

---

## Deleuze'ün Aşkına Giriş: Kant'tan Maimon'a, Vorstellung'tan Darstellung'a

---

### *Introduction to Deleuze's Transcendental: From Kant to Maimon, Vorstellung to Darstellung*

ERDEM BAYKAL 

*Independent Researcher*

Received: 28.11.2019 | Accepted: 09.02.2020

**Abstract:** In this paper, by moving from the supposition that to understand the philosophy of Deleuze it is essential to relate it to Kantian philosophical tradition, we have tried to make comprehensible the usage of transcendental in Deleuze. For that purpose, we concentrated on a less known post-Kantian philosopher Salomon Maimon and pursued her critique of Kant. First, we investigated how Maimon has criticized Kant in his Essay by going back to Leibniz. After that, we tried to understand how could this return to Leibniz affected the conception of transcendental in Deleuze's philosophy.

**Keywords:** Transcendental, differential, Kant, Leibniz, idea, Deleuze, Maimon.



### Giriş: Dünyayı Aşağıdan Başlayarak İnşa Etmek

Deleuze'ün Kant'a karşı ilgisi onun Aşkınısal düşüncesi ile ilişkilidir ve hedefi de bu Aşkınısal'ı kendi *Aşkınısal Ampirizmi* ile değiştirmektir. Kant bu Aşkınısalı olanaklı deneyim ile ilişkili olarak tanımlarken, Deleuze gerçek deneyimin koşulu olarak Aşkınısal'dan bahsedecektir. Aşkınısal fikri bu anlamda Kant'tan Deleuze'e bir dönüşüm geçirir; olanaklı deneyim gerçek deneyime doğru evrilir. Bu temel dönüşüm de dışsal bir koşullama ilişkisinden içsel bir türeyiş düşüncesine doğru gerçekleşir. Buna göre, Kant'da, Deleuze'ün ifadesiyle Aşkınısal şu şekilde anlaşılabilir; "Transcendental (Aşkınısal), deneyimde verilenin, a priori tasarımlarımıza zorunlu tabi oluşunun ilkesini ve aynı şekilde, a priori tasarımların zorunlu olarak deneyime uygulanışının ilkesini niteler" (Deleuze, 1995: 51). Diğer bir deyişle deneyimde verilenin *dışsal* bir şekilde koşullanması söz konusudur ve Aşkınısal, burada bu koşulun imkanını ifade eder; deneyimden gelmemesine rağmen deneyime uygulanır ve ona zorunluluk ve evrensellik verir. Oysa Deleuze'ün Aşkınısal fikri daha başka bir mecraya açılır; dışsal bir koşullama yerine *içsel* bir türeyişin kendisini (*une genèse intrinsèque*) düşünmek gerekir. Özet olarak ifade edilirse, Deleuze'cü proje olanaklı deneyimden gerçek deneyimin koşullarına geçiş ile ilgilidir. Kant'ın Aşkınısal İdealizmi birçok dönüşüm geçirir, birçok parçası atılır, bazıları ise revize edilir. *Fark ve Tekrar* bu anlamda başka bir bakış açısından, başka bir deneyim düşüncesinden itibaren yazılmış bir *Saf Akıl Eleştirisi*'dir

Bu revizyon, yeni bir estetik teori (estetigi anlağın belirleyiciliğinden kurtarmak), başka bir akıl yetisi (ideanın kendi içsel belirlenimini türeyişsel olarak düşünmek) ve doğrudan duyuşsal ile ideal olanın bir araya gelişini içerir (*Duyusalın Asimetrik Belirlenimi*). Atılan ise bütünüyle *Aşkınısal Analitik* bölümüdür. Bir nevi kavramsal alan ve bu kavramsal alanın varsaydığı ilkeler atlanmış gibidir. *Aşkınısal Estetikten* doğrudan *Aşkınısal Diyalektige* geçiliyor gibidir. Zira, anlağın dışsal ve koşullayıcı gücü yerini doğrudan ideanın yeğın belirlenimi-seçilimi düşüncesine bırakır. Aşkınısal düşünce bu şekilde koşullayıcı olmak yerine türeyişsel bir alan olarak belirlenebilir hale gelir. Bu dönüşüm tam da olanaklı deneyim ile gerçek deneyim arasındaki farkla ilgilidir Deleuze'e göre; duyuşsal içeriğin kavramlarla belirlenimi fikri, koşulun kendisinin koşullanana göre daha geniş olduğu gerçeğini göz ardı eder. Kategorilerin tüm deneyim nesnelere uygulanabilme-



si düşüncesi deneyimin kendisinin biricikliğini göremez. Deneyimin kendisine dayandığı kategoryal düzlem büyük balıkların bile içinden kolayca geçebileceği bir ağ gibidir (Deleuze, 1968: 94). Kavramın genelliği bu açıdan devreden çıkartılmalıdır.

Genel olarak bakıldığında, Deleuze'ün stratejisi Kant'ın düşüncesini dönüştürmek üzerine kurulduğundan, tüm bu Kantçı yapıyı genel olarak özetlemeye çalışmalı ve ardından da Deleuze'ün bunu tekrar nasıl düzenlediğini görmeye çalışmalıyız. Deleuze'ün ifadesiyle bu yapıda; “Bir yandan, alımlama yetisi olarak görüsel duyarlık ile, öte yandan, gerçek tasarımların kaynağı olarak etkin yetiler arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Etkinliği içinde ele alındığında sentez, *hayalgücü* ile ilgiye girer; birliği içinde ele alındığında, *anlama yetisi* ile ve bütünlüğü içinde ele alındığında *akıl* ile ilgiye girer” (Deleuze, 1995: 45). Tüm bu sürecin ilerleyişinde, bize duysal görü vasıtasıyla sunulan çoklunun birlik ve bütünlüğe sahip hale gelişini görürüz. Çokluktan birlik ve bütünlüğe varırız. Tüm bu yapının arkasında ise sentez yapabilme gücüne sahip özne vardır. Sentez yapan ve kendisiyle özdeş olduğu varsayılan sonlu öznenin sınırları içinde kalırız. Deneyim, kavramın kendisinin kontrolünde olduğu haliyle doğrudan Ben'in kontrolüne bırakılır.

Burada tam da önemli bir noktaya varırız. Deleuze'ü Kant'tan ayıran en önemli mesele işte bu Ben sorunudur. Kant Ben'i, daha doğrusu Aşkınsal Tamalgıyı, Ben diyebilme ihtimalini deneyimin olanağının en önemli koşulu haline getirir. Deleuze, kendi Aşkınsal Alanını işte bu sınırlamadan kurtararak türeyişsel olan Aşkınsal alan oluşturur. Olanaklı deneyim alanı yani fenomenler ile bağlantılı a priori yapının arkasında değişmez ve sarsılmaz bir Ben olmalıdır Kant'da;

Bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelere tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantı ve birlikleri olamaz. Bu an kökensel, değişmez bilinci *aşkınsal tamalgı* olarak adlandıracam. Bu adı hak ettiği şundan açıktır ki, en arı nesnel birlik, eş deyişle, a priori kavramların (uzay ve zaman) birliği bile, ancak sezgilerin bilincin bu birliği ile ilişkileri yoluyla olanaklı olur. Bu tamalgının sayısal birliği öyleyse a priori tüm kavramların temelinde yatar, tıpkı uzay ve zaman çoklusunun duyarlık sezgilerinin temelinde a priori yatıyor olması gibi (Kant,1993: 90).



Olanaklı deneyim bu anlamda deneyim nesnesi olabilecek, duyuşal görüye verilebilecek fenomenler çokluğunun birlik haline getirilmesini dikkate alır ve bunu da *Ben* bilincinin birliğı üzerinden yapar. Tüm bu süreç baştan özetlenirse, *Aşkınsal Estetik* mekân ve zamanı öznenin kendisinin biçimleri haline getirir ve onu kavramsal alan tarafından belirlenebilir kılar, diğeri bir deyişle anlama yetisinin kavram ve ilkelerine, onun yasa koyucu gücüne tabi bir çokluk verilir ve bu çokluk ilk önce kavramlar ile birlik kazanır ve idea üzerinden de bütünlük içinde düşünülür. Tüm bu süreç de Ben'in dolayımı ile gerçekleşir. Sonuçta Aşkınsal, sentez yapan bir Ben'in bilincinin sınırlarının eriminde kalır.

Buna karşılık Deleuze düşünmeyi çıraklık olarak nitelendirdiğinde ve onu öğrenme sürecine tabi kıldığında, Ben'in özdeşliğı fikri de yıkılır. Bunun kökeninde Ben'in sentezlerinin bizzat zamanın içinde gerçekleştiğı fikri vardır. *Fark ve Tekrar*'ın ikinci bölümü, *Kendi için Tekrar*'da tam da *Ben düşünüyorum*'un kendisi, zamanın içinde belirlendiğinden verili bir özdeşliğı olan Ben'den bahsetmek zaten mümkün değildir.<sup>1</sup> Ben bölünmüştür veya varlığı bölünmüş olmaktır (Deleuze, 1968:117). Zaman tarafından belirlenmek de tam olarak sonsuzca belirlenebilir olmak demektir, kavramın regülasyonunun dışında kendi içkin belirlenimine sahip bir *psichenin* varlığı demektir. Tam da bu yönü, Ben'in zaman tarafından yarıldığı geçeğinin ön plana çıkarılışı *Fark ve Tekrar*'ı bir şekilde Aşkınsalın yeniden düşünüldüğü yeni bir *Saf Aklın Eleştirisi* yapar. Ama aynı zamanda yeni bir *Menon* ile de karşı karşıyayız (Deleuze, 1968: 216). Aşkınsalın Ben'in çözülmesi ile gerçek deneyimle ilişkiye sokulması onu öğrenmenin zamanının türeyişsel ve yaratıcı gücüyle bir araya getirir. Yeni olanın kendisi ve onun yaratılması ön plana çıkar ve geçmişe değil ama geleceğe doğru bir yönelim, dairesel değil ama düz çizginin kendisi öğrenmenin çizgisi olur; Platon hatırlamanın kendisi üzerinden yine öğrenmeyi bilmenin hizmetine sokarken, Aşkınsal, gerçek deneyim üzerinden öğrenmeyi kendi kurallarını yaratan bir oyun olarak ortaya çıkarır. Platon bir daire çizerken, ideal bir geçmişe geri dönerken, Deleuze sonsuzca belirlenebilir olan ideal bir sentez düşüncesi ortaya çıkarır. *Zamanın boş biçiminde* (La

<sup>1</sup> Zamanı düşüncenin tam kalbine yerleştirmek Kant'ın en büyük buluşudur. Ama onda özne yine de کافی bir şiir gibi uyumlu kalır, diğeri bir deyişle özdeşlik korunmaya çalışılır. Deleuze bunun aktif sentez ile sağlandığını söyler; Ben'in veya Aşkınsal Tamalgı ve anlam yetisinin kural koyuculuğı ile Ben'in özdeşliğı kurtarılır (Deleuze, 1968;117).



forme vide du temps) kökensel olan hiçbir şey yoktur, her şey zamanın belirleyiciliğinde çözünür, belirlenimsiz olanın belirlenimi mümkün hale gelir.

Yine de, Kant'ın bu tür bir belirlenimi, yeninin koşullarını ortaya koyan bir belirlenim düşüncesini öncellediğini söylemek mümkün gözüküyor. Daha açık bir şekilde ifade edersek, Aşkınsal felsefe temelinde yasa koyucu olduğumuz gerçeğini ifade ederse de derinde daha büyük bir iddia taşır. Bir inşa fikri özcü düşüncenin yerini alır. Örneğin Aristoteles üzerinden düşünelim; varlık önce cinslere, sonra da cinsler de türler üzerinden bireysel varlıklara bölünür. Önümüzde verili bir evren vardır ve sınırları da bellidir, o kadar! Oysa sorun bunun nasıl olduğunu ortaya koymaktır. Toprağın sınırları olmadan önce belirli sınırlara bölünmeden önce bir varlığı var mıdır ve varsa nasıl bir yapısı söz konusudur? Daha doğrusu sınırların oluşumunu açıklamak mümkün müdür? Aşkınsal felsefe öncesinde içinde kaldığımız sürece buna cevap vermek mümkün gözüküyor. Bunun ötesinde gitmek gerekir. Aşkınsal felsefe bu açıdan bir çıkış noktası sağlar; deneyimin koşullarının araştırılması ile nesnelliğin oluşum süreci ortaya konabilir. Temel iddia budur. Deneyimin koşulu olan kavram ve ilkelere giderek aynı zamanda aklın kendisini boş hayallerden de uzaklaştırmak mümkün olacaktır. Bu ise deneyimi, olanaklı deneyim olarak ele almak, yani tüm deneyimler için ortak bir zemini düşünmek ile gerçekleştirilir ve bu şekilde *Aşkınsal Felsefe*'nin temel sorunu da ortaya çıkar; “Tüm bilgilerimiz tüm olanaklı deneyimin bütünü içerisinde yatarlar ve tüm görgül gerçekliği önceleyen ve onu olanaklı kılan aşkınsal gerçeklik olanaklı deneyim ile bu evrensel bağıntıdan oluşur” (Kant, 1993: 116). Başka bir şekilde söylendiğinde, özcü bir düşünce yerine bir tür inşa düşüncesi ön plana çıkar. Öznenin yasa koyucu oluşu klasik metafiziğin öngörmediği bir alan açar; oluş halinde bir evren!

Buna karşılık Kant Deleuze'e göre, Aşkınsal yapıları ampirik olandan çıkarsamıştır ve psikolojik etkiden arındırılmış bir Aşkınsala varamamıştır (Deleuze, 1968: 176). Bu yüzdendir ki Kant bu şekilde koşullu olandan koşulun kendisini çıkarmak gibi tuhaf bir konumda kalmıştır. Gerçek bir Aşkınsal yerine koşullu olanın bir ikizi Aşkınsalmış gibi kabul edilir. Oysa Aşkınsal bir başka coğrafyadır; “Temel asla temellendirdiği şeye benze-yemez; temelin başka bir tarih olduğunu söylemek de yetmez, başka bir



dünya olmaksızın başka bir coğrafyadır aynı zamanda o” (Deleuze, 2015: 121). Aşkınısalı tekrar temellendirmek, onu koşullanmış olanın ikizi değil de başka bir coğrafya olarak belirlemek koşullayıcı bir düşünceden türeyişsel bir düşünceye geçmek demektir ki ancak bu şekilde açıklayıcı bir düşünceye kavuşmak mümkün olsun (Deleuze, 1968: 221).

Peki bu ifade daha açık olarak ne anlama gelir? Aşkınısal felsefe elbette nesnellüğün basitçe özcü bir teorisini değil ama onun inşasını ortaya koyar ama yine de bu inşa yarım kalır zira Kant’ın Aşkınısalı aşırı derecede koşulludur; o belirli bir döneme bağlı olan, o dönemin izlerini taşıyan bir Aşkınısaldır. Bunu aslında Daniel W. Smith’in ifadeleriyle daha iyi anlayabiliriz. A posteriori olarak o dönemin bilimine (Newton mekaniği ve Öklid’in geometrisine), ahlaki olarak ise protestan ahlakına yakındır, oradan itibaren düşünülmüş bir Aşkınısaldır (Smith, 2010:135). Radikal olarak başka bir coğrafya olan Aşkınısal bu durumda Ben’in sınırlarına ve bu nedenle de çağına sığmayan, onun da ötesinde olan bir Aşkınısal olmalı. Sentez yapan sonlu bir kişinin ve tamamlanmış ve belirli tekilliklerle oluşmuş bir bireyselliğin yerine tüm bunların temeli olan bir Aşkınısal düşüncesine ihtiyaç var demektir bu. Burada, kişi figürü sentez yapan bir birliği, örneğin Kantçı Aşkınısal Tamalgı’yı, birey ise tamamına ermiş olanı ifade eder. Oysa Aşkınısal tam da bu ikisine benzemez ve benzemediği gibi bunların üretimini koşulludur; Aşkınısal Alan tam da bireylerin ve kişilerin oluştuğu alandır. Bu yüzden, Kant ne kadar radikal bir dönüşüm gerçekleştirmiş olsa da bu Deleuze için asla yeterli olmamıştır. Deleuze’ün bu noktadaki eleştirel konumunun ölçüsünü kestirebilmek için H. Heine’nin Kant ile ilgili yorumlarına bakmak yeterli olabilir. Heine’nin 1830’ların Paris’inde yaşadığı ve Fransızlara Alman Felsefesi anlatmaya çalıştığı düşünülürse, onun o dönemdeki bakış açısı bize yardımcı olabilir. Kant, Heine’ye göre Robespierre’den bile daha radikal bir devrimcidir. O, inancın kendisine saldırmıştır, oysa Robespierre sadece kralı öldürmüş ve yine Tanrı’nın önünde dua etmeye devam etmiştir. Bir bakıma ne kadar kanlı devrim yapmış olsalar da Fransızlar, Almanlarla karşılaştırıldığında ölçülü sayılırlar (Heine, 2007: 78). Oysa bundan yaklaşık bir yüzyıl sonra, yine radikal fikirlere sahip bir başka yazar Deleuze için Kant’ın kendisi yeterince radikal olarak görülmecektir. Kant fikrinin radikalliğinin sonuçlarına gitmemiştir; “Benliğin biçimsel özdeşliği korunduğu sürece, benlik tanrısal



bir düzene, bunu temellendiren biricik Tanrı'ya tabi kalmış olmaz mı? Klossowski şu noktayı vurgular: Tanrı benliğin özdeşliğinin ve onun tözsel dayanağının, bedenin bütünlüğünün tek güvencesidir. Tanrı'yı kabullenmeden benliği korumak mümkün değildir" (Deleuze, 2015: 324). Öyleyse, 1968 yılında, Paris'te Benliğin de çözülmesi ile gerçek bir Aşkınsala varmak mümkün olacaktır. Burada belirleyici olan, Ben'in kendisinin ötesinde onu oluşturan bir alanın farkına varmaktır; hatta aşılabilir olan asla Ben değil ama Ben'in de olduğu bu alandır (Deleuze, 1968: 332).

Bu tür bir çözülme ile de çok başka bir evrene ulaşmak mümkün olacaktır. Oluş halinde olan ve asla tamamlanmamış fakat yine de eksiksiz olan, içkin bir evren düşüncesi ile ilişkisinde bu Aşkınsalın farkı ortaya çıkar. Deleuze'ün deyişi ile, "Dünya temsilde olduğu gibi ne sonlu ne de sonsuzdur; o tamamlanmış (achevé) ve sınırsızdır" (Deleuze, 1968:80). Sonlu bir evren anlayışı burada Aristoteles'e, onun cins-tür ayrımı içinde sonsuzluğu erişilemez kılmasına gönderme yapar; hem sonsuz küçükler olarak (bireysel farklar önemsizdir) hem de sonsuz büyükler olarak cinsler arası ilişkiler ve cinslerin kendisinden bölündüğü varlık (ancak analogik olarak kavranabilirler) bilinebilir olanın sınırları dışındadır. Sonsuzluğun kendisinden itibaren temsilin kuruluşu ise bu sefer Hegel ve Leibniz'e gönderme yapar. Sonsuzluk ile, ondan itibaren düşünmeye başlayınca, bu sefer de tüm sonluların kendisi devinime sokulur, ama onlar yine de bu sonsuzlukta sınırlanır, payları ve varlıkları onlara geri verilir. Leibniz'de *önceden kurulmuş uyum*, Hegel'de ise bütünlük, diyalektik ile bunu sağlar. Her ne olursa olsun, iki halde de sınırlama vardır. Sınırsızlık bu noktada düşünülebilir değildir. Oysa, Deleuze sınırlardan öncesine doğru gitmeyi düşünür. Sonsuz küçüklerden, görünemeyenlerden itibaren bir dünya kurmak mümkündür. Bu açıdan aşağıdan itibaren dünyayı kurmak gibi bir yönelimden bahsetmek mümkündür. Dünya temsilin dışında, kendi doğuşu içinde, kendi bilinmez karanlığı ile bağlantısında anlaşılabilir.

Deleuze, sınırsız ama yine de tamamlanmış olan bu Aşkınsal Alanı "*?-varlık*" ile ifade eder. Varlık ve değil-varlık ayrımına karşılık, bunların karşılık içindeki devinimine karşılık varlık asıl olarak problematiktir (Deleuze, 1968: 262). Asıl olarak problematik bu varlık aynı zamanda aşağıdan itibaren dünyanın kuruluşudur da. Başka bir deyişle, Aristoteles'in cinslerin türlere bölündüğü bölgeyi merkeze alan düşüncesinin yerine



ideaların dramatize edilişi ve bireyleşme geçiyor. Temsil edilebilir dünya yerine oluşu veya sunumu içinde bir dünyayı, *kaosmosu* düşünmek gerekiyor. *Vorstellung* (temsil) yerine kendisini sunan, bir dünya meydana getiren *Darstellung*'u (sunum) düşünmek gerekiyor. "Ontoloji zar atmaktır, kaosmostan ortaya çıkan kozmostur" (Deleuze, 1968: 257).

Bu noktada artık Maimon'a ve onun etkisine bakabiliriz. Bir tür ortaya çıkma, görünmeyenden bir fişkırmayı düşünmek ama bunu bir Ben düşüncesine ve özdeşliğe saplanmadan gerçekleştirmek Maimon'a nasip olur. Post-Kantçı geleneğin bir bakıma unutulmuş figürü olsa da birçok açıdan diğer post-Kantçılardan günümüze daha yakındır. Fichte'nin Ben ve değil-Ben karşıtlığına dayanarak Kant'ı tekrar temellendirme düşüncesinin veya Schelling'in Kantçı düşüncenin gizli varsayımı olarak gördüğü özne-nesne özdeşliğini bir doğa felsefesi üzerinden kurma girişiminin, Hegel'in özne-nesne özdeşliğini kavramın hareketinde sunma çabasının de ötesinde Maimon başka bir Aşkınısal düşünce kurmaya çalışır. Deleuze'ün *başka bir dünya olmaksızın başka bir coğrafya olarak* gördüğü Aşkınısalın şekillenişini Maimon'da görürüz. Deleuze'ün onun ismini anması elbette Gueroult ile mümkün olmuştur. Onun Maimon üzerine 1929 yılında yazdığı doktora tezi bir bakıma Deleuze'ün idea teorisinin oluşumunu da etkilemiştir.

### 1. *Vorstellung*'tan *Darstellung*'a

Saloman Maimon (1753-1800) ismi felsefe tarihinde bir bakıma unutulmuş olsa da son dönemde özellikle Deleuze etkisiyle tekrar gündeme gelmeye başladı. Bunun dışında Beiser veya Tom Rockmore gibi Alman İdealizmi üzerine çalışan felsefeciler için bilindik ve çığır açıcı bir filozof olarak görülür. Örneğin Maimon bir bakıma Reinhold etkisindeki Kant yorumlarının yönünü bir bakıma Alman idealizmini oluşturacak şekilde değiştirmiş bir filozoftur. Beiser'in deyişi ile onsuz Hegel'i, Fichte'yi veya Schelling'i kavramak güçtür ve hatta bu tür bir girişim Hume okumadan Kant okumaya benzer (Beiser, 1987: 286).

1780'li yılların sonu ile 1800'e kadar gündemde kalan, hızlı bir şekilde girdiği felsefe sahnesinden yine aynı şekilde hızlıca gözden kaybolan Maimon Polonya Yahudisi bir göçmen, kaba saba, alkol düşkünü bir adamdır, öyle ki onda Rousseau'nun soylu vahşisini görenler bile oluyormuş





(Thielke, 2014: 223). Ayrıca, Berlin'deki Aydınlanmacı Yahudiler için bile tehlikeli fikirlere sahiptir. Kendisini yetiştirmiş, asla üniversite eğitimi almamış, doğa bilimlerine meraklı bir Newton hayranıdır. İlk çalışmaları Talmudik gelenekten gelmesi sebebiyle daha çok eser yorumlarıdır, ki en önemli eseri *Aşkınsal Felsefe Üzerine Deneme* de bu geleneğin dini metin yorumlama tekniğine benzser. Kant dışında Maimonides'in eserlerine de yorumlar yazmıştır. Newton ve doğa bilimi ile birlikte Spinoza, Leibniz ve Hume en çok ilgilendiği filozoflardır ve Kant ile onun *Koalisyon Sisteminin* parçalarını oluştururlar.

Genel olarak bakıldığında ise, Maimon'un sistemi hem dogmatik hem de skeptiktir; hem Leibniz gibi dogmatik hem de bir Humecü sistem kadar skeptik bir düşünce. Dogmatiktir, çünkü aklın talebinin tam bir açıklama olduğunu düşünür, skeptiktir çünkü bu talep çoğunlukla karşılanmaz (Thielke, 2014: 225). Yine de aklın bu talebi bilmenin temeli olarak gözükmür ve bunu matematik yerine getirir, zira Matematik kendi kavramlarının inşasına dayanır ve sadece çelişki ilkesine dayandığı için değil ama içeriğinin de inşa edilmiş olması sebebiyle matematik yargılar mümkündür; "Bir üçgenin mümkün olduğunu onu edimsel olarak inşa ederek bilirim"<sup>2</sup> (Thielke, 2014: 233). Diğer bir deyişle, matematikteki inşa edicilik hem dogmatizmin hem de skeptik düşünenin nedenidir. Skeptiktir, çünkü sonlu anlama yetimiz sonsuzca bir inşa etme talebini yerine getiremez. Diğer yandan bir Kantçı olsa da Kant'ı eleştirmekten geri kalmaz ve bu eleştiri de onu Leibniz düşüncesine ve *Monadoloji*'ye götürür. Bu geri dönüş tam da Kant'ı tamamlamak için atılmış bir adımdır. Peki, Maimon'un eleştirisi nedir? Kant, ona göre kavramın duyusal içeriği belirlediğini söylediğinde a priori olanın a posteriori olanı belirlediğini söyler. Maimon buna karşı çıkar. Diğer bir deyişle, kavramların duyusal içeriğe uygulanması meşru değildir Maimon'a göre, zira ikisi de farklı türdendir (Maimon, 2010:32). Bu temel eleştiri üzerinden her şeyi düşünsel olana indirgeyen Leibnizci bir metafizik ortaya çıkacaktır. Matematik ve özellikle de diferansiyel hesaplar Maimon için yeni bir Kantçı düşünce kurmak için temel araçlar haline gelecektir. Aynı şekilde, göreceğimiz gibi Deleuze de Kantçı ideayı kendi idea teorisine dönüştürürken temel örnek olarak görecektir. Genel olarak bakıldığında, öyleyse hem Deleuze hem

<sup>2</sup> Maimon'dan aktaran Thielke.



de Maimon için kavramın duyuşal maddeye uygulanışı üzerinden ilerleyen *dışsal belirlenim* yerine *içsel belirlenim* gerekli olacaktır. Maimon bunu, diferansiyel hesaplar üzerinden bir belirlenim düşüncesini, Kant'taki meşruiyet krizine bir cevap olarak geliştirirken, Deleuzecü Aşkınsal İdea teorisinin bir versiyonunu oluşturur.

Elbette bu rastgele gerçekleşen bir tekabülüyete değildir veya basitçe önemsiz bir ayrıntı gibi geçiştirilemez de. Daniel Smith'in vurguladığı gibi Leibniz, Hume, Spinoza ve Kant aynı zamanda Deleuze'un üzerine monografiler yazdığı filozoflardır (Smith, 2010: 133). Bu yakınlık tesadüfi olmaktan ziyade Kantçı düşüncenin sınırlılıklarını aşacak imkanları bulmakla ilgilidir. Kant'ın ötesine geçmek için bir adım geriye atmak şarttır. Maimon bu noktada açıkça Leibniz'e döner, Deleuze'un gerçekleştirdiği dönüşün bir versiyonunu ondan çok önce yapar. Bir bakıma Deleuze ile benzer saiklerle yapar bunu Maimon. Gueroult'nun ifadeleriyle, bilince verili olan aslında üretilmiştir ve bu üretimin kendisi de ne sezgilerin ne de bilincin nesnesi olan diferansiyellerle gerçekleştirilir, o nedenle de bu diferansiyeller *türeyişsel öğelerdir* (Gueroult, 1929: 60).

Deleuze elbette Barok Mimari örneği üzerinden Leibniz yorumu yapar ama bunun amacı aynı zamanda *Aşkımsal* bir Leibnizci düşüncenin ihtimalini ortaya koymakla ilgilidir; *fenomenden çok olay (tekillik)* üzerine duran bir Aşkınsal düşünce, Kantçı *koşullanma* düşüncesi yerine *Aşkımsalın edimselleşmesi* düşüncesi getirilir (Deleuze, 1968:178). Kant'ın Leibniz ile bir araya getirilmesindeki amaç tam olarak deneyimde *ideal alanın* belirlenmesidir, öyle ki sonsuzluk gerçek deneyimin aşkınsal koşullarında belirlenebilsin. Daha açık bir ifadeyle *önceden kurulmuş uyum* yerine deneyimin türeyişsel koşullarına dönülmelidir. Deneyimin bu türeyişsel koşullarına dönüş ise Leibnizci düşüncenin *birlikte mümkün olanlar* ile *birlikte mümkün olmayanları* virtüel ve ideal alanda bir araya getirmek ve dünyayı buradan itibaren kurmaktır (Kerslake, 2009b: 117). Aşkınsalın kendisi böylelikle gerçek seçilimin alanını da oluşturur. Kerslake'in deyiimiyle, Deleuze'de *yeni-barok* bir düşünce, yeni bir yeterli sebep teorisi görmek mümkündür (Kerslake, 2009b: 102). Daha açık bir ifadeyle, Leibniz tam da teolojik formundan arındırıldığında dışlayıcı olmak yerine içleyici olan *Ayrımsal Sentez* imkânı doğar; birlikte mümkün olanlar ve olmayanlar iç içedir ve virtüel olarak eş değerdedir. İşte bu alan Deleuze'de ideal ve



problematik Aşkına Alandır ve kendi içkin üretimini gerçekleştirir, edimselleşir ve asla Kant'ta olduğu gibi kavramsal ve dışsal belirlenime muhtaç değildir.

Ama bu noktaya varmak için ilk önce bu yeni Barok düşüncenin çok genel bir tasvirini yapmak anlamlı gözüktür. Bunu resim sanatı üzerinden yapmak bir bakıma aydınlatıcı olacaktır. Deleuze, Barok Mimariyi, onun ikili yapısını ön plana çıkarsa da Resim sanatının dönüşümleri Deleuzecü Aşkına anlamak şu an için daha iyi ipuçları verir; Mimari yapı ruhsal ve bedensel olanın kıvrımlarını, birbiriyle ilişkisini verirken, Resim sanatı dünyanın oluşumunun sırrını verir gibidir. Dünya temsiline düşündüğünün aksine verili değildir, karanlıktan gelir, oluşur, edimselleşir;

Tintoretto ve Caravaggio, tabloyu hazırlarken tebeşirden ya da alçıdan beyaz zemin yerine kızıl-kahve karanlık bir zemin kullanırlar, bu karanlık zemine en yoğun gölgeleri yerleştirirler ve doğrudan gölgelerin içine girerek resmi yaparlar. Tablonun statüsü değişir, şeyler arka plandan gelirler, renkler karanlık doğalarını sergileyen ortak zeminden fıkkırılar, figürler konturlarla değil örtülmüşlükleriyle belirlenirler. Ama ışıkla karşıtlık içinde değildir tüm bunlar, tersine yeni bir ışık rejimine dayanırlar. Leibniz, *Profession de foi du philosophe*'ta (Filozofun İman Açıklaması), ışığın "karanlıkların içindeki bir yarıktan süzülür gibi" olduğunu söyler (Deleuze, 2006:51).

Öncelikle, artık beyaz bir tablo, üzerine dünyanın görüldüğü haliyle meydana getirildiği, *ex nihilo* yaratıldığı bir tablo yok. Dünya artık bir sonuçtur veya dünya sadece seçilmiş ve birbiri ile yakınlaşan, yakınsayan serilerden oluşur o kadar. Dünya karanlıktan gelir... Ama her şey karanlıkta saklıdır ve ışık bile karanlıktan süzülür, ondaki bir yarıktan itibaren ortaya çıkar. Her halükârda artık bir türeyiş, bir oluşum düşüncesi ile karşı karşıyayız. Figürler karanlıktan neşet ederler, neredeyse karanlıktan ortaya çıkarlar.<sup>3</sup> Figürlerin konturlarla belirginleşmemesi başlı başına temsil rejiminin çizgisel ve olmuş-bitmiş bir verililikle belirlenmiş bakış açısı-

<sup>3</sup> Resim üzerinden bir başka örneği *Fark ve Tekrar*'da bulabiliriz. Bu sefer, kendisinden ayrılmak isteyen ayrılmayan olarak karanlık ile karşı karşıya kalırız ve Ressamımız Goya'dır. Model kendi otonom varlığını tehdit eden karanlığın içinde kalır Goya'da (Deleuze, 1968: 44). Deleuze için temel sorun Eski Yunan'ın ve Rönesansın insan merkezli düşüncesinin, onun mutlu anının eleştirisi başlangıçta önemli yer tutar; temsiline eleştirisi aynı zamanda insan merkezli bakış açısının da eleştirisidir. "İnsanın" sınırları içinde kaldıkça gerçek anlamda Aşkına da görölmez olacaktır.



nın dışını ifade eder. Figürler karanlıkla, belirsizlikle örülürler ve aynı karanlıktan da fıskırır ki bu içkinlikçi bir yönü verir; içkinlikle Aşkınığın birleşimini verir<sup>4</sup>. İçkinlik, Aşkınısal Alan olarak, tekilliklerin ve olayların öznel ve nesnelde edimselleştiği, fıskırıldığı bir alandır. Leibnizci Aşkınısal felsefe bu anlamda Aşkınısalın türeyişsel bir anlam kazanmasını ifade eder ve Maimon da Deleuze'den önce aynı şekilde Kantçı düşüncüyü Leibniz ile birleştirmeye çalışır. Hedef aynıdır; koşullamadan türeyişsel olana geçiş, üretimin içkinliğine varma çabası...Karanlıktan fıskıran dünyanın sunumunu yakalamak, işte bu bir bakıma Aşkınısalın Kant sonrası yeni bir değerlendirmesidir, yeni bir Barok düşüncesidir.

Leibniz'i Kant ile okumak tam da Aşkınısalı türeyişsel öğelerden oluşuyor olarak görmek demektir. Bu yeni bir sentez düşüncesini de gündeme getirir. Kant sonlu kişinin sentezi üzerinden bir temsil rejimi kurar. Deleuze bunu şu şekilde ifade ediyor; "Ama Kant'ın eleştirisinin ardından üçüncü bir ironi figürü ortaya çıkar: romantik ironi konuşanı artık birey olarak değil kişi olarak belirler. İroni artık bireyin analitik özdeşliği üzerinde değil, kişinin sonlu sentetik birliği üzerinde temellenir. Ben ve temsilin eş-kapsamlılığıyla tanımlanır" (Deleuze, 2015:159). Kısacası, sonluluk tam da sentez yapan öznenin konumunu belirtiyor. Sentezleyen ve ama temsilleri üzerinden bu sentezlemeyi gerçekleştiren sonlu özneye geçilir. Bu elbette özdeş bir öznedir, Aşkınısal Tamalgı ile, "düşünüyorum"un özdeşliğinde bu sentez gücü bir araya getirilir. Buna karşılık, temsilin sentezleyen sonlu öznesine karşılık sunumun (Darstellung) gücü ortaya çıkar; bilinci de onunla özneyi ve nesneyi de ortaya koyan, sunan, ama onlarda asla kaybolmayan Aşkınısal Alanın türeyişsel yaratımının izi vardır, aynı Barok resimde olduğu gibi, karanlığın içinden figürlerin fıskırmasına benzer şekilde temsilin alanı da aslında ortaya çıkar, fıskırır. Temsilin (Vorstellung) alanı oluşturulmuştur, Aşkınısal Alanın sunumunun gücünden (Darstellung) fıskırmıştır.

Bu noktayı Maimon'un, temsil (Vorstellung) ile sunum (Darstellung) arasındaki farka dair açıklamalarından itibaren ele almaya çalışalım: "Düzen bir şekilde anlaşıldığında bir temsil bir sentezin bir parçasının bu

<sup>4</sup> Agamben yeni-Platoncu görüşü değerlendirirken aynı zamanda içkinlik sorununa da değinir. İçkinlik kelimesindeki *manare* fiiline gönderme yapar. Fıskırma anlamına geliyor Manare (Agamben: 2015:311).



sentezle ilişkili olarak tekrar üretimidir. Bu sentezin bilincine varılmadan önce, her bir parçasının bilinci temsil değildir ama bir sunumdur, zira kendi dışında bir şeye gönderme yapmaz” (Maimon, 2010:180). Başka bir şekilde söylendiğinde, temsilin dışsallığı bir sentezin sonucunu varsayar, oysa sunumun sentezi şeyin kendi sentezidir, şeyin sunumudur. Diğer bir deyişle, temsilin yerine türeyişsel bir yapı geçirilir. Sunumda anlağın şeyi kurallı bir şekilde üretimi söz konusudur, oysa temsilde şeyin parçasının tekrar üretimi yapılır. Bu noktayı, Samuel Atlas'ın dikkat çektiği etimolojik ayrıma ve bu etimolojik ayrımın ima ettiği ontolojik ayrıma baş vurarak daha iyi kavrayabiliriz. Atlas *Vorstellung* kelimesinde *vor-* öne eki ile kelimenin öne yerleştirme anlamını taşıdığını ve bu anlamın da bilincin konumunu yansıttığını belirtir; bilinç için şeyler onun önünde ve verili olarak dururlar. Oysa, *Darstellung*'ta düşünceye içkin bir süreç kastedilir; düşüncenin bir nesneyi sunma süreci vardır ve bu asla dışsallık içermez, bir bilincinde olma hali değildir (Atlas, 1964:54).

Bu ayrım aynı zamanda *phenomena-noumena* ayrımına da tekabül eder. Anlağın diferansiyelleri, sayesinde nesnenin ortaya çıktığı idealar *noumena* iken, onlardan ortaya çıkan nesne de *phenomena*dır (Maimon, 2010:21). Bir tarafta kurallı üretim bir tarafta ise verililik alanı, temsil sistemi söz konusudur ama aralarında bir neden sonuç ilişkisi de vardır. Tüm bu süreci Deleuze üzerinden de anlatmak mümkün, zira benzer bir yapı onda da fark edilebilir. Ona göre de fark fenomen değil ama fenomene en yakın numendir ve her şey onun yeterli nedeni olan farka gönderme yapar (Deleuze, 1968: 286). İçsel ve türeyişsel bir üretim dışsal ve verili olanın gerçek koşuludur.<sup>5</sup>

Hem Maimon'da hem de Deleuze'de temsilin ve fenomenal alanın kendisi bir sonuç olarak ortaya çıkar. Bu sonucu doğuran bir süreç varsayılır. Ama ilk başta bu tür bir süreci Maimon için zorunlu kılan veya gerek-

<sup>5</sup> Kant'tan itibaren Kant'ın ötesine geçme çabası sadece Maimon'a atfedilebilecek bir şey değil elbette. Bunun dışında Wronski'yi de anmak gerekir. C. Kerslake, *Fark ve Tekrar*'ın 4. Bölümünün Maimon dışındaki önemli bir başka figürünü, Deleuze'ün çok fazla yer vermemesine rağmen ön plana çıkarır. Kerslake gayet ikna edici bir şekilde Wronski'nin Deleuze için Maimon'dan daha belirleyici olduğunu söyler. Kalkülüsün Kantçı bir şekilde yorumlanması, diferansiyellerin aklın nesnelere olarak türeyişsel yapısı yine ön plandadır. Sonsuz küçük nicelikler nesnelere yaratımı ile ilgili iken bilme de bu üretimin kendisine dayanır. Gerçekte elimizde verili olduğunu düşündüğümüz her şey bir şekilde sonuçtur. Wronski bu anlamda yaratıma dayalı yeniye dayalı bir düşünce geliştirir ve bunu Kant'ın Pratik Akl ile ilişkili olarak yapmaya çalışır. (Kerslake, 2009a: 183)



tiren yine Kant düşüncesindeki bir sorundur. Bu sorun tam olarak yukarıda kısaca değindiğimiz Kant'ın *Quid Juris* sorusudur. Hangi hakla kavramların sezgilere uygulanmasını meşru addedebiliriz: “Buna göre, kavramların nesnelere a priori bağıntılı olabilme yollarının açıklamasını onların *Aşkımsal Çıkarsamaları* olarak adlandırıyorum ve bunu bir kavramın deneyim yoluyla ve deneyim üzerine düşünme yoluyla kazanılış yolunu gösteren ve bu yüzden aklanmasını değil ama onu kazanmayı sağlayan olguyu ilgilendiren görgül çıkarsamadan ayırıyorum” (Kant, 1992: 81). Diğer bir deyişle, deneyimden çıkmayan kavramların, a priori kavramların yine de deneyime uygulanabilmesinin meşru zemini bulunmalıdır ki Kant'ın buna cevabı *Aşkımsal Çıkarsama* ve *Şematizasyon* olacaktır. Her ne olursa olsun, kavram kendi dışında, ona yabancı, aynı doğada olmadığı şeye uygulanmalıdır yoksa tüm Kantçı proje başarısızlığa mahkumdur. Kavramın bu müdahale gücü olmadan tüm deneyim nesneliğini kaybeder ve tüm bilme imkânı da ortadan kalkar. İşte bu noktada Maimon başka bir perspektif önerir ki Deleuze de onu bir noktaya kadar takip eder. Kavramın dışsal belirleyiciliği yerine ideaların içkin belirlenimi öne sürülür. Uzayın idealara uygun üretilmesi düşüncesi ile ancak (Deleuze, 1968: 41) Kantçı meşruiyet sorunu ortadan kalkar. Bu tür bir sonuca varmak için de Kantçı duyusal maddenin anlık kavramları tarafından dışsal belirlenimini reddetmek gerekir. İşte, düalizm yerine metafizik bir monizm düşüncesi ile Maimon bu tür bir girişimde bulunur.

## 2. Kant'ın Aşkımsal'ının Eleştirisi

Tüm Maimon düşüncesi Kant'ın kendi *Quid Juris* sorusuna verdiği cevabın eleştirisi üzerine yükselir. Buradaki meşruiyet sorunu sadece Maimon için değil ama genel olarak Alman İdealizmi için de belirleyici olmaktadır. Yine de Alman İdealizmi için bu tür bir imkân, kavramlarımızın sezgiye uygulanmasının meşruiyetinin imkânı asıl olarak özne-nesne özdeşliği ile ilgili görülür. Kavramın, bizim anlayımıza ait kavramların, sezgilere, dışsal bir şeye uygulanması ihtimali zorunlu olarak özne ile nesnesi arasındaki ilişkiyi bir özdeşlik ilişkisine dönüştürür. Maimon için ise bu daha çok bir tutarlılık sorunudur. İki ayrı doğadaki yetinin uzlaştığını iddia etmenin pek de bir geçerliliği yoktur.

Oysa Kant *Aşkımsal Çıkarsama*'da tam da kavram ve sezgi ilişkisini zo-



runlu ve meşru kılmaya çalışır. Bu bölüm, 1. Kritik'te *Metafizik Çıkarsama*'dan sonra gelir. A priori kavramların yargılardan çıkarsanmasının ardından bu sefer de bu kavramların kullanımının nesnel geçerliliğinin tanıtılması gereklidir. Kant bu sorunu hukuki bir sorunu dönüştürür; “Tüzeciler hak ve istemlerden söz ederlerken bir davada hak nedir (quid juris) sorusunu olguyu ilgilendiren sorudan (quid facti) ayırdederler, ve ikisinden de tanıtlama isterlerken, birinciyi, hakkı ya da tüzel istemi bildirmesi gerekenin tanıtlamasını çıkarsama olarak adlandırır” (Kant, 1993:81). Olgusal olarak, kavramları kullandığımız bir gerçek, yine de bunları kullanırken aynı şekilde bu kavramların hangi hakla kullanıldığını da sormak gerekir. Kant açısından ampirik kavramların kullanımında bir sorun olmadığı aşikâr. Deneyimden türetildiği sürece bu tür kavramları yine deneyimde kullanabiliriz. A priori kavramlar için ise durum başkadır. Ampirik kavramlarda olduğu gibi kolayca kullanımlarının meşruiyeti iddia edilemez. Hatırlatmak gerekir ki, Kant için temelde sezginin alıcılık özelliği söz konusu iken her şeyi bir sentez içinde bir araya getiren anlaktır.

Tasarımın çoklusu yalnızca duysal olan, e.d. alıcılıktan başka birşey olmayan bir sezgide verilebilir, ve bu sezginin biçimi öznenin etkileniş kipinden başka birşey olmaksızın tasarım yetimizde *a priori* yatabilir. Ama genel olarak bir çoklunun bileşimi (*conjunctio*) bize hiçbir zaman duyular yoluyla gelemez ve bu yüzden aynı zamanda duysal sezgin arı biçiminde kapsıyor olamaz; çünkü tasarım yetisinin kendiliğindenliğinin bir edimidir, ve bu yetiyi duyarlıktan ayırdetmek için anlak olarak adlandırmak gerektiği için, tüm bileşim, bilincinde olalım ya da olmayalım, ve ister sezginin (duysal ya da duysal olmayan) çoklusunun isterse değişik kavramların bir bileşimi olsun, anlağın bir edimidir. Bunu evrensel bir adlandırma ile *bireşim* olarak belirtiyoruz ve böylece aynı zamanda daha önceden kendimizin bileştirmemiş olduğumuz hiçbir şeyi nesnede bileşmiş olarak tasarımılamayacağımızı, ve tüm tasarımlar içinde *bileşimin* nesnelere yoluyla verilemeyecek ama tersine öznenin kendiliğinden etkinliğinin bir edimi olduğu için ancak onun kendisi tarafından yerine getirilebilecek biricik tasarım olduğunu da belirtmiş oluyoruz (1993: 98).

Buradaki temel mesele sentezin (bireşim) öznenin kendi spontane (kendiliğinden) gücünün bir ürünü olduğu gerçeğinin altının çizilmesidir. *Bizim birleştirmediklerimiz bize birleşmiş bir şekilde verilemez...* Buna karşılık, sezgi sadece bir etkilenme gücüdür, bir sentez gücü içermez. O halde



zorunluluğun kendisi temel olarak öznenin tarafına düşer ve deneyim çeşitli algıların birbirine bağlanması ise, kategoriler de bu deneyimin olanaklı oluşunun koşulu haline gelir; “Buna göre, giderek algının kendisini bile olanaklı kılan tüm bireşim kategoriler altında durur; ve deneyim bağıntılı algılar yoluyla bilgi olduğu için, kategoriler deneyimin olanağının koşullarıdır ve dolayısıyla tüm deneyim nesnelere açısından *a priori* geçerlidirler” (Kant, 1993: 108). Kant bu şekilde deneyimin imkanını kavramların kendisine bağlar. Kavramlar olmasa asla deneyimi üretecek bir bağlantı bile yakalanamaz. Ama bu hikâyenin sadece bir yüzüdür.

Diğer yüzü ise tüm bu deneyimin bir öznedeki düşünüldüğü gerçeğinin altının çizilmesi ile ilgilidir. Eğer deneyim bir özbilince ait değilse onda ona ait olmayan bir şey düşünülmüş olur. Diğer yandan sezgi çokluğu olmadığı anda bir şeyi bir araya getiren bir özbilinç ve onun özdeşliği de olmayacaktır. Bu şekilde özbilinç zorunlu olarak baştan başa bir araya getirdiği ve anlık ile sentezini gerçekleştirdiği sezgiye bağlıdır. Kendi başına ve bu dünyadan ayrı bir özbilinç değil ama *Aşkımsal* bir özbilinç, deneyimin koşulu bir özbilinç söz konusudur ki bu anlamda bu özbilinç doğrudan deneyimden çıkartılamaz ve ampirik özbilinçten, algısal farkındalıktan, algı yoluyla bu tikel özne olma farkındalığından ayırt edilir. Özetlenirse; sezginin kendisi asla sentetik değildir ama kavramlar ile sentetik bir birlik kazanır. Yine de sentetik birlik de bir özbilince ait olduğu sürece bir deneyimdir; “başka bir deyişle, tamalgının *çözümsel* birliği ancak herhangi bir *bireşimli* birliğin varsayımı altında olanaklıdır” (Kant, 1993: 99). Analitik birlik ancak sentetik birlik ile mümkündür...

Bu anlamda *Aşkımsal* Tamalgı, “Düşünüyorum”un birliği, aslında nesnellüğün teminatı olarak durur. Nesne, “kavramında verili bir sezginin çoklusunun *birleştirilmiş* olduğu kendiliktir” (Kant, 1993: 100). Bir sezgi çoklusunu bir kavramda birleştirmek ise zorunlu olarak bir özbilinci gerektirir. Dahası, bir yargı bile öznel birliği gerektirir; “bir yargının verili bilgilerin tamalgının nesnel birliğine getiriliş kipinden başka birşey olmadığını bulurum. Yargılardaki “dir” ilişki-sözcüğü bu noktayla ilgilidir ve verili tasarımların nesnel birliğini öznel birlikten ayırır” (Kant, 1993:102). Yargının kendisinin de özbilincin birliğinin ifadesi olduğunu ortaya koymakla Kant’ın *Aşkımsal Çıkarsaması* hem nesnellüğün birliğini hem de öznel birliğin birliğini bu ikisini birbirine bağlayarak yapar.





Yine de işin bir başka yönü kavramların doğrudan sezgilerle ilişkisinin ortaya konması ile ilgili. Kant genel olarak deneyimin kavramlara ihtiyacı olduğunu gösterse de asıl mesele yine de çözümlenmeden kalır. Aşkınsal Çıkarıma zorunlu olarak kavramların zamanda verili içeriğe uygulanmasını kanıtlar, ama tek tek kategorilerin zamansal koşullar ile ilişkisi verili değildir (Buroker, 2006: 136). Bunun kanıtlanması da şematizme düşer. Kant'ın ifadesi ile;

Ama arı anlak-kavramları, görgül (ve giderek genel olarak duyusal) sezgiler karşısında bütünüyle ayrı türdedirler ve hiçbir zaman herhangi bir sezgide bulunmazlar. O zaman, sezgilerin arı kavramlar altına *almmaları* ve dolayısıyla kategorilerin görüngülere *uygulanmaları* nasıl olanaklıdır, eğer hiç kimse bir kategorinin, söz gelimi nedenselliğin duyular yoluyla sezildiğini ve görüngüde kapsandığım söylemiyorsa? (Kant, 1993:113)

Açıkçası, birbirlerine göre başka dünyalara ait iki yetinin içerikleri nasıl ilişkilendirilir. Bunun çözümü Kant'a göre bu ikisine bir üçüncünün eklenmesi ve bu üçüncünün vasıtasıyla bunların ilişkilendirilmesidir. Ama burada bu ikisi içinde türdeş olması gereken şeyin çeşitli özellikleri olmalıdır: “Bu aracı tasarım arı (görgül herşeyden arı) ve gene de bir yandan *anlksal*, öte yanda *duyusal* olmalıdır. Böyle bir tasarım *Aşkınsal Şemadır*” (Kant, 1993:114). Deneyimden elde edilen kavramlar ve sezgisel kavramlar (matematikselsel) için pek bir sorun ortaya çıkmasa da asıl sorun kategorilerin uzay-zamansal sunumuna sıra geldiğinde ortaya çıkar. Bir eve için genel bir şema belirlenebilir ve bu tüm zamanlar için geçerli olabilir de veya aynı şekilde bir köpek veya üçgen için de sorun yoktur. Oysa neden, bütünlük gibi kavramlara sıra geldiğinde, bunların hiçbir sezgisel gerçekliği yoktur, asla sezgiden de gelmezler (Buroker, 2006: 140).

Şemanın nasıl bir sorun yarattığını Deleuze üzerinden anlamaya çalışalım. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*'inde, şemayı sentez ile karşılaştırır. Her iki halde de amaç aynıdır. Mekân-zamansal belirlenimler ile kavramsal belirlenimleri bir araya getirmek her ikisinin de ortak hedefidir. Sentezde amaç duyusal belirlenimlerden kavrama uygun olarak belirlenim yaratmaktır; bu ise hayal gücünde sezgilerin kurallı üretimi ile sağlanır ve duyusala bir nesne kavramında, bir nesne=x'te bir tanınırlık sağlanır. Özetle, elimizde duyusal bir sezgi vardır ve bunu bir x olarak tanırız. Önce art arda gelen duyular tutulur, sonra tekrar üretilir ve bir nesne olarak da



tanınır. Amaç şudur; bir x altında belirlenebilir bir duyu çokluğu yaratmak... Bu işin *Aşkınsal Çıkarsama* Boyutudur ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A edisyonuna göre üçlü ama bütünlüklü sentezin tüm sürecini de özetler. Bu şekilde kavramın zorunluluğu da kanıtlanır; o olmasa ilgisiz bir çoklukla karşı karşıya kalırız ve deneyim söz konusu olmaz. Oysa bu tür bir üretim, sentezin bu gücü son derece gündelik de bir şeydir; “İşte kavram, sentezini yaptığım çeşitliliğin içerildiği biçimden başka bir şey değildir: Bu bir masa, bu bir ev, bu minik bir köpek” (Deleuze, 2000: 98).

Sentezden farklı olarak şema ise elimizde kavramın olduğu ama sezgisinin verili olmadığı durumu ifade eder. Aynı yolun ters istikameti gibidir şemanın yönü. Daha açık olarak söylendiğinde, Deleuze'ün deyimiyile şemada da tıpkı sentez gibi çakıştırma işlemi söz konusudur; aslında sentez kavrama dayanarak mekânsal ve zamansal bir üretim iken, şemada tam tersi bir şey ile karşı karşıya kalırız; “Kendinizi tam tersi bir konuma koyun. Elinizde kavram var, kavramdan yola çıkın... O zaman şemanın yolu artık burada-şimdi olmayacaktır” (Deleuze, 2000: 99). Kavramın *tüm zamanlar* için mekân-zamansal bir belirlenim kazanması için bir üretim kuralının ortaya konması gerekir. “Bir üretim kuralıysa yalnızca ve yalnızca kavrama uygun bir mekân ve zaman belirlemektir” (Deleuze, 2000: 105). Kant'ın verdiği örneğe göre, 5 nokta beş sayısının imgesidir ve hayal gücünün devreye girmesi ile 5 kavramından onun sezgisel sunumuna geçebiliriz. O halde imgenin kavrama göre üretimi ile şema elde ederiz (Kant, 1993: 114).

Tüm bu süreçte, bir yanda bir tanıma işlemi, deneyimin gerçekleştiğinin ve başarıya ulaştığının ortaya konulması ile kavram-sezgi ilişkisi kurulsa da, sezgi çoklusu kavramın kural koyuculuğunda sentezlense de, kavramın sezgiyle ilişkisinde, kavramsal olanın da sezgisel olana çevrilmesinin olanaklı olması gerekir. Deneyim bir tanınmada, bir Ben'de sentezleniyor ama asıl sorun bu ikisinin, kavram ve sezginin birbirilerine dönüşümlerinin sağlandığını göstermekte. Doğrudan kavramdan sezgiye geçebileceğimizin de garantisi verilmeli, kategoriler duyumsanır olmalı. Yine de sorun çözüme kavuşmuş olmaz. Anlağın deneyimi yönettiği ve bir nesnede deneyim çoklusunu bir özne için tanımır hale getirdiğini söylesek bile, Kant için de açıklanmadan kalan bir şey vardır; “Anlağımızın görüngüler ve bunların salt biçimleri açısından bu şematizmi insan ruhunun



derinliklerine gizlenmiş bir sanattır—ruh ki gerçek yatkınlıklarını doğanın bize sezdirmesini ve gözlerimizin önüne sermesini beklemek güçtür” (Kant, 1993: 115). Pratikte şemanın mümkün olduğu ne kadar açıksa da bunun teoride nasıl mümkün olduğu o kadar net değildir. Buradaki dışsal-lık ilişkisi sadece bu iki yetinin sanki birbiriyle uyumlu olduğunu varsaymayı gerektiriyor. Tüm sürecin anlağın yasa koyuculuğunda ilerlediği ama tüm bu süreçte ilişkinin yeterince güçlü ve inandırıcı bir şekilde kanıtlanmadığı yer tam da *Şematizm* bölümüdür. Deneyimi anlağın kural koyuculuğunda Ben'e bağlama fikrinin sıkıntıya girdiği nokta tam da burasıdır.

Maimon ve Deleuze'ün yeni Aşkınsal fikri de tam olarak işte buradan itibaren başlıyor. Deleuze'ün ifadeleriyle;

Bu tür bir ikilik bizi inşa edilebilirliğin dışsal bir kriterine gönderiyordu ve bizi belirlenebilir (saf olarak verili Kantçı uzay) ile belirleyen (düşünülen olarak kavram) arasındaki dışsal bağlantıyla karşı karşıya bırakıyordu. Biri diğerine şemanın aracılığı ile uygun hale gelse de, bu, yetiler arasındaki ilişkide sadece dışsal olan bir armoni paradoksunu kuvvetlendirir; Aşkınsal gücü basit bir koşullamaya indirgemek ve türeyişsel talebe tamamen sırt çevirmek (Deleuze, 1968: 224-225).

Aşkınsal'ın koşullamadan türeyişsel güce dönmesi, kavramın kural koyucu yapısından feragat etmek demektir. Yetiler arası ilişkinin de değişmesi demektir. Bu tür bir dönüşümü fark eden ve gerekli olduğunu belirten de Maimon'dur. Maimon, dışsal belirlenimden *karşılıklı belirlenim* (détermination réciproque) fikrine geçişi, belirlenebilir olanların bu şekilde bir ilişkiye sokulması gerektiğini söyleyen ilk filozoftur. Dışsal koşullama değil ama karşılıklı olarak terimlerin belirlenim ilişkisine sokulması, diferansiyel ilişkilerin devreye girmesi demektir bu (Deleuze, 1968:225). Diğer yandan, daha önce de bahsettiğimiz, *Aşkınsal Analitik* olmadan yazılan yeni bir akıl eleştirisinin merkezi de burasıdır; kavramın, diğer bir deyişle sağduyu (nesnenin özdeşliğinin ve öznenin özdeşliğinin varsayılması) ile ortak duyunun (yetiler arası uyumun, nesnenin her yetide aynı olduğunun varsayılması) yerine yeni bir deneyim düşüncesi ile yeni bir aşkınsal fikri devreye girer. *Gerçek Deneyim* için bir Aşkınsal fikri ortaya çıkar. Kavramın belirleyici olduğu bu deneyim fikri yerine, tüm nesnelere için her yerde ve her zaman geçerli olduğu düşünülen bu deneyim yerine, gözlemcinin konumuna göre değişen, ona bağlı bir uzay ve zaman düşün-



cesinden hareketle oluşan bir deneyim fikrine ulaşma çabasında Deleuze. Buradaki ana fikir şematizm yerine *dramatize etmenin* geçirilmesi; kavrama dışsal olan ama ideaya içsel farklardan kurulu ve ideayı dramatize eden bir deneyim fikri...

Aslında tam da bu geçişle birlikte, şemaların neden geçerli oldukları da ortaya çıkar; “Eğer, sonuçta, şemanın tanıklık ettiği üzere, dışsal farkların uzaysal düzeni ve içsel farkların kavramsal düzeni bir armoniye sahip-lerse, bu daha çok, *continua repetitio* biçimi altında, ilk önce uzayı idealara uygun olarak üreten yeğin diferansiyel öğelerin, süreklinin bir anda sentezi sayesinde” (Deleuze, 1968:40). Şemanın Kant’a göre bizim için kararlık kalan doğası gerçekte içsel ve türeyişsel bir üretimin sonucunda ortaya çıkar. *İdealarm dramatize edilmesi Kant’ın şemasını önceler* ve bu yüzden, üretilmiş bir uzayın kendisi de kavramlara, onun genelliğine aykırı olmaz. Buradan, Deleuze’e göre aynı zamanda Kant ile Leibniz’in yaklaşması fikri de ortaya çıkar. Kant için düşünülmemiş kalan ama yine de Kantçı sisteme içsel olan, kavramlara dışsal olan ama idealara içsel ve onlar tarafından inşa edilebilen bir uzay fikri, dramatize edilebilen idealar düşüncesi ile bu mümkün olabilirdi, zira Leibniz için uzayın içsel inşası zaten yabancı fikir değildir (Deleuze, 1968: 40).<sup>6</sup> Kantçı düşünce geleneğinde bu tür bir birleşmenin ilk örneği de Maimon’dur. Maimon’dan itibaren Deleuze’e geçmek Aşkınsal kavramının dönüşümünün tarihini de bize verecektir.

### Sonuç: Maimon ve Deleuze’de Aşkınsalın Yeni Anlamı

Bir önceki bölümü Şematizm üzerine tartışmayla kapatmıştık. Şematizmdeki temel meselenin kavrama mekân-zamansal bir belirlenim kazandırmak olduğunu söylemiştik. Tabi, bu tür bir belirlenim ise hem kavrama hem de sezgiye türdeş olmalıydı. Bu ise elbette saf sezgi ile mümkün oluyordu. *Saf Sezgi* ise ilk önce kavramlardan ve ardından da duyumlardan soyutlanmış sezgidir. Bu tür bir sezgi alıcılığın genel imkânı olduğu gibi

<sup>6</sup> Bu noktada, Deleuze’de Leibnizci bir özne fikrinin imkânı da düşünülebilir; “Bu yüzden nesnenin dönüşümü öznedeki buna karşılık gelen bir dönüşüme neden olur: özne artık alttayan (sub-jet) değil, Whitehead’in deyişiyle "üsttayan" (superjet). Nesne objektel haline gelirken özne de üstte-yatana dönüşür. Değişmeyle görüş noktası arasında zorunlu bir ilişki vardır: yalnızca görüş noktalarının çeşitliliği nedeniyle değil (ki böyle bir çeşitlilik olduğunu da göreceğiz), bundan önce, her görüş noktasının bir değişimin görüş noktası olması nedeniyle” (Deleuze, 2006: 32).



aynı zamanda kavramlara uzay ve zaman vermenin de koşuluysa. Oysa, Maimon'un bu tür bir sonuca, saf sezgiye ve onun homojen uzayına karşı bir itirazı vardır ve bu itiraz en sonunda Diferansiyellerin felsefi kullanımını önermeyi gerektirecektir.

İlk olarak, sezgi şeylerin ilişkilerini ve farklarını varsayar ve ilk olarak da farkların sunumudur (Darstellung). Bu Maimon'un temel ilkesidir. Fark ortadan kalkınca sezginin kendisi de ortadan kaybolur. İkinci olarak, Maimon açıkça boş mekânın bir kurgu (fiction) olduğunu söyler. Bu kurgu da imgelemin mekânı aşkın ve kendinde bir şey olarak tasarlamasıyla oluşur (Maimon, 2010: 207). Mekân ve zaman ilk olarak anlağın rehberliğinde şeylerin ilişki içinde oluşlarını ortaya koyar, birbirlerine göre farklarını belirtir. Burası tam da şeylerin bizzat üretimini, öyleyse diferansiyelin işe koşulmasını gerektiren yeri işaret eder. Bu noktayı Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da Maimon'dan yaptığı uzun alıntı ve bunun anlamı üzerinden düşünürsek eğer, akla şu soru gelir; kırmızı ile yeşilin birbirinden farklı olduğunu söylediğimizde ne demiş oluruz? İlk önce uzaysal bir farkı mı yoksa kavramsal bir farkı mı belirtiriz? Kavramsal fark dediğimizde, bu ikisinin her birini üretmek için gerekli olan diferansiyel bağlantıyı belirtiyor Maimon. Bu ikisi arasındaki fark dışsal bir fark, uzayda temsil edilen bir fark olmadan önce bu tikel nesnelere üreten diferansiyellerin, ideaların farkıdır (Deleuze, 1968: 225). Fark uzaydaki dışsal fark olmadan önce ideadaki içsel üretimden gelen farktır... Bu tür bir bakış açısı, uzayı fark üzerinden tanımlayan ve bu farkı da ideal ve diferansiyel farklar üzerinden açıklayan bir fark felsefesi yaratır. Farkın özdeşliğe öncel oluşu onu açıklamak içindir... Kant'ın fenomenleri bu diferansiyellerden çıkar ve bu diferansiyeller de *noumen*dirler (Maimon, 2010: 21). Farklı fenomenlerin farklı noumenleri ve bunların da farklı ilişkileri vardır. Her şey farka gönderme yapar, zira diferansiyelin asıl özelliği tek başına bir diferansiyelin hiçbir şey ifade etmemesidir. Ancak diferansiyel öğelerin ilişkileri ile diferansiyeller bir şeyin kuralı olurlar.

X'e göre dx hiçbir şeydir ve yine y'ye göre dy hiçbir şeydir ancak dx/dy ilişkisi bir şey verir ve böylece ortaya bir değer çıkar. Diferansiyellerdeki temel nokta da tam olarak neredeyse sıfır olan değerlerin ilişkisizle değerlerin, ama belirlenimi olan değerlerin ortaya çıkışını açıklamasıdır. Diferansiyeller bu anlamda bir belirlenim teorisinin, hatta olumlayıcı bir



belirlenim teorisinin dinamiklerini ortaya koyarlar. Aşkînsal alanın temel noktasını da belirtir bu bakış açısı. Artık bir başka coğrafyadır ama bu dünyadadır... Diferansiyel hesapların Kantçı bir program dahilinde, Aşkînsalın bir belirlenimini ortaya koymak için kullanımı ile karşılaşılıyor Maimon'da; "Kısacası, anlık sezginin nesnelere arasında ilişki kurma yeteneğine sahip değildir yalnızca, ayrıca nesnelere ilişkiler yoluyla belirlemeye de muktedirdir"<sup>7</sup> (Voss, 2013: 111). Sadece temsilleri bir araya getiren bir bilincin sentez gücünün ötesinde bir güçle karşı karşıya kalıyoruz. Deneyimin yeni olanın deneyimi olabileceği bir zeminin olanağı da ortaya çıkıyor. Diferansiyel, art arda gelen değerler arasında sürekli azalan sonsuz küçük fark olarak anlaşılabilir (Duffy, 2004: 199). Bu şekilde, ilişkinin terimlerden önce geldiği bir sistem tasarlanır. Terimler yok olmak üzere küçümseler de ilişki devam eder. Terimler ve onlar üzerine dayanan, yargının hükmettiği bir mantık yerine ilişkiler mantığı, bir farklanma/farklılaşma düşüncesi felsefi açıdan temsil düşüncesini geride bırakabilir. Bilincin kendisi belirli ilişkileri algılayan bir eşik haline gelir. Deleuze'un deyimıyla "Her bilinç eşiktir"; "*Her düzeyde, küçük algılar arasından diferansiyel ilişkiler içine girerler seçilir*", bunlar ele alınan bilinç eşiklerinde (örneğin yeşilde) ortaya çıkan niteliği üretirler" (Deleuze, 2006: 130). Küçük algılar, onlar arasındaki ilişkiler, sabit ve sınırlı bir evrenden sonsuz ve hatta virtüel bir evrene, belirlenimi hiç bitmeyecek ve yeni belirlenimlere açık bir evrene geçilir. Maimon, bu anlamda yeni bir dünyaya geçişi sağlar. Onun diferansiyel Aşkînsal felsefeye eklemesiyle, sonlu ve sınırlı olan, sonsuzun bir üretimi,<sup>8</sup> sonsuz küçüklerin bir yaratımı olarak ortaya çıkar ki bu şekilde Aşkînsal da bilincin evrenine dayandırılmaz olur. Buna göre bilinç ve bilinçlilik bile bir sonuçtur. Bilinç, belirli eşiklerde algılanabilir bir evrenin oluşumu ve bunun ruhsal otomatizmdir.

Bu anlamda Aşkînsal *içkin, türeyişsel, diferansiyel ve bilim dışıdır* (Voss,

<sup>7</sup> Maimon'dan aktaran D. Voss.

<sup>8</sup> Bir yanıyla virtüel idea ile yeğinlik arasındaki ilişkinin en iyi yorumu Joe Hughes'a ait görünüyor; idea'nın virtüel oluşu ve ayrıca onun sürekli belirlenebilir olarak tanımlanması, modalitesinin gelecek zamanla belirlenmiş olmasından kaynaklanır (Hughes, 2008: 110). Ama dünya asla gelecek zamanı bekleyemez; şimdiki zaman veya çevresel faktörlerde ifade edilmelidir, yani yeğinlikle... İdea virtüeldir ama yeğinlik değil; yeğinlik ideanın ortaya çıkışının zemindir. Bu ayrım şu açıdan önemli gibi gözüküyor; sonsuzca belirlenebilir dünya bir şekilAlde sonluda belirlenebilir olmalıdır, bir şekilde doğmalıdır. Bu şimdiki zamanla gelecek zaman arasındaki gerilimdir. Sonsuz sonluda ve onun aracılığı ile kendisini ifade eder. Kant'ın 17. Yüzyıl felsefesi ile ilişkiye geçirilişinin getirdiği bir sonuçtur bu.



2013: 125). Türeyişeldir, çünkü Kant'taki mümkün deneyimin koşulu olmaktan daha çok fenomenal bir alanın ortaya çıkışını sağlar. İÇkindir çünkü ilişkiler terimlerinden öncel olsa da onlardan ayrılmaz, diferansiyeldir çünkü ilişkisel ve farka dayalıdır, farkın üretimini talep eder ve bilinçdışıdır çünkü bilincin sınırları dışında bir alanı kapsar. Diğer yandan tam da a-teolojik bir *monadolojinin* imkânı da görülebilir Maimon'da. Ben'in sınırlarının dışını gösterdiği gibi 17. Yüzyılın teolojik perspektifinin de dışındadır. Maimon her ne kadar sonsuz bir tanrısal anlık düşüncesi ile ve bu tür bir dogmatizm ile eleştirilse de Deleuze bunu bir bilinçdışı olarak yorumlar; "Leibniz'de olduğu gibi Maimon'da da diferansiyellerin karşılıklı belirlenimi tanrısal bir anlama yetisine değil, dünyanın sonlu bendeki temsilcileri olarak küçük algılara gönderme yapar (sonsuz anlama yetisiyle ilişki bunlardan doğar, tersi olmaz). Sonlu bendeki edimsel sonsuzluk tam da barok denge ya da dengesizlik halindedir" (Deleuze, 2006: 131).

Açık olanın karanlık olandan çıktığı ve her türlü dengenin sadece *anlık* bir oluşum olduğu Barok dengede deneyim artık mümkün deneyim, başka bir deyişle tüm nesnelere imkânının koşulu olarak deneyim de değildir. Kantçı düşüncenin *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki temel sorunun deneyimi temellendirmek olduğunu, onu nesnel kılmak olduğunu hatırlarsak, deneyimin anlamındaki değişim ile Deleuze ve minör Kantçı gelenek tarafından nasıl bir başka ı. Kritik'in yazılmasının hedeflendiği de açığa çıkar; deneyim yeninin imkanının koşulları üzerine yükselir. Koşullar koşulu olduğu deneyime göre biçilmiştir, ona göre değişir; gözlemcinin konumuna göre bir mekânın ve zamanın varsayılması demektir bu. Newtoncu mekân-zaman yerine ilişkisel bir mekân-zaman düşüncesi...

### Kaynaklar

- Agamben, G. (2015). *Homo Sacer IV, 2: L'Usage des Corps*. (Trad. J. Gayraud). Paris: Editions du Seuil.
- Atlas, S. (1964). *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon*. The Hague: Nijhoff.
- Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Buroker, J. V. (2006). *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'm Eleştirel Felsefesi*. (Çev. T. Altuğ). İstanbul: Payel Yayınları.
- Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*. (Çev. U. Baker). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2006). *Kvrım*. (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*. (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Norgunk.
- Duffy, S. (2004). Schizo-math. The Logic of Different/ciation and the Philosophy of Difference. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 9 (3),199-215.
- Gueroult, M. (1929). *La Philosophie Transcendantale de Salomon Maimon*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Hughes, J. (2008). *Deleuze and the Genesis of Representation*. London & New York: Continuum.
- Kant, İ. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kerslake, C. (2009a). *Immanence and Vertigo of Philosophy from Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kerslake, C. (2009b). Deleuze's "Reconstruction of Reason": From Leibniz and Kant to Difference and Repetition. *Thinking between Deleuze and Kant: A Strange Encounter* (Eds. E. Willat & M. Lee). London & New York: Continuum, 101-127.
- Maimon, S. (2010). *Essay on Transcendental Philosophy*. (Trans. N. Midgley & H. S. Hall & A. Welchman & M. Reglitz). London & New York: Continuum.
- Thielke, P. (2014). Rationalism, Empiricism, and Skepticism: The Curious Case of Maimon's "Coalition-System". *The Palgrave Handbook of German Idealism*. (Ed. M. C. Altman). USA: Palgrave Macmillan, 222-242.
- Smith, D.W. (2010). Genesis and Difference: Deleuze, Maimon, and the Post-Kantian Reading of Leibniz. *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. (Ed. S. van Tuinen & N. McDonnell). London: Palgrave Macmillan, 132-154.
- Voss, D. (2013). *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.





**Öz:** Bu yazımızda, temel olarak Deleuze felsefesinin Kant geleneği içinde düşünülebileceğinden hareket ederek, Deleuze'deki Aşkınsal Kavramının nasıl anlaşılabilirliğini ortaya koymaya çalıştık. Bu amaçla, bir başka Kant sonrası filozof olan Salomon Maimon üzerine yoğunlaşmış, onun Kant eleştirisini takip ettik. Maimon'un Kant eleştirisini nasıl Leibniz'e geri dönüşle gerçekleştirdiğini ortaya koyduktan sonra bunun Deleuze'ün Aşkınsal Kavramına etkisini anlatmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Aşkınsal, diferansiyel, Kant, Leibniz, idea, Deleuze, Maimon.



