "Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", içinde *İssız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, çeviren. Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam, 2009b, 187.

⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 13.

⁷⁰ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 13-14.

verdiği kadar fark ve mesafeyi de verebilmektedir.⁷¹ Bu şekilde ne “fenomen” ne de “anlam” kendinde sabitliği barındıran ya da kendiliğinden verili bir unsura indirgenebilir, çünkü artık fenomen yalnızca “mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir.”⁷²

Böylece Deleuze “Bir şeyin anlamı o şey ile ona egemen olan kuvvet arasındaki ilişki; bir şeyin değeri ise karmaşık bir olgu olarak o şeyde ifade bulan kuvvetlerin hiyerarşisidir.”⁷³ diyebilmiş ve Nietzsche’de anlam ve değer adı verilen göstergebilimsel öğelerin, hem belli modeller için bir zorunluluk taşıyabileceğine hem de başka modellere rastlantısal olarak açılabilmesine işaret edebilmiştir. Bu nedenle Deleuze, Nietzsche’nin ardından artık “hakikat” ve “hata” kavramlarından yalnızca tipolojik ve topolojik unsurlar olarak bahsedilebileceğini; örneğin, hakikat ve hataların hangi *bölgeye* ait olduklarından, *tiplerinin* ne olduğundan ya da onları tasarlayanın *kim* olduğundan bahsedilebileceğini söylemiştir.⁷⁴ Bunun nedeni, belli bir tipoloji için hata sayılan bir unsurun, başka bir tipoloji için hakikat sayılabilesidir. Devenin “Evet”i ile aslanın “Hayır”ının aynı değeri imleyebiliyor⁷⁵ ya da efendinin “İyi”si ile kölenin “İyi”sinin farklı anlamlara gelebiliyor olması⁷⁶ tam da bunun, yani rastlantısal olarak oluşmuş olan güç ilişkilerinin açığa çıkardığı zorunlu anlam modellerinin örnekleri gibidir. Peki, modeller arasında geçici Apollonik duraklamaların, görelî *kosmos*’ların söz konusu olmadığı bir durumda, burada işaret edilen tipolojik ya da topolojik modellere özgü zorunluluğu, diğer bir deyişle egemen kuvvetlerin ilişkisini diğer modellerden nasıl ayırt edebiliriz? Yalnızca Dionysos’a, hep aşağıya, hep daha derin derinliklere açılan bir uçurumda, soluklanabileceğimiz geçici *kosmos*’larımız olmaksızın, hiçbir göstergebilimsel anlamdan, değerden ya da yorumdan bahsedemeyiz.

Deleuze’ün Nietzsche’nin Herakleitosçu oyununu anlatırken üzerinde durduğu unsurlar da bu görelî *kosmos*’lara duyulan ihtiyacı vurgulamakta gibidir. Herakleitos’un Oluş oyununu olumlayan Nietzsche’yi, oyundaki “yeni dünyaları yaratma arzusu”nu vurgulayarak öne çıkaran Deleuze, oyunun iki ânı olduğunu, ilkinin zarların atıldığı, ikincisininse zarların düştüğü an olduğunu ifade ettikten sonra, tıpkı Herakleitos’unki gibi Nietzscheci Oluş’ta da ilkin rastlantının olumlandığını, ardından da zorunluluğun rastlantıda olumlandığını

⁷¹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 15.

⁷² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 16.

⁷³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 22.

⁷⁴ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 138.

⁷⁵ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 27-28.

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, çeviren. Wlater Kaufmann and Reginald J. Hollingdale, New York: Vintage, 1989, 36-37.

söylemiştir.⁷⁷ Yeni dünyaları, yeni semantik ve fonetik modelleri yaratma veya hâlihazırdaki farklı modelleri deşifre etme arzusu elbette her göstergebilimcinin ufkudur. Bu nedenle zarlar atılmalı, rastlantısallığın yeni ile buluşması söz konusu olmalıdır. Öte yandan, bu buluşma, ancak zarlar durduğunda, rastlantısal olarak açığa çıkan “yeni” sahnelendiğinde ve dile getirildiğinde, diğer bir deyişle *khaos* ve *kosmos*’un simbiyotik ilişkisi sağlandığında olanaklıdır. Aksi durumda, zarlar Dionysos’un göstergesi olduğu o uçuruma, aşağıya, aşağılara, daha derin derinliklere düşecek ve asla kaç geldiği bilinemeyecek, tüm olası semantik modeller nihilizme terkedilecektir.

Sonuç

Delilik kavramını bir yaşam tarzı ya da aklı yücelten bir düşüklük olarak değil, tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi, semantik olanakları tümüyle engelleyen, modellerin üzerinde sahnelenebileceği görelî *kosmos* zeminlerine nefes aldirmayan bir unsur olarak gördüğümüzde, mutlak *khaos*’ta yoğunlaşan her düşüncenin felsefenin deliliğine ulaştığını da fark ederiz. Geçici semantik olanakları bize bağlayan tüm ipleri koparmayı deneyen her felsefe, kopardığı ipleri öncelikle kendi boynuna bağlamış olur. Hegel’in peşinde olduğu mutlak *kosmos*, düşüncenin yeni olana yönelik ilerleyişini nasıl nihilizmin ablukasına alıyorsa, Mutlak Tin’in yarattığı bu mezarlıktan kurtulmak amacıyla mutlak *khaos*’un dipsiz uçurumuna atlamak da, düşüncüyü aynı oranda nihilizme boyun eğmeye zorlayacaktır. Bu *kosmos* ve *khaos*’un mutlaklığı arasında gidip gelen bipolar eğilimlerin karşısında, düşüncüyü yeni semantik ve fonetik olanakların alanında tutabilmek adına, *khaos* ve *kosmos*’un simbiyotik ilişkisini gözetmeli ve *khaosmos*’un dilini konuşmalıyız.

İlkin böylesi bir *khaosmos* labirenti inşa eden, Dionysos ve Apollon’u birbirinde erimeyen simbiyotik karşıtlıklar olarak ele alan Nietzsche’nin felsefesi, Hegel’in taşıttığı anlam bütünü çatlatabilmek adına, mutlak *kosmos*’u bipolar bir eğilimle diğer uca taşımayı denemiş ve böylece de düşüncüyü mutlak *khaos*’a terk etmiştir. Nietzsche’nin felsefeyi içine sürüklemeyi denediği bu yeni eğilim, her ne kadar Hegel’in tuttuğu cephe karşısındaki bir zafermiş gibi görünse de, felsefeyi farklı bir koldan aynı çıkmaza taşıttığı için, düşünce açısından neredeyse Hegel’in arzusu kadar yutucu bir modeli açığa çıkarır. Bu modelde felsefe de ilerleyen bir felç geçirecektir. Tüm semantik duraksama olanaklarını, uçuruma pürüzler ekleyen geçici *kosmos* anlarını, ya da kısaca Dionysos’un Atlasca sırtladığı dalgaların döküleceği Apolloncu düş

⁷⁷ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 40-43.

katmanlarını tümüyle yok saymayı denemek, tıpkı Nietzsche gibi felsefenin de semantik bakımdan hareketsiz hale gelmesi demektir. Felsefenin deliliği, mutlak *khaos*'a doğru ilerleyen düşüncenin önündeki bu çukurda, tüm anlamların, tüm değerlerin ve tüm yorumların yalnızca düşebileceği bu topolojik boşlukta yer almaktadır. Böylesi bir boşlukta, Apollon'la birlikte tutunulabilecek olası tüm duraklama noktaları da dışarıya itilmiş olduğundan, semantik olanaklar felsefeye tümüyle kapanır. Nihilizmin zaferi tam da burada, Hegel'in nihilist-oluşundan bambaşka bir görünümde, yeniden açığa çıkmaktadır; çünkü felsefe artık ne değerleri yeniden değerlendirme ne de yeni yorumlar ya da yeni anlamlar arama isteğine sahip olacaktır. Tüm bu istekler, birer Apolloncu görünüm, yani görelî *kosmos* katmanları olarak, mutlak *khaos*'un kabulünde eriyip gitmektedir.

Bu anlamda, Deleuze'ün Nietzsche'yi "nedir?" sorusunun karşısına "kim?" sorusuyla çıkan sofist Hippias ile eşleştirip bu eşleşmeden doğan hattı savunmakta⁷⁸ bir yönüyle haklı olduğu söylenebilir. Hippias, gelecekte Hegel'le birlikte vücut bulacak olan Sokratesçi anlamı taşıtırma arzusunun karşısında elbette bir tür saçılmaya ve ilk anlamıyla çekiçle felsefe yapmaya olanak sağlayan "kim?" sorusunu hayata geçirmiş gibi görünür. Peki, ne pahasına? Nietzsche'nin "evet", "kutsal evet" ve "hayır" ya da "köle", "efendi" ve "çocuk" tiplerinde açıkça görülebileceği gibi, "kim?" sorusu elbette düşünce için farklı tipolojik ve topolojik modellerin olanağına işaret etmektedir. Bu olanaklı modeller, kendi farklarıyla birlikte mutlak *kosmos*'u arzulayan her modelin olanaksızlığına işaret ediyor olsa da, modelleri birbirinden ayırmak için söz konusu olan görelî zorunluluk çerçevelerini, diğer bir deyişle geçici *kosmos* düzlemlerini de düşünceye çağırılmaktadır. İşte Hippias'ın ve Nietzsche'nin çekiçle felsefe yaparken gözden kaçırdığı şey, *kosmos*'a tümüyle sırt çevirerek düşünceyi saf sofizmin, diğer bir deyişle yalnızca aşağıların, derinlerin ve duraklama barındırmayan daha derin derinliklerin imlediği mutlak *khaos*'un alanına çekmektir. Eğer semantik olanaklara yer açmak, diğer bir deyişle felsefenin deliliğine yakın durmak istiyorsak, *khaos*'a *kosmos*'u da katarak, diğer bir deyişle *khaosmos*'un dilini konuşarak yol almalıyız. Deleuze'ün, Nietzsche'de Varlık'ı Oluş'la, Çok'u Bir'le ve rastlantıyı da zorunlulukla buluşturma arzusu,⁷⁹ ancak Nietzsche'nin yalnızca Dionysos'la birlikte ilerlemeyi denediği labirente yeniden Apollon'la birlikte girmeye cesaret ederek gerçekleştirilebilir.

⁷⁸ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 71.

⁷⁹ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 178. Deleuze, *Nietzsche*, 35.

KAYNAKÇA

- Apollodorus. *The Library II*. Çeviren. James G. Frazer. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Artaud, Antonin. *Van Gogh*. Çeviren. Ahmet Soysal. İstanbul: Nisan Yayınları, 1991.
- Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Çeviren. Mark Lester and Charles Stivale. London: Continuum, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çeviren. İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Çeviren. Hugh Tomlison. London: Continuum, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*. Çeviren. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008.
- Deleuze, Gilles. "Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor." İçinde *Issız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*. Çeviren. Ferhat Taylan. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009a, 224-227.
- Deleuze, Gilles. "Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar." İçinde *Issız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974* içinde. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009b, 185-200.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. Çeviren. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010.
- Deleuze, Gilles ve Foucault, Michel. "Nietzsche'nin Tüm Yapıtlarına Giriş." Çeviren. Işık Ergüden. *Cogito* 25 (2001): 236-238.
- Demir, Barışcan. "Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*." *Arkhe-Logos* 10, no 2 (2020), 165-187.
- Esgün, T. Güneş ve Salman, Gülben. "Sunuş: Nietzsche ile Çağı Aşmak: Yeni Bir Yaşama Doğru." İçinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 7-14.
- Foucault, Michel. "Ariadne Kendini Astı." İçinde *Felsefe Sahnesi - Seçme Yazılar 5*. Çeviren Işık Ergüden, 179-183. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*. Çeviren. Murat Batmankaya. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

- Kalaycı, Nazile. "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Dionysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine." İçinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 31-52.
- Karakaş, Tahir. "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine." *Cogito* 82 (2016), 250-266.
- Kartal, Onur. "Ontological and Ethico-Political Readings of Nietzsche: Deleuze versus Heidegger." *FLSF* 25 (2018), 163-180, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804450>.
- Kavas, Levent. "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri" [Video]. 2017, 9 Nisan, *YouTube*. Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=0jBzRPXb6UE>.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche ve Kısırdöngü*. Çeviren. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999.
- Koyuncu, Emre. "Derrida-Foucault Tartışmasını Yeniden Okumak: Foucault'da Dönemleştirme ve Tarihsellik Sorunu." *FLSF* 23, no 2 (2017): 17-35, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/804317>.
- Liddell, H. George ve Scott. Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *On The Genealogy of Morals*. Çeviren. Walter Kaufmann and Reginald J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Human All Too Human*. Çeviren. Marion Faber and Stephen Lehmann. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. Çeviren. Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003a.
- Nietzsche, Friedrich. *Dionysos Dityrambosları*. Çeviren. Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003b.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Çeviren. Can Alkor. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003c.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Batışı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005a.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005b.

FELSEFENİN DELİLİĞİNE YAKIN DURMAK: DELEUZE, NİETZSCHE VE KHAOSMOS
Barışcan DEMİR

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul:
İthaki Yayınları, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul:
İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Ovid. *Metamorphoses - Book I-VIII*. Çeviren. Frank J. Miller. Cambridge: Harvard
University Press, 1971.

Plutarch. *Lives - Volume I*. Çeviren. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard
University Press, 1959.