

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**GILLES DELEUZE FELSEFESİNDE ÖZNE-OLUŞ’UN
ONTOLOJİK TASARIMI**

Doktora Tezi

Kudret ARAS

Ankara – 2013

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**GILLES DELEUZE FELSEFESİNDE ÖZNE-OLUŞ’UN
ONTOLOJİK TASARIMI**

Doktora Tezi

Kudret ARAS

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara – 2013

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**GILLES DELEUZE FELSEFESİNDE ÖZNE-OLUŞ'UN ONTOLOJİK
TASARIMI**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Tez Jürisi Üyeleri
Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

GILLES DELEUZE FELSEFESİNDE ÖZNE-OLUŞ'UN ONTOLOJİK
TASARIMI

Doktora Tezi

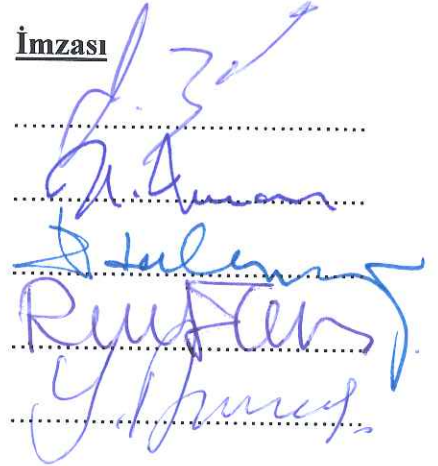
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

PROF. DR. SABRİ BÜYÜKDÜVENLİ
PROF. DR. HALİL TURAN
PROF. DR. ERDAL CENGİZ
DOC. DR. ERTUĞRUL R. TURAN
DOC. DR. YÜCEL DURSUN

İmzası



Tez Sınavı Tarihi 14/06/2013

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(14 / 06 / 2013)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Kudret ARAS

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Gilles Deleuze felsefesi üzerine çalışmamı tavsiye eden ve çalışma boyunca da yardım ve desteğini esirgemeyen tez danışman hocam değerli Prof. Dr. Erdal Cengiz'e sonsuz teşekkür ediyorum. Kuşkusuz Deleuze, felsefe tarihinde derin izler bırakan birçok önemli filozof üzerine oldukça kapsamlı ve yenileyici yorumlar yapmış ve sistematik bir düşünce geliştirerek çağdaş felsefeye yepyeni bir bakış açısı ve düşünce yapısı kazandırmış şahsına münhasır bir filozoftur. Onun felsefesini yakından tanımak, onun izinden giderken bir çok felsefi sorunu bambaşka yorumlarla yeniden irdelemek son derece heyecan verici oldu.

Çalışmalarım boyunca her zaman yanımda olduğunu hissettiğim kıymetli arkadaşım Gülay Özdemir Akgündüz'e dostluk adına teşekkür ediyorum. Kuşkusuz zorlu geçen böyle bir çalışma boyunca hiçbir destek ve yardımlarını esirgemeyen aileme ve eşim Sedat Aras'a teşekkür ediyorum. Zorlu süreci neşeye ve sevince dönüştüren ve hayatıma yepyeni bir anlam katan, varlığıyla umut ve müjde haberi veren sevgili oğlum Erdem'e, çalışmalarım boyunca hep yanımda olduğu için çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	12
1.1. DELEUZE'ÜN COGİTO ELEŞTİRİSİ	12
1.1.1. DESCARTES	13
1.1.2. KANT	23
1.1.3. HUSSERL	33
II. BÖLÜM	48
2.1. DELEUZE'ÜN HUME'U VE ÖZNE DÜŞÜNCESİ	49
2.1.1. İMGELEME	54
2.1.2. ÖZNENİN KURULUŞU	63
2.1.3. İNANÇ VE ALIŞKANLIK	75
2.1.4. DİNAMİK ÖZNE VE BİREYLEŞME	83
2.2. DELEUZE'ÜN BERGSON'U VE ÖZNE	88
2.2.1. SEZGİ	90
2.2.2. AŞKIN AMPİRİZM	97
2.2.3. DOLAYSIZ VERİ OLARAK SÜRE	102
2.2.4. ALGININ DİNAMİZMİ	110
2.2.5. SAF BELLEĞİN DİNAMİZMİ	114
2.2.6. ŞİMDİNİN ZAMANSALLIĞI	120
2.2.7. VİRTÜEL BÜTÜN OLARAK ÖZNE	123
III. BÖLÜM	132
3.1. ZAMAN VE BENİ DÖNÜŞ İÇİNDE PARÇALANMIŞ BEN	132
3.1.1. ZAMANA BAĞLI SENTEZ GİRİŞİMLERİ VE PARÇALANMIŞ BEN	134
3.1.2. BENİ DÖNÜŞ İÇİNDE BEN	146

IV. BÖLÜM.....	157
4.1. BİREYLEŞME SÜRECİNDE ÖZNE	157
4.1.1. TEK-ANLAMLI VARLIK VE BİREYLEŞME.....	158
4.1.2. SORUNSAK TEMEL VE BİREYLEŞME.....	166
4.1.3. İÇSEL AYRIM VE BİREYLEŞME.....	177
4.1.4. KENDİLİK (HECCEITÉ).....	185
SONUÇ.....	198
ÖZET	210
ABSTRACT.....	211
KAYNAKÇA.....	212

GİRİŞ

Gilles Deleuze, post-yapısalcı düşünürler arasında yer almış ve çağdaş felsefeye oldukça önemli katkılar sağlamış bir filozof olmakla birlikte, klasik bir felsefe yaptığını iddia eder. Çünkü o, felsefeyi kavram yaratmak olarak ileri sürer. Bu nedenle kavramların tarihsel süreçlerini inceleyerek kendi düşüncesi açısından onlara yeni anlamlar yüklemiş ve yeni kavramlar yaratmıştır. Bu tez çalışmasında ele alınan “özne” kavramı da Deleuze için her şeyden önce bir kavramdır. Onun “özne”ye yönelik eleştirisi bu kavramın aşkın, metafizik ve rasyonel yorumlar nedeniyle üzerinde taşıdığı tarihsel izlerin eleştirisine yöneliktir. Deleuze için, devralınan bir kavramın yeni işlevsel ve teorik alanlarının geliştirilmesi, onun ölü düşünceler olarak biriktirilmesinden daha iyidir (Deleuze, 2009/2: 359). Bu nedenle onun özneye yönelik eleştirileri özellikle de “cogito” kavramı etrafında Descartes, Kant ve Husserl felsefeleri üzerinden gerçekleşmiştir.

Deleuze, Batı metafiziğine modernlik kavramının girişiyle birlikte ortaya çıkan özne kavramının, uzunca bir süre iki işlevi yerine getirdiğini belirtir: evrenselin artık nesnel temeller yoluyla temsil edilmediği, tam tersine noetik ve lengüistik edimlerle temsil edildiği “evrenselleştirme” işlevi, ikinci olarak da bireyin artık bir kişi, sezen bir varlık, konuşan ve kendisine konuşulan (ben-sen) bir varlık olduğu “bireyleşme” işlevi. Evrenselleştirme anlamında özne, varoluşun olumsal koşulları kaldırıldığında (beden, cinsiyet, sınıf, tarih, başarılar, bakış açıları, inançlar ve tutkular) geriye kalan teorik kısımdır (Stagoll, 1998: 2). Böyle bir düşüncede varlık, öznenin dışında ve onun düşünce imgesinde tasarladığı ve bilincinde algıladığı sınır kadar bir genişliğe sahiptir. Bu açıdan

Descartes'ın “cogito/ego”sunda, Kant'ın “aşkın öznesi” ve Husserl'in “yönelimsel ben”inde özne, rölatif olarak konumlandırılabilir durumdadır. Deleuze için bu düşüncelerde özne, “özdeşliğin” nesnel ve evrensel rasyonel merkezi olarak kavranmıştır. Böylece yetilerin bölünmez ve tarih-dışı bir temeli olduğu varsayılarak, kendinde varlık “bizim için varlığa” çevrilmiş ve beraberinde hakikat, anlam ve değerin merkezi haline gelmiştir.

Bunun karşısında özne felsefesi içinde özneyi parçalayan, onun bütünlüğünü yıkan Hume ve Kant'ın düşünce girişimlerinde “veriyi aşan” devinimlere yer verilerek, öznenin sınırlı gücü ortaya konulmuş ve böylece onun bireysel ve kişisel yönü de ön plana çıkarılmıştır. Hume veriyi aşan hareketleri hatırlatmaktadır (“*her zaman*” ya da “*zorunlu*” dediğim zaman ne oluyor?). Böylece Deleuze'e göre Hume artık bilginin alanından değil “inancın” alanından söz etmektedir: “bana verilenden fazlasını söylememe imkân tanıyan inanç, hangi koşullarda meşrudur?” (Deleuze, 2009/2: 359). Ayrıca Hume'da özne artık ne bir şey ne de bir tindir, tam tersine yaşayan ve yaşamış, konuşan ve konuşulan bir kişi olmaya başlamıştır (*ben-sen*). Böylece Hume ile birlikte evrensel ben ve bireysel ben arasında kalan bir özne anlayışı ortaya çıkmıştır (Deleuze, 2009/2: 360). Deleuze böylece iki ayrı “ben” düşüncesine meydan vermemek için, Kant ile başlayan Ben'in parçalanması düşüncesini ve Hume ile başlayan duyumsama ve inanç temelli düşünceyi çok daha ileri noktalara götürerek kendi “olay” düşüncesi içinde “Ben”in bin parçaya bölündüğü bir Olay felsefesi düşüncesi geliştirerek, *Olay*'ın birliği ve bütünlüğü içinde, bireyin zamansal ve uzamsal bir boyuttaki dinamik oluşumu düşüncesini geliştirmiştir.

Deleuze'ün, ayrım, yineleme, çokluk ve oluş kavramları açısından geliştirdiği ve gerçekliği olduğu gibi yakalama girişimini ifade eden olay felsefesinde “özne”, “birey” olarak yerini alır. Bu düşüncede insan bireyi, gelişen tüm olaylardan bağımsız bir şekilde, sağduyuya ya da ortak duyuya dayanarak aşkınsal bir düzeyde dogmatik bir dünya imgesi kuran ve kendisi de “özne” olarak kurulan bir varlık değildir. İnsan bireyi, Deleuze düşüncesinde, bir açıdan tüm diğer her şey gibi tekil bir varlık olarak *Bir Olay* içinde yer alır, diğer yandan da olguların ve tekilliklerin ortaya çıkmasından sonra düşüncenin hakkı olan (*en droit*) alanda düşünce üreten bir varlıktır. Bu nedenle Deleuze'de insan bireyi ile ilgili olgusal (*en fait*) ve hukuksal (*en droit*) alanlarda hareket etme açısından iki ayrı durum söz konusudur. Her iki düzlemin temelinde de duyumsamaya dayalı ampirik bir üretim söz konusu olmakla birlikte, düşünce alanında buna ilave olarak aşkın bir üretim vardır. Bu çifte hareket sonucunda kavramsal düzlemde dil ve anlam açısından konuşulduğunda bir *özne-oluş* söz konusudur. Böyle bir düşünce artık “kurucu” bir özne düşüncesine yer bırakmaz.

Deleuze tekilliklerden başlayarak bir Olay incelemesi yapmayı, olaylardan ve oluştan tamamen bağımsız sabit bir özne kurgulaması yapmaktan daha önemli bulur. Çünkü ona göre sağduyu düşüncesine dayalı olarak belirlenen bir özne düşüncesi, “birey-öncesi tekillikler” ve “kişisel olmayan bireysellikler” adına çok şey kaybetmiştir (*içkinlik düşüncesi*):

Psikoloji, kozmoloji ve teolojiyi toptan sakatlayan şu ikilemi kabul edemeyiz: ya daha şimdiden bireylerde ve kişilerde yakalanmış tekillikler ya da ayrılaşmamış uçurum. Aşkın'ın sahasına, ancak adsız, göçebe, kişisel-olmayan, birey-öncesi

tekilliklerin kımıl kımıl kaynayan dünyası açıldığında ayağımızı basarız”¹ (Deleuze, 1969: 125).

Bu cümlelerden, bireyin anlam sırasında birinci olmadığı ortaya çıkar. Onun düşüncede doğurulması gerekir. Bu da bireyleşme sorunsalını ortaya koyar. Deleuze’de “bireyleşme” aslında kökensel sorunun çözümü olarak üretilen bir durumdur. Bu açıdan Deleuze’de özne tamamen dinamik bir oluş içinde kendi oluşumunu sürekli edimselleştirir. Deleuze tüm çalışmalarında özne kavramını tekrar tekrar ele almıştır, aslında onun düşüncesi öznenin yeni işlevlerini, varlığın ya da olayın kendi işleyişiyle birlikte yeniden düşünmek ve ayrı ve yeni ilgiler, sorunlar ve teorik kavramlar çerçevesinde yeniden ele almaktır. Katı bir özne teorisi ileri sürmenin ötesinde, değişken, dinamik ve tamamlanmamış yorumlar üretmiştir. Çünkü Deleuze varlığın ve oluşun sadece bireylerin edimleriyle ve edimselleşmeleriyle açıklanamayan *virtüel* ya da *ideal* bir boyutu da içinde taşıdığını ortaya koyar. Böylelikle tek bir *Olay* hem virtüel hem de edimsel boyutların karşılıklı dinamizmi ile ortaya çıkar. Pearson’un da belirttiği gibi, virtüel kavramı son zamanlarda felsefi düşüncede bütünlüğü yakalamak açısından oldukça önemli bir yer işgal etmektedir (Pearson, 2002: 12). Deleuze virtüel kavramını Bergson’dan hareketle ele almış ve geliştirmiştir. Yaşamın “öte”sine vurguda bulunan “virtüel” ve bireyin atılımını içeren “edimsel” kavramları, varlığın içten gelen ve yaşanan yönünü birlikte ortaya koyarlar. Böylece Deleuze, virtüelin edimselleşmesini içeren *bir yaşam* evrimi düşüncesine yer verir.

¹ Aksi belirtilmedikçe, çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

Deleuze düşüncesinde felsefe, kaynağa, ortaya çıkışa, doğuşa tanıklık edemez. Bu nedenle onun düşüncesinde başlangıç düşüncesine müsaade etmeyen içsel ve kendinde bir ayrım düşüncesi vardır ve bunun gerçekleşme koşulu da virtüel bir boyut yoluyla sağlanır. Çünkü “başlangıç”la arada bir kopukluk vardır, felsefe bu kopuklukla, karşılaşamazlıkla, ayrımlanmayla buluşmalıdır. Böylece Deleuze ayrımın virtüel zemindeki kendinde varlığını ortaya koyarak “kurucu bir özne” düşüncesine asla yer bırakmaz. Karşılaşılamayan, ayrımlanma olarak görünen tüm şeyler bizzat çokluktur. Burası öznenin asla kuramayacağı, biçimlendiremeyeceği, özdeşlikler kuramayacağı kadar genişlikte olup, o yaklaştıkça daha da açılan ve genişleyen içkin bir alandır (Deleuze, 1991: 40).

Virtüel oluşum, derindeki ayrımın sürekli ayrı bir şekilde yinelenmesinin de kaynağıdır. Deleuze böylece virtüel oluşu bir güç unsuru olarak ele alır ve böylece özne’nin sınırlarını aşan boyutu da devinim halinde ortaya koyarak statik düşüncelere asla yer vermez. Deleuze sürekli yenilenen yinelenmenin arkasındaki derinde bulunan ve her defa ayrımlanarak yüzeye yansıyan güce işaret eder: “Yinelenme, bir davranış ve bakış açısı olarak birbirinin yerine geçmeyen tekilliklerle ilgilidir” (Deleuze, 1972: 7). Özdeşliğe dayanan bu ayrım düşüncelerinin karşısına Deleuze’ün koyduğu ayrım kavramı ise temelinde “güç” kavramını içerir. “Güç kavramı”, sonsuz bir sınırın ne kadar kurulamaz özdeşliklerle bağlantılı olduğunu gösterir. Deleuze düşüncesi, duyumsamaya ve etkiye açık, her an karşılaşma içinde dışarı ile birebir etkileşim içinde olan tekil bireylerin deneyimlerini esas aldığı için temelde *Ayrımın* olduğu ve *Aynının* ancak ondan sonra gelebileceği bir düşünce geliştirir. Bu da Deleuze’ün aşkın ampirist bir düşünceye sahip olduğunu ve bunu *aşkınsal* değil ama *içkin* bir

düzlemde gerçekleştirdiğini gösterir. Bu sayede Oluş'un sorunsal ve paradoksal durumunu ortaya koyarak, bireyleşmeyi de bu durumun çözümsel sürecindeki oluşum olarak değerlendirir. Özne, bu süreçten arta kalan tortu olarak sürekli oluş içindedir.

Özne kavramı ile ilgili olarak, felsefi düşünceye yaptığı katkıları daha iyi değerlendirebilmek açısından, çalışmanın *ilk bölümünde* Deleuze'un "cogito" düşüncesi içinde ortaya çıkan ve "sağduyu" ve "ortak duyu"ya dayalı olarak geliştirilen "özne" ve "ben" anlayışına yönelik eleştirileri Descartes, Kant ve Husserl felsefeleri üzerinden yapılmıştır. Böyle bir giriş, daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak incelenecek olan "bireyleşme" süreci içinde ortaya çıkan "özne-oluş" düşüncesini daha iyi anlamak için bir zemin oluşturacaktır. Deleuze, yaşanan gerçekliğin dinamizmini açığa çıkarmayı deneyen ve her zaman çoklukların ve tekilliklerin varlığını ortaya koyan bir düşünce girişiminde bulunduğu için, ona göre kurucu bir özne düşüncesinden hareketle ortaya çıkan dogmatik dünya imgesi, her yana yayılan ve her defa ayrı bir şekilde yinelenen yaşamsal dinamizmi tıkamakta ve tekillikleri genelleştirmektedir.

Descartes üzerine yapılan eleştiri bölümünde, onun "kuşku" yöntemi sonucunda adım adım "düşünüyorum o halde varım" çıkarımına nasıl ulaştığı incelenerek, Deleuze düşüncesi açısından sistematik bir kuşku yöntemiyle sonlandırılabilir bir apaçıklığa yer olmadığı ortaya konulacaktır. Descartes'ta bulunan "her şeyden bağımsız bir ben" düşüncesi, "dogmatik düşünce imgesi"ne yol açmıştır. Bu durumdan hareketle, Descartes'ta görülen düşünce ve diğer tüm edimlerin tam ayrımıyla birlikte öznenin ikiye bölünmesinin ortaya çıkardığı "düalist" bakış açısının hangi açılardan yaşamsal ayrım, yineleme ve çokluk

düşüncelerini tıkadığı incelenecektir. Çünkü Deleuze'e göre "Ben" hiçbir şekilde her şeyden bağımsız olarak ele alınmaz ve ancak yoğunlukları ve ideleri kendinde taşıyan ilişkisel yönü ile oluşabilir. Bunun dışında "cogito"nun hangi açılardan başlangıç düşüncesine yol açtığı incelenerek Deleuze'ün bunun karşısında ortaya koyduğu "karşılaşma"ya dayalı ampirik düşüncesinin özne düşüncesi açısından sağladığı katkılar tartışılacaktır.

Kant bölümünde, onun Descartes'a yönelik, ben'in tözsel bir öz olduğu düşüncesine karşı yönelttiği eleştirisi ele alınarak, Kant'ın düşünceye zamanı dâhil etmesinin *özne-oluş* düşüncesine ne gibi katkılarının olduğu incelenecektir. Kant, sentetik bir üretime imkân tanıyarak, aşkınsal ve eleştirel bir düşünce geliştirerek ve düşünceye zamanı dâhil ederek, *Ben'in parçalanması* noktasında oldukça önemli bir zemin hazırlamıştır. Ancak Deleuze'e göre Kant da ortak duyuya dayalı bir düşünce geliştirerek, kurucu bir özne düşüncesi geliştirmiş ve durumdan bağımsız bir özne düşüncesi ortaya koymuştur. Bir yandan *a priori* kavramlara dayalı olan, diğer yandan da somut eylem kavramlarını içeren Kant'ın "düşünüyorum"u, aynı öznedeki iki biçimin sentezidir. Sonuçta Kant'ta düşünce üretimi söz konusu olsa da o bunu tamalğının birliği yoluyla gerçekleştirerek *a priori* bir noktadan hareketle yapar ve böylece o da düalist bir düşünce kurgulaması yapar. Bu açıdan Deleuze salt deneyimden hareket etmeyerek *a priori* bir birlik noktasını zorunlu gören Kant düşüncesinin gerçek anlamda bir şeyin meydana gelmesine olanak tanımadığını ileri sürer. Bu bölümde, Deleuze'ün Kant'ın özne düşüncesini aşkın ampirizm ve içkinlik düşüncesi açısından nasıl eleştiriye tabi tuttuğu ayrıntılı olarak incelenecektir.

Husserl ile ilgili bölümde, *Husserl*'in fenomenoloji düşüncesine ve bu düşüncede öznenin yeri hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, *Deleuze*'ün *Husserl*'in klasik cogito düşüncesine düştüğü iddiasını hangi noktalara dayandırdığı üzerinde durulmuştur. Sonuçta *Husserl*'de de Kant'taki gibi bir aşkınsal ben düşüncesi vardır ve bu gerçek dünyanın düşünülme koşuludur. *Husserl* de *kurucu* bir özne anlayışı ve başlangıç düşüncesine dayalı bir düşünce geliştirerek, öznenin olay içinde ve oluşa dayalı oluşumunu tam olarak ortaya koyamamış ve öznelliğin sınırları içinde kalarak hem virteül hem de edimsel boyutların birlikte işlediği *içkinlik düşüncesini* yakalayamamıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde *Deleuze*'ün özne-oluş düşüncesinin temel dinamiklerini ve yapı taşlarını daha iyi analiz edebilmek için onun *Hume* ve *Bergson* okuması üzerinde durulmuştur. Bu açıdan bu bölümde tözsel ve kurulmuş özne düşüncelerine karşı, öznenin deneyime ve karşılaşmaya dayalı oluşumu incelenecektir. *Deleuze*, dışsallığa ve karşılaşmaya dayalı ampirik bir düzlemde hareket eden *Hume*'u “aşkın ampirizm” düşüncesi paralelinde “yetiler” açısından okur. *Hume*'da insan doğasının ilkelerinin ürünü olarak öznenin nasıl ortaya çıktığını inceler. *Hume*'da özne eğilimlerin kendi yönetimindeki bir sistem olarak ortaya çıkar. Böylece *özneden Ben'e doğru* bir geçiş vardır. *Deleuze* burada insan doğası ile doğa arasındaki uyum üzerinde düşünmenin kaçınılmazlığını ortaya koyar ve bu düşüncüyü geliştirir. *Hume*'un, düşünceye inancı ve alışkanlığı dâhil etmesi, özne-oluş açısından önemli bir katkı sağlamıştır. Bu nedenle *Deleuze* için “ben” deme her zaman bir “alışkanlık”tır. İncelemeyi bir yeti olarak düşünerek daha sonra rizom düşüncesini bunun paralelinde geliştirir. *Hume*'a ilave olarak, nedenlerden ziyade etkiler üzerine

eğilmenin gerekli olduğunu belirtir. Hume’da insan doğasının ötesine ancak ilkeler içinde geçilebilir. Oysa Deleuze ilkelerin dışında oluşun kendi gücünü düşünerek, *karşı gerçekleşme* alanını da hesaba katar. İmgelemenin dinamizmi içinde düşünerek, öznenin kuruluşunu koşullara cevabı içinde düşünür. Bu nedenle Humecu özne, Deleuze tarafından bir “kurmaca” olarak düşünülür ve Hume’da eksik olduğunu fark ettiği “dinamik bir özne-oluş” düşüncesini Bergson ile birlikte yakalamaya çalışır.

Bergson eleştirel bir felsefe yaparak ve aşkın ampirizmi kesinleştirerek, özne-oluş düşüncesi açısından önemli bir gelişme kat eder. Çünkü onun düşüncesi, zaman, yaratıcı evrim ve bellek üzerine kurulmuştur. Bergson “*insan durumunun ötesinde*” düşünerek ve böylece virtüel alana vurguda bulunarak dışarıya ve oluşa açık bir sistem ortaya koyar. Deleuze’ün özne-oluş düşüncesini geliştirmesi açısından Bergson’un süre kavramı ve sezgi yöntemi oldukça önemli bir katkı sağlamıştır. Deleuze, Bergson’daki süre-uzam, bellek-madde, anı-algı, sıkışma-gevşeme gibi ikiliklerin son sözü söylemediğini belirtir. Bu açıdan bu bölümde Bergson’un türsel ayrımı dışsal bir açıdan geliştirdiği üzerinde durularak, Deleuze’ün onun düalist yönünü nasıl ve hangi gerekçelerle monist ve içsel bir düşünceye doğru geliştirdiği incelenecektir (*içkinlik düzlemi*). Böylece özne-oluş açısından oldukça önemli bir ilerleme kaydeden olay ontolojisi düşüncesinin çıkış temelleri Bergson’dan hareketle geliştirilmiştir. Bu bölümde, Deleuze’ün Bergson’da bilincin sınırları içinde ortaya çıkan öznelliğin sınırlarını aşmaya yönelik düşünce çabaları üzerinde durularak hem üretim hem sonuç açısından benliğin zaman içindeki oluşumu incelenecektir.

Üçüncü bölümden itibaren, Deleuze'ün tarihsel okumalarından sonra kendi özgün düşüncelerini ortaya koyduğu *Ayrım ve Yineleme* ve *Anlamın Mantığı* eserleri paralelinde özne-oluş ve bireyleşme düşüncesi daha da açık ve geniş bir şekilde incelenecektir. Bu bölümde *zamana bağlı sentez* girişimleri ve *bengi dönüş* düşüncesi çerçevesinde Kant'tan itibaren başlayan Ben'in parçalanması sürecinin Deleuze tarafından hangi noktalara taşındığı üzerinde durulacaktır. Deleuze düşüncesinde zamanın üç sentezinin (şimdi-geçmiş-gelecek) nasıl işlendiği ele alınarak “gelecek” zaman düşüncesinin hem oluşa hem de yaratmaya olanak tanınması açısından özne-oluş düşüncesine sağladığı katkılar üzerinde durulacak ve bu noktada Nietzsche'nin “bengi dönüş” kavramı ve “Aion” kavramına Deleuze'ün yaptığı yeni anlamsal katkılar üzerinde durulacaktır.

Dördüncü bölümde, Deleuze'ün özne-oluş düşüncesini, *bireyleşme* ve *ayrışma* kavramlarından hareketle, içsel ayrım düşüncesi paralelinde nasıl geliştirdiği ele alınacaktır. Olayın bir taraftan edimsel diğer taraftan da onun karşı gerçekleşmesi şeklinde ortaya çıkan virtüel ve ideal boyutunun bir arada düşünülmesi söz konusudur. Olay da oluş da ancak bu sayede devinim bulabilirler. Bu bölümde Deleuze düşünmeye, *karşı gerçekleşme*'nin bireysel ya da tekil boyutundan hareketle başladığı ortaya konulmuştur. Düşünmeye Bütün'den hareketle başlamak yerine tekil olaylar çokluğu başlamak, içkinlik düzlemini daha da genişleten ve sürekli geliştiren bir düşünme tutumunu ortaya koyar. Deleuze bu sayede Aynı'ya yer vermemek için sürekli çaba içinde olan bir “tek-anlamlı varlık” düşüncesi geliştirir. Çünkü Deleuze *tek-anlamlı varlık* düşüncesiyle bireysel ayrımları doğrudan dile getirmeyi hedefler. Bireyler,

varlığın virtüel gücüyle karşılaştıkları edimsel hareketlerinde yinelenme yoluyla her defa ayrı bir şekilde bireyleşirler. Bu nedenle bireyleşme düşüncesine olanak tanınması açısından bu bölümde ilk olarak tek-anlamlı varlık düşüncesi ele alınacaktır. Bundan sonra Deleuze’de bireyleşmeye imkân veren asıl olgunun “sorunsal temel” olduğu ortaya konularak, bu temelsizliğin dayanak noktaları üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak, öznenin Olay’la sürekli ve dinamik ilişki ağı içinde beliren yeni durumsal çözümlemesi yapılarak, klasik özne anlayışının ötesinde ortaya konulan *özne-oluş* kavramıyla birlikte, Deleuze’ün cogito düşüncesine nazaran “özne” kavramı açısından ne gibi yeni açılımlar ve düşünceler ortaya koyduğu incelenecektir.

I. BÖLÜM

1.1. DELEUZE'ÜN COGITO ELEŞTİRİSİ

Deleuze kendi sistemini kurarken, çıkış noktasını “düşünen özne” merkezli düşüncelerden ziyade, eleştirel düşüncelerde ve varlığın tek anlamlılığını olumlayan metafizik düşüncelerde bulur. Bu nedenle özne kavramına “oluş” içinde yer verebilmek için, “tek-anlamlı varlık” düşüncesi gibi ortaçağ metafizik düşüncesini etkileyen “bireyleşme” kavramı onun için “cogito” kavramından daha ilginçtir. O, “bireyleşme” kavramını kendi “aşkın ampirist” düşüncesi açısından okur ve daha sonra geliştirdiği “olay” felsefesi içindeki paradoksal ve sorunsal yerini “içkinlik düzleminde” açıklamaya girişir. Bu nedenle diğer bölümlerde Deleuze’ün bireyleşme kavramıyla birlikte ortaya koyduğu “özne-oluş” düşüncesini ortaya koyabilmek için, bu bölümde, onun Descartes, Kant ve Husserl’de bulunan “cogito” düşüncelerine yönelttiği eleştiri noktaları üzerinde durulacaktır.

Deleuze felsefesi, özne üzerine temellenen düşüncelerin, öznenin dışında cereyan eden yaşam akışını engellediğini, öznenin ve onun yargısından önce bir olay gibi meydana gelen ayırım ve yinelemenin hareketini tıkadığını gösterir. Onun amacı, bizzat öznenin eleştirisini yapmak değildir, o bunun ötesinde yaşanan gerçekliğin üretim süreçleri üzerine düşünür. Üretim süreçleri, bilişsel değil oluş zemininde gerçekleşir. Bir olayda “özne”nin karşı karşıya olduğu “uzamsal ve zamansal” durumlar olduğu gibi onun dışında cereyan eden “ideal” durumlar da vardır. Bu nedenle “düşünce”, olayın hem uzamsal ve zamansal boyuttaki ayırım ve çokluğunun hem de virtüel boyuttaki ayırım ve çokluğunun ebedi gücünü ve devinimini kuşatabilmelidir. Böylece tüm üretimler (*düşünce üretimi*) ampirik bir düzlemde ama

onun aşkın boyutunu da göz önünde bulundurarak üretilmelidir (*aşkın ampirizm*). Felsefe, kavramlarla birlikte ortaya çıkan bir düşünme edimi olduğu için, Deleuze bu ampirik ve ideal oluş düzlemini felsefi düşünce yaratımı ile dile getirme denemesi yapar (*içkinlik düzlemi*). Düşünmek, “cogito”da olduğu gibi “ben”in varlığını kesinleştirme aracı değil, bir yaratmadır. Bu nedenle Deleuze için “cogito” ve “özne” birer kavramdır ve ancak içkinlik düzleminde anlam bulurlar.

Deleuze, cogito eleştirisini Descartes, Kant ve Husserl felsefeleri üzerinden yaparak, aşkın ampirizm ve içkinlik düzlemi anlayışı içerisinde yeni bir özne düşüncesi geliştirir. Şimdi bu filozoflarla birlikte Deleuze’ün cogito düşüncesine yönelttiği eleştiri noktaları ve onlara karşı geliştirdiği yeni düşüncesi etraflıca incelenecektir.

1.1.1. DESCARTES

Descartes’in şüphesi üç dalga halinde ortaya çıkar: İlkinde duyuların tanıklığına başvuruyu reddeder, ikincisinde deneyimler hakkındaki yargıları reddeder; üçüncü olarak da matematik ve mantıktan da kuşku duyar, çünkü “varsayalım ki yanıltıcı bir Tanrı vardır ve bu Tanrı, ne zaman iki sayısına üç eklesem veya karenin kenarlarını saysam, dizgesel bir biçimde beni yanıltmaktadır” (Cottingham, 1995: 44). Ama eğer yanıltıcı bir Tanrı varsa, ben de kuşku duyulmaz bir şekilde varım demektir. Bırakalım beni yanıltabileceği kadar yanılsın, benim bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, beni hiçbir şekilde olmadığım sonucuna sürükleyemeyecektir. Böylece Descartes, şüphesinin sonunda, şüphe ettiğinden artık şüphe etmediğini, bunun ise bir çeşit düşünme olduğunun farkına vararak aldatmayan

tek şeyin “düşünme” olduğu sonucuna varmıştır: “burada düşünmenin bana ait bir öznelilik olduğunu buluyorum, yalnız o benden ayrılmaz. Benim, varım, bu kesin, ama ne zamana kadar, düşündüğüm sürece” (Descartes, 2007: 24). Descartes varlığının gerçekliğini apaçık düşünceyi yakalamakla elde ettiğini ve bu nedenle düşüncenin imgelere, varsayımlara değil, daha güçlü bir temele bağlı olduğunu ortaya koyarak “*düşünüyorum öyleyse varım*” şeklinde ifade edilen “cogito”ya ulaşmıştır.

Descartes’a göre düşünen varlıklar olduğumuzu gözlemlediğimizde, bu bir tasımın sonucu olmayan birincil bir düşünceyi ortaya koyar:

Düşünüyorum öyleyse varım doğrusunun, kuşkucuların tüm aşırı varsayımlarıyla sarsılmayacak kadar sağlam ve güvenli olduğunu belirlerken, bu doğruyu araştırdığım felsefenin ilk ilkesi olarak hiçbir kuşkuya düşmeden olabileceğine karar verdim” (Descartes, 2010: 43-44).

Descartes, düşünürken kuşkulandığını düşünmesinden, var olduğu sonucunun apaçık ve kesin bir şekilde ortaya çıktığını düşünür. Böylece “herhangi bir maddesel şeye bağımlı olmayan bir töz olduğumu anladım” diyerek kendi özünü töz olmakta bulur (Descartes, 2010: 44).

Kendi varlığının kanıtını düşünen töz olarak kendini bilmesinde bulan Descartes, varlığın neliği üzerine sorgulamaya yönelir². Bundan sonra Descartes, düşüncesini Tanrı’nın varlığına bağlayarak sağlam bir temele oturtmaya çalışır. Çünkü varlığını töz olarak “ben”den almayan tek ide Tanrı ide’sidir. Tanrı adıyla,

²Bu nedenle Cogito’nun sonuçlanmasından sonra Descartes “bundan sonra kuşkulandığım şey üzerine ve buna göre varlığımın tümüyle yetkin olmayışı üzerine düşünerek, bilmenin kuşkulandıktan daha büyük bir yetkinlik olduğunu açıkça görüp, olduğumdan daha yetkin herhangi bir şeyi düşünmeyi nereden öğrendiğimi araştırmayı tasarladım” (Descartes, 2010: 44-45) diyerek özünün kaynağı üzerine düşünmeye başlar.

sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, eylemleriyle kendinin ve diğer bütün var olan şeylerin yaratıldığı ve meydana getirildiği tözü kast etmektedir (Descartes, 2007: 41). Descartes, sayılan bu niteliklerin zihnin kendisinden değil, sadece Tanrı’dan kaynaklandığını ve bu nedenle de onun varlığını ortaya koyduklarını belirtir. “Sonsuz” idesini bana veren Tanrı’dan başkası değildir. Bunun ardından Descartes, dış dünyanın bilgisini de Tanrı yoluyla güvence altına alır, çünkü “*Tanrı beni aldatmaz*” (Descartes, 2007: 51)

Descartes’ın cogito düşüncesi elbette birçok açıdan eleştirilmiştir. Çünkü böyle bir düşünce en başta “ben”in tözsel özünü açık ve seçik bir şekilde kavradığını ve bu fikrin de kendisine Tanrı tarafından verildiğini iddia etmekle, duyuları yadsıyan bir düşünceyi temellendirmiştir. Diğer yandan Descartes sonuçta düşüncesinin dayanağını mükemmel Tanrı düşüncesine dayandırmış ve bunu kanıtlamıştır. Eğer onun bu kanıtı geçersizse onun düşünce girişimi de geçersiz olur. Ancak Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için bazı öncül ve aksiyomlardan başlamak gerekir, o takdirde bunların doğruluğu nasıl bilinebilir? Cottingham’ın da belirttiği gibi Descartesçi girişimde yıkıcı bir döngüsellik söz konusudur: “Tanrı’nın varlığını bilinceye kadar açık ve seçik algılarımıza güvenemeyiz; ama öte yandan açık ve seçik algılarımıza başvurmadan da Tanrı’nın varlığını kanıtlayamayız” (Cottingham, : 50). Emile Brehier *Modern Felsefe İncelemeleri* adlı kitabında Descartes’la ilgili bölümde Pierre Laberthonniere’in görüşlerine yer verir. Laberthonniere’e göre, Descartes’ın düşünen özne ve yayılımlı dünya, düşünen özne ve Tanrı yönündeki düalist düşüncesi, yöntemsel kuşkusunun sonucu gibidir. Oysa yöntem olarak kuşku, düşünen özneyi kendi salt (*mutlak*) varoluşunun olumlanmasına indirger, yani bir *petitio principii* gibi işler. Dolayısıyla Descartes, yöntem gereği bulacağı doğruluğu

zaten yönteminin önceden gerektirdiği bir şey olarak benimsemiş durumdadır. Bu sonuç Laberthonniere'e göre kuşkunun sonucu değil, onun başlangıcıdır. Çünkü felsefi bir karar sonucu olarak kuşkudan başlamak, özne bakış açısında yerleşmeye zaten karar vermiş olmak demektir (Bumin, 2010: 37).

Deleuze, Descartes üzerine verdiği bir seminerde (*Deleuze, 1973*), “cogito” düşüncesini “üretim”in kaynağı açısından değerlendirir. Burada “sözce / *énoncé*” ile “sözceleme / *énonciation*” arasındaki farkı ortaya koyarak, cogito düşüncesinin temel dayanak noktasını ortaya koymayı hedefler. Buna göre cogito'daki üretimin kaynağı “bireysel sözcelerdir” ve bu durum Batı düşüncesini de ifade eden bir düşüncedir. Deleuze tam tersine üretimin kaynağının bireysel sözceler olmadığını belirtir. Çünkü bireysel sözceler biçimi ya da mantığı “cogito” tarafından sabitlenmiştir. Cogito nedir? Deleuze'e göre ilk olarak “cogito” tüm sözceler bir öznenin üretimi olduğu düşüncesidir. İkinci olarak da “tüm sözceler onu üreten özneyi böldüğü” anlamına gelir. Birinci tanım daha anlaşılır olduğu için ikinci tanımı biraz daha açmakta fayda var. Deleuze bunu Descartes'ın “düşünüyorum öyleyse varım” diyebilirim, ama “yürüyorum öyleyse varım” diyemem sözüne dayanarak açıklar. Şöyle ki Descartes'a göre “yürüyorum” sözcenin öznesiyken “düşünüyorum” sözceleminin öznesidir. Yürümesem de yürüdüğümü düşünebilirim. Öyleyse bu, öznenin sözce yoluyla sözceleminin öznesi ve sözcenin öznesine bölünmeden bir sözce üretmediği anlamına gelir. Tam da bu nedenle Deleuze “düşünce ve diğer tüm edimlerin tam ayrımı, özneyi her zaman ikiye böler” diyerek cogito'nun geldiği çıkmaz noktayı gözler önüne serer. Bu nedenle Descartes'da her noktada düalizm vardır: düşünce ve düşünce nesnesi; ruh ve beden... Kartezyen düalizmin kökeni böylece sonlandırmaya izin vermeyen sözcenin *öznel*eri ve şüpheden kurtulan sözceleminin *öznesi* arasında

bulunan öznenin içerden bölünmesinden kaynaklanır. Yani “yürüyorum”, “iyorum” gibi cümleler sözcenin *özneleri*ken “düşünüyorum” sözcelemenin *öznesi*dir. Töz/beden ayrımının kaynağı da burada bulunur. “Düşünüyorum” onu söyleyenin varlığını gösteriyorken, “yürüyorum” göstermez, çünkü ben yürümeden de yürüdüğümü düşünebilirim. Sözcelemenin *öznesi* böylece düşünen töze işaret eder.

Deleuze böyle bir düalist düşüncenin “düşünce üretimi”ni engellediğini belirtir. Düalizm her zaman düşüncenin özünü yani onun süreç içinde ve çoklu oluşumunu inkâr eder. Çünkü düalizm, bir ve çok ayrımı yaparak bir “karşıtlık” düşüncesini geliştirir. Bu da düşünceyi tıkar ve hiçbir şey üretemez hale getirir. Cogito’da sözceleme öznesi “bir” ama sözce özneleri “çok”tur.

Deleuze’e göre, böyle bir düşüncenin üstesinden gelmenin yolu “bir” ve “çok” arasındaki karşıtlığı kaldırarak, sadece sözce öznesinin “çokluklar”ı olduğunu göstermektir. Sözceleme öznesinin bir sözce öznesine dönüşebilme olanağı da burada bulunmaktadır. Deleuze, “cogito” düşüncesinin içine düştüğü düalizm açmazından çıkış yolunu, sözce öznelerinin çokluğuyla gösterir. Apaçık bir bilgi olarak kendini gösteren cogito’nun kesinliğinin kanıtı olarak öne sürülen kuşku sistematigi, Deleuze’e göre, cogito’yu salt katışıksız bir durum içinde tasarlamıştır. Oysa düşünce, nedenler ve koşullar çokluğu içerisinde gerçekleşen duyumun, duruma bağlı tasarımıdır. Bu yüzden, sistematik bir kuşku yöntemiyle sonlandırılabilircek apaçıklık yoktur. Bu nedenle Cogito durumdan ayrılmaz, düşünce ve içinde bulunduğu durum, özneye taşımak üzere yoğunluklar ve ideler dizisini getirir. Sonuç olarak “Ben” bağımsız olan değil, tam tersine tüm yoğunlukları ve ideleri kendisinde taşıyandır.

İkinci olarak, Deleuze “cogito” düşüncesinin “dogmatik düşünce imgesi”ne sahip olduğunu öne sürerek, böyle bir düşüncenin tüm varsayımlarının terk edilmesi anlamına geldiğini (ki bu imkânsızdır) ve böylelikle “başlangıç” sorununa yol açtığını belirtir. Deleuze *Ayrım ve Yineleme*’nin “düşünce imgesi” bölümünde bu konuyu etraflıca tartışır. Alberto Toscano’nun da belirttiği gibi Deleuze varsayımları öznel ve nesnel olarak ikiye ayırır (Toscano, 2007: 2). Descartes örneğinde, Deleuze’e göre, iki varsayım türü arasında bir değiş tokuş yapılmış; cogito kavramına ya da öteki kavramların nesnel bir sınıflandırmasına bağlanabilecek nesnel varsayımlardan vazgeçilmiştir. Örneğin Aristoteles’te olduğu şekliyle öznel önermeyi kuvvetlendirmek için insanı “düşünen hayvan” olarak yapılan tanımlamada akılsallığı ve hayvansallığı öngörmek gibi. Deleuze’e göre Descartes, Aristotelesçi skolastik düşüncenin sahip olduğu “nesnel” kavrayış düşüncesinden kaçarken çok hızlı bir şekilde “kanı” silahına sarılmıştır. Bu nedenle Deleuze, Descartes felsefesinin yanılgısının, öznel ya da içeriksel önermelerin kavramdan ziyade kanıda içerilmiş olduğunu ileri sürmesinden kaynaklandığını ortaya koyar. Çünkü “cogito” düşüncesinde: “kavramdan bağımsız olarak, herkesin, kendi’yi (*moi*), düşünme ve varlığı çok iyi bildiği farz edilir” (Deleuze, 1972: 169). Burada “öznel”, kapalı bir öngörü türüdür ve *Meditasyonlar*’da salt özne altında ortaya çıkar. Deleuze Descartes’ın sıfır derecede kavramsal bir kişiyle düşünmeye başladığını, burada ahmak insanın karşısına bilgin insanı, anlağın karşısına iyi istenci, zamanının genellikleriyle sapkınlaşan insana karşı sadece doğal düşüncesiyle donanmış özel insanı koyduğunu belirtir (Deleuze, 1972: 170). Niteliksiz değil ama önermesiz bir insandır bu. Böylece evrensel bir bakış açısıyla hareket etme ve herkes için genel bir düşünceyi ortaya koyma söz konusudur. Bunun için, “düşünüyorum”un saf beni tüm

önergelerini sadece ampirik kendiye (*moi*) gönderdiği için bir başlangıç görüntüsüdür” (Deleuze, 1972: 169). Oysa önermeler aslında hiçbir zaman yok olmaz ve her zaman vardır, bu bir şekilde kendini kandırmacıdır. Deleuze, felsefede bu şekilde sağduyuya³ dayanarak geliştirilen başlangıç düşüncesinin karşısına ampirik bir zeminden hareket ederek, ayrımın ve paradoksun sorunsal durumunu ortaya koyan mutlak dışarının zorunlu karşılaşma noktasını koyar (Deleuze, 1972: 169).

Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?*’de “düşünce imgesi”nin dogmatik bir düşünme biçimine dönüşmemesi için “düşünce”nin hangi düzlemde meydana gelmesi gerektiğini açıklarlar. Onlar, Kant’ta olduğu gibi, gerek ampirik verilerden gerekse de “kurulmuş değerler”den oluşan “olgu” alanından bağımsız olarak düşünceye devredilen bir kurguyu öne sürerler:

Düşünce imgesi olgusal alan (*en fait*) ile hukuksal alan (*en droit*) arasında kesin bir ayrım içerir: olduğu gibi düşünceye mahsus olan, beynin ve tarihsel görüşlerin olumsal özelliklerinden ayrılmalıdır...Düşünce imgesi sadece düşüncenin hukuksal alandan talep edebileceği şeyi muhafaza etmektedir (Deleuze, 1991: 40).

Böyle bir ayrım aşkın yapıların ampirik biçimler üzerine kopya edilmesini, felsefenin olgu dünyasından ayrı olarak kendine mahsus bir alanının olduğunu belirtmek içindir. Çünkü “düşünce” uzamsal ve zamansal düzlemde edimselleşen

³Deleuze herkes bilir ki, kimse inkâr etmez ki ile başlayan bir felsefi düşüncenin sağduyudan hareket ettiğini ve temsil düşüncesini ortaya koyduğunu dile getirir (Deleuze, 1972: 170). *Descartes Yöntem Üzerine Konuşma*’da bu düşüncesini şu şekilde ifade eder: “Sağduyu dünyanın en iyi paylaşılmış şeyidir: çünkü her kişi ondan çok iyi pay almış olduğunu düşünür, her şeyden çok güç hoşnut olanlar bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha çoğunu istemeye alışık değildirler. Bu konuda herkesin yanılması olası değildir(Descartes, 2010: 19-20). Deleuze’e göre sağduyu düşüncesi saf düşünceye aşkın bir alan verir. Saf ortak duyu öğesinden alınmış felsefe öncesi ve doğal bir düşünce imgesine sahip bu düşünce, düşüncenin doğru ile aynı olduğunu iddia eder. Deleuze böyle bir düşünceyi, dogmatik, Ortodoks ya da ahlak imgesi olarak adlandırır (Deleuze, 1972: 172)

durumlardan ortaya çıkan bazı belirlenimleri “sonsuz hareket” olarak muhafaza eder. Burada sonsuz: “her türlü zaman-mekânsal koordinattan soyutlanmış, sözel master tarafından salt ifade edilebilir anlamlarına geri götürülmüş” anlamına gelir (Zourabichvili, 2011: 75). Bu muhafaza edilen belirlenimler, düşüncenin kendine hak gördüğü belirlenimlerdir ve olgudan ayırırlar. Deleuze düşünceye ayrı bir düzlem vererek kavramlarla, kavramsal kişiliklerle olabildiğince özgür bir şekilde sorgulama ve üretme olanağı sunmaktadır. Böyle bir düşünceden ortaya çıkan sonuç, “anlam”ın ufkunun evrensel olmadığıdır.

Deleuze “doğal olarak” sahip olunan temsili evrensellik düşüncesine karşı bir tiptemeyi, bir kişiyi koyar. Bu, “gerçek bir aptal” olarak adlandırılan bir Bartleby figürüdür. Bu enteresan bir tiptir, ona “özne” demek çok zordur, o hem öznel hem de nesnel önermelerden uzaktır, genel kabul gören sınıflandırma kavramlarını reddeder (*akıllı hayvan gibi*). Bu “hastalıklı istençle dolu kişi”, “ne kendisinin temsil edilmesine izin verir, ne de herhangi bir şeyi temsil etmek ister” (Deleuze, 1972: 171).

Daha önce belirtildiği gibi Deleuze’ün hedefi cogito düşüncesini sadece kendi içinde eleştiriye tabi tutmak değildir. O daha ziyade düşüncenin dışarıyla ve olayla birlikte içkin ifadesini açıklamak için bu düşünceye esaslı bir şekilde yer verir. Deleuze’e göre “düşünce dışarıyla mutlak bir ilişkiyi doğrular, yeniden bilme (*reconnaissance*) postülasını reddeder ve bu dünyadaki dışarıyı “heterojenlik ve ayrımsallık” olarak doğrular. Zourabichvili’nin de belirttiği gibi, felsefe temellendirme ediminden feragat ettiğinde, dışarıda olan aşkınlığından vazgeçer ve içkinleşir (Zourabichvili, 2004: 23). Bu açıdan Deleuze “temsil” düşüncesinin karşısına “yineleme” düşüncesini koyar.

Üçüncü olarak, Deleuze “cogito” düşüncesinin analitik yöntemini eleştirir. Williams James’ın da belirttiği gibi Descartes’ın temellendirici yöntemi, bir analitik doğrular sisteminin rasyonalist kurgusudur (Williams, 2010: 51). Deleuze bunun karşısına *Ayrım ve Yineleme*’de geliştirdiği sentetik ve diyalektik yöntemi koyar. Buna göre her bilgi yanlıdır ve gözden geçirilebilir. Her görelî doğru yeni keşiflerin senteziyle ve yeni deneylerle eklenti yapılmaya uygundur. Herhangi bir rölâtif hakikat, sonraki keşiflerle birlikte sentezler yoluyla ve sonraki deneyimler yoluyla yayılıma açıktır. Bu doğrular arasındaki ilişki, analitik ve temellendirici değil diyalektiktir. Bu doğrular arasında gözden geçirmenin ve değiştirmenin karşılıklı ilişkisi bulunmaktadır. Kartezyen düşüncenin tersine, bilinen ve dokunulmaz bir yerden bilinmeyen bir noktaya doğru gidiş söz konudur.

Deleuze Descartes’ın akli merkeze alan cogito düşüncesinin karşısında *duyuma* ve *duyumsamaya* vurguda bulunur. James’ın da belirttiği gibi “duyumsama temsildeki özdeşlik düşüncesine düşme tehlikesine karşı bir koruma işlevi görür” (Williams, 2010: 51). Böylece Deleuze, felsefi düşünmenin ne olduğu, düşünce kavramının ne anlama geldiği üzerine yeniden düşünür ve yeni bir “felsefi düşünce” düşüncesi ortaya koyar. Buna göre düşünce kendilerini temsil etmek için kapasitesinin ötesine giden duyumlara karşı cevap verici olmalıdır. Felsefi düşünce ilerde de açıklayacağımız üzere, yoğunluklar ve İdeler olarak tanımlanan virtüel koşullar alanına işaret eder ve kavram üretimi olarak sonuçlanır. Yoğunluklar bazı ilişkileri daha açık bazılarını daha kapalı yaparak İdeleri farklı yollardan aydınlatır. Örneğin aşk, o kadar fedakârlık istemesine rağmen, insanlar için merkezi önemdedir. Özne böylece tekil bireysel duygulanımlar yoluyla virtüel yoğunluklar ve İdelere doğru uzanır.

Son olarak, Kartzeyen düşüncede özne, “düşünen özne”nin aktifliği içinde konumlanırken, Deleuze düşüncesinde birey pasif bir konumdadır. Biz doğrudan duygularımızı seçemeyiz, virtüel “karanlık öncüllerimiz”e göre pasif bir konumdayız. Deleuze felsefesi Descartes’ın rasyonalist düşüncesini Spinoza’nın sentetik metodu açısından ve öznenin aktif edimi düşüncesini de Leibniz’in özne ya da monadın tüm gerçekliğe yayılması düşüncesi açısından eleştirir. Deleuze sadece anti-Kartezyen bir düşünceye sahip değildir, bunun ötesinde aktif özneyi pasiflik ve duyumsama koşullarına doğru çekerek yeni bir düşünme yöntemine kapı aralar. James’ın belirttiği gibi “Cogito felsefede önemlidir ancak o bağımsızlığını gizleyen sentezler yoluyla tamamlanmalıdır” (Williams, 2010: 52).

Toscano, Cogito düşüncesiyle ve düşünmenin öznel önermeleriyle ilgili olarak Deleuze’ün *Ayrım ve Yineleme*’de bu düşünceye aşırı-eleştirel bir bakış açısı yöneltmesine rağmen, *Felsefe Nedir?*’de düşüncesinin değişime uğradığını ve konuyu kavram yaratma koşullarının pedagojik açıklaması biçiminde ele aldığını belirtir ve bu ikisi arasında ya da “imge” ile “düzlem” arasında değişen nedir?” diye sorar (Toscano, 2007: 5-6).

Deleuze *Felsefe Nedir?*’de Descartes’ın “yeni bir ayrım”, “hiçbir nesnel şeyi önermeyen bir ilk kavram gerektiren bir düzlem” olarak felsefe öncesi anlamına işaret eder (Deleuze, 1991: 31). Burada “cogito”, Descartes’ın başlangıcın hakikatini öznel kesinlik olarak belirleyebildiği ilk kavramdır. Deleuze ve Guattari, Descartes’ı felsefeye başlamak için başlangıç noktası olarak ya da giriş niteliğinde ele alırlar. Bununla beraber burada da felsefedeki başlangıç düşüncesini eleştiriye tabi tutarlar:

Tek bir bileşene sahip bir kavram yoktur: bir felsefenin kendisiyle “başladığı” ilk kavram bile çok sayıda bileşene sahiptir, çünkü felsefenin bir başlangıcının olması gerektiği hiç de çok açık değildir ve eğer bunlardan birini belirlerse onunla bir bakış açısından ya da bir nedenden dolayı bağlantı kurmalıdır” (Deleuze, 1991: 21).

Bu anlamda Deleuze ve Guattari “cogito” kavramına kurucu fenomenoloji açısından bir zeminin test edilmesi türünden yaklaşmıştır.

1.1.2. KANT

Kant, dogmatizmi“ arı usun kendi yetilerinin bir ön eleştirisi olmaksızın dogmatik bir tutum” olarak tanımlayarak, artık ne Platon gibi anımsama ne de Descartes ve diğer rasyonalistler gibi “doğuştan” ideler üzerine kurulu bir epistemolojiden hareket eder (Kant, 2010: BXXXV). Bununla beraber Kant, “Deneyim hiç kuşkusuz anlağımızın, duyuşsal izlenimlerin ham gerecini işlemede ortaya çıkardığı ilk üründür...Gene de burası hiçbir biçimde anlağımızın kendini sınırlayacağı biricik alan değildir” diyerek ampiristlerden de ayrı bir yol seçer (Kant, 2010: 51 -AI). Ona göre duyuların bilgisinden ayrı, genel ve zorunlu bir bilgi vardır (*a priori*). Bu nedenle Kant’ın metafiziğin önüne çıkardığı yargı yetisi “Arı usun kendi eleştirisinden başka bir şey değildir” ve Kant bundan “us yetisinin tüm deneyimden bağımsız olarak uğruna çabalayabildiği tüm bilgilerin bir eleştirisini” anladığını belirtir (Kant, 2010: 16 –AXII).

Kant’a göre mümkün deneyimlerin bütününe kendi başına hiçbir anlamı yoktur. Bunlar kategoriler altında anlam kazanırlar. Kategoriler en az bilimsel bir mefhum kadar kesinlik taşıyan *a priori* biçimlerdir. Zaman ve mekân ise yine a

priori'dirler ama onlar kategorilerden ayrı olarak zihnin görüleridir (Deleuze, 2000: 17). Böylece Kant'ta bilgi, bir yandan deneyime bağılyken diğey yandan da iç ve dış duyumumuzun imkânını sağılayan zaman ve mekân (*a priori görü formları*) temelinde realiteye dayatmış olduğumuz zihnimizin kategorilerine bağılıdır (Küçükalp, 2008: 58). Kant böylece zaman ve mekânı iç ve dış duyumumuzun a priori koşulları olarak ele alır ve sentetik a priori bilgi üretiminin görü biçimleri olarak belirler. Kant'ta uzay “tüm dış sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir a priori tasarım” (Kant, 2010: 80) iken, zaman “tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarım”dır (Kant, 2010: 87). Yani zaman, içsel duyularımızın, kendi kendimizi seyretmemizin ve içimizdeki durumların da saf biçimidir ve bu nedenle aşkın idealliğı sahiptir: “tüm fenomenler, zamanın içindedir ve zorunlu olarak zamanın ilişkilerinin içindedir” (Joachim, 2011: 376). Kopernik yıldızlar seyircilerin etrafında döndüğünde gök hareketlerini açıklayamadığı için, seyircileri döndürerek yıldızları rahat bırakmıştır. Deleuze bu açıdan Kant'ın düşüncesinin Hamlet'in ünlü formülü olan “zamanın çivisi çıktı” sözünü doğrular nitelikte olduğunu belirtir. Kant, hareket-zaman bağlantısını tersine çevirmiştir. “Zaman, artık, ölçtüğü harekete bağlantılanmış değildir, tam tersine hareket, kendisinin koşulu olan zamana bağlantılanmıştır” (Deleuze, 1995: 25). Kant'ta zaman art arda gelme ile tanımlanmadığı gibi mekân da birlikte varoluş ile tanımlanamaz. Deleuze'e göre Kant için zaman, değışme ve hareketin değışmeyen bir biçimidir.

Deleuze'e göre Kant'a kadar duyularla algılanan görünüş dünyasının düşünülebilir öz dünyasından ayrı olduğu kabul ediliyordu. Düşünülebilir öz kendi olduğu kadarıyla olan şeydir. Bu alan Kant'ta “numen” kavramıyla ifade edilmiştir. Çünkü Yunanca *numen*, düşünülmüş anlamına gelir. Kant fenomen kavramını buna

paralel olarak değiştirir. Fenomen, onun için artık “beliriş/ortaya çıkış” anlamındadır. Böylece Kant’ta görünüşün özle olan bağlantısı kesilmiştir (Deleuze, 2000: 20). “Görünüş/z” çiftinin yerine Kant birleştirici “beliren/beliriş” koşulları çiftini koyar. Bu durumda önceki özne anlayışı tamamen değişmiştir. Artık Kant’ta özne, tözsel bir öze sahip değil ama *kurucudur* (Deleuze, 2000: 21). Kant’la birlikte özne artık, belirişin değil, belirenin değil, belirenin ona belirlediği koşulların kurucusudur.

Kant, ampirik özne ve aşkın özne ayrımı yapar. Ampirik zne görünüşlere boyun eğen, duyu yanılığı yaşayan öznedir. Aşkın zne ise herhangi bir şeyin belirdeği koşulların hepsinin birliğidir ve bu ampirik öznelerin her birine belirir. Ama Deleuze burada Kant’ın eski öz/görünüş düşüncesinden bir şeyleri koruduğunu belirtir. Görünüş/z ayrımının yerine Kant’ta” beliriş/koşullar” ya da “beliriş/belirişin anlamı” çifti gelmiştir (Deleuze, 2000: 22). Zaman, mekân ve kategoriler aşkın öznenin boyutlarıdır ve bu da her türlü belirişin öznenin boyutlarında belirdeğini gösterir.

Kant mekân ile zamanın alıcı olma halimizin biçimleri ve kavram ise dolaysızlığımızın ya da kendiliğindenliğimizin biçimidir diyerek, özneyi kendi içinde böler. Zamanı düşünmek, düşüncenin meknla dışarıdan sınırlandırılmasına dayanan klasik şemanın yerine, düşünceyi içeriden işleyip duran bir i sınır koymaktır. Bunun için Deleuze’e göre Kant’ta söz konusu olan durum, ruh/beden ayrımı değil ama aynı öznenin iki biçiminin sentezidir (Deleuze, 2000: 56). Kant bu düşüncesini Descartes’la hesaplaşırken belirginleştirir.

Kant, *Salt Alkın Eleştirisi*’nde “Kategorilerin Aşkın Dedksiyonu”nda açıkça Descartes’ı hedef alır: “*Düşünüyorum, benim tüm tasarımıma eşlik etmelidir:*

başka deyişle düşünölemeyen bir şey bende temsil edilmelidir...(Kant, 2010: B131-32). Kant’a göre benliğe ilişkin bilgi, tıpkı diğerk tüm nesnelerin bilgisi gibi bir takım aşkın yahut *a priori* koşullara tabidir. Kant, rasyonalistlerin ben bilgisinin duyusal bilgilerden daha sağlam ve kesin olduğı düşöncesine katılmaz, ona göre her türlü bilgi, yukarda çerçevesi çizilen aşkın koşullara uymalıdır. Böylece Kant “düşünüyorum”daki ‘*mantıksal Ben*’ ile ‘*düşöünen şey*’ türünü ya da düşöncenin metafizik özünü birbirinden ayırarak anti-Kartezyen düşöncesini ortaya koyar.

Deleuze Kant’ın “Düşünüyorum”unda ise aynı öznedeki iki biçimin sentezini bulur. Bir taraftan “düşünüyorum” alırlık durumunda belirlenimin en evrensel biçimidir ve belirlenim burada boştur, diğerk taraftan kendiliğindenlik durumunda düşöncenin eylemleri somut kavramlardır. Burada da her şey çiftleşiyor: “düşünüyorum’un beni (ben=ben) ve düşöndüğüm kavramlar (*a priori*) birbirinden ayırır (Deleuze, 2000: 58-59). Kant’ın problemi tek ve aynı öznenin, benin birbirine indirgenemez iki biçime sahip olabilmesidir. Aynı özne iki sentez yapar: düşünmenin kendiliğindenlik biçimi ve zamanın alımlayıcılık biçimi (Deleuze, 2000: 58). Deleuze buradan yola çıkarak Kant’la birlikte Ben’in artık parçalandığını ortaya koyar ve kendisi bu işlemi daha ileri götürür. Kant’ın, zamanı temele alarak Ben’in parçalanması noktasında açılım yapması Deleuze için anlamlı ve sürdürölmesi gereken bir düşöncedir.

Beatrice Longuenesse’e göre Kant, Descartes’in “*cogito ergo sum*”unu kabul etmekle beraber, mantıksal yorumunu reddeder (Longuenesse, 2008: 3). Kant “ben”in “düşünüyorum”daki rolünü, “düşünüyorum”u Kartezyenci varlık hakkındaki kuşkudan bağımsız olarak ele alarak daha ileri götürür. Ancak ona göre Kant’ın “düşünüyorum” ile ilgili girişimi Humecu anlamdaki kuşkuculuğa bir cevap

niteliğindedir. Zorunlu bağlantı idelerinin nesnel geçerliliğine yönelik bir kuşkuculuğun eleştirisi üzerinedir. Deleuze'un Kant eleştirisi de bu noktada yoğunlaşır.

Kant, duyulardan gelen çok çeşitliliğin bağlanıp birleştirilmesinin asla duyular aracılığıyla yapılamayacağını, bunun “tasarım yetisinin kendiliğindenliğinin bir edimi” olduğunu ve buna “sentez” adını verdiğini belirtir (Kant, 2010: 172-B 131). Deleuze'un belirttiği gibi, yani düşünüyorum'un ‘Ben’i tüm kavramların öznesidir ya da sentezin birliğidir (Deleuze, 1978). Bu tasarım iç ve dış duyuların zemini olan uzam ve zamanın salt biçimlerinde de verilmez. Tam tersine “öznenin kendiliğinden etkinliğinin bir edimi olduğu için ancak onun kendisi tarafından yerine getirilebilecek biricik bir tasarım”dır. Birleşme, çoklunun sentetik birliğinin tasarımıdır ve onu a priori önceleyen birlik kategorisi tarafından da yapılmaz. Kant bunu *Salt Aklın Eleştirisi*'nde *Tamalgının Kökensel Sentetik Birliği* başlığı altında değerlendirerek açıklar. Tamalgının ben'i, bir birlik olarak her algılamının a priori koşuludur. Bu bağıntı, her tasarıma bilinçle eşlik etmek yoluyla değil, bir tasarımı başkasına bitiştirmek ve sentezlerin bilincinde olmakla tamamlanır⁴. Böylece Ben'in birliği Kant'ın insan bilgisinin bütün alanlarındaki en yüksek ilkesi saydığı tamalgının sentetik birliğidir: “*sezgilerin çokluğunun sentetik birliği, a priori verili olarak, böylece benim tüm belirli düşüncemi a priori önceleyen tamalgının kendi özdeşliğinin zeminidir*” (Kant, 2010:175-B135). Tamalgının aşkın birliği ‘ben

⁴ Kant, sentetik birlikle ilgili şunu yazar: “Bu bağıntı her tasarıma bilinçle eşlik etmem yoluyla değil ama “bir tasarımı bir başkasına bitiştirmem ve sentezlerin bilincinde olmamla yer alır. Bu yüzden ancak verili tasarımların bir çoklusunu tek bir bilinçte birleştirebilmem yoluyla bilincin bu tasarımların kendilerindeki özdeşliğini tasarımılamam olanaklıdır; başka bir deyişle, tamalgının analitik birliği ancak sentetik birliğin varsayımı altında olanaklıdır... Ancak tasarımların çoklusunu bir bilinçte kavrayabilmem yoluyla ki onlara toplu olarak benim tasarımlarım diyebilirim”(Kant, 2010:174-175 (B 134).

düşünüyorum’ tasarımını (diğer bütün tasarımlara eşlik edebilmesi gereken ve her bilinçte bir ve aynı olan tasarım) meydana getirirken, kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği öz kavrayıştır (*self conception*)” (Kant, 2010:174 - B 132). Bu nedenle bir birlik olan ‘ben’ bütün herkes için olanaklı olan her bilginin genel ve zorunlu koşulu olacak bir ‘ben’dir. Buna göre bilince her an ben tarafından düşünülmüş olmayan hiçbir şey giremez (Heimsoeth, 2012: 88-89). Bilebilmenin en önemli işlevi birleştirmedir. Bu birleştirme yetisi, ben’i bir kavrama hapsetmeden başka kavramlarla ilişki içine sokabilmektedir. Bu sayede özne durmadan daha yukarı daha yukarı giderek tüm kavramları sonunda varlık kavramında bütünler. Bunun için “*ben biliyorum bütün tasavvurlarıma eşlik edebilmelidir*”ın anlamı, bilen bilincin, her an kendisine, ‘Ben’e dönme gücüne ve olanağına sahip olmasıdır.

Kant'a göre “ben”, “*anlamanın aşkın birliğinden*” yani insanın kendi hakkındaki öz bilinçliliğinden başka bir şey değildir. Bu öz bilinç olmadan hiçbir bilgi olamaz ama bu öz bilinç yani “ben” dediğimiz şey, doğrudan algılamanın konusu değildir: ben kendimi bilemem. Varlığımın, etkinliğim nedeniyle bilincindeyimdir ama bu neliğimin bilinci değildir. Kendimi, bilmemin nesnesi yapamam çünkü bilmek, duyumsal algılara sahip olmaktır. Kendimle ilgili duyumsal algıya sahip olmadığım için de ben kendimi algılamam. Bununla beraber kendimi yalnızca düşünebilirim. Kendi kendini algılayamayan ben, bir ide olarak, bütün dış ve iç algılamalarda, kesintisiz olarak vardır. Onun işlevi, duyumsama ve usamlama sırasında varoluşun sürekliliğini sağlamak ve ayırt edilen tüm verilerin ortak bağına kurmaktır. İnsan varlığını, birliğini ve sürekliliğini ben’ine borçludur. Taylan Altuğ’un da belirttiği gibi “bu demektir ki, birlikli bir bilinç meydana getirmek için diğer tasarımlarla bağıntıya girme yeterliği taşımayan hiçbir tasarım, ben ile

bağlantılanamaz. Buradan çıkan sonuç: “cogito, kendi birliğini ancak nesnel birliği kurmakla kavıyor; ama öte yandan öznel birlik de, nesnel birliğin koşulunu oluşturuyor” (Altuğ, 1995: 20). Böylece eleştirel felsefe, yayılımını aklın yetisi içinde kuşatarak zeminini sağlama almayı hedefler. Bu da Kant felsefesinin kurucu yönünü göstermektedir. Deleuze, Kant’a karşı ağırlıklı olarak Hume düşüncesini yani ampirizm ve duyumsama kaynaklı bir düşünceyi öne sürer. O, Hume ile birlikte “cogito”nun karşısına “oluşan Ben” düşüncesini koyar ve bunu daha da geliştirerek “olay” felsefesi içinde açıklar.

Deleuze’ün Kant eleştirisi, özkavrayış tasarımına yoğunlaşarak Descartes eleştirisine benzer bir yol izler. O bu kavramı iki açıdan kabul etmez. İlk olarak ona göre Kant, rasyonalizm ve ampirizmi tarihe mal ederek ele almıştır, ikinci olarak da Kant felsefesinde “düşünce” ortak duyu’nun (*sens commun*) ılımlaştırılmış etkisi tarafından yönlendirilmiştir (Ross, 2010: 140). Descartes eleştirisinde de değinildiği gibi Deleuze için düşünce *durumdan* bağımsız değildir. Kant, düşünce üretimini tamalgının birliğine dayandırarak sabit bir noktaya çekmiş ve yaşamın çokluk ve farkını tıkama yoluna gitmiştir. Deleuze, Kant düşüncesinde eksik olan şeyin, gerçek anlamda (*genuinly*) yeni bir şeyin meydana gelmesine olanak tanımaması olduğunu belirtir. Deleuze’e göre deneyimin çok sistemi vardır ve bu deneyimde açığa çıkar (Batra, 2010: ii).

Kant felsefesinin en önemli çabası, öznenin yetilerinin eleştirisidir. Deleuze, öznenin deneyim alanını önceden belirlenen yetilerle düzenleme düşüncesine katılmaz. Bu nedenle Deleuze Kant’ın eleştiriye koyduğu sınırları kabul etmez ve kendi “aşkın ampirizm” düşüncesi etrafında yeni düşüncesini ortaya koyar. Ross’un belirttiği gibi Deleuze, yeti dilini, öznenin doğa ile deneyim arasındaki dayanak

konumunu ortadan kaldırmak ve felsefenin işlevini akla uygun sınırları üzerine karar veren bir mahkeme olmaktan çıkarmak için kullanır (Ross, 2010: 140).

Bunun dışında Deleuze, Kant'ın yetiler düşüncesinden düalist düşüncenin temellerini de bulur, çünkü aklın yargı kavrayışı deneyim alanını düzenlemektedir. Oysa Deleuze için daha önce belirtildiği gibi düalist düşünceler çokluk düşüncesinin önünü tıkararak yaşamsal ayrımın önünü tıkarlar. Deleuze yetiler dilini bir etkilenim kaydını tanımlamak için kullanır ve böylece etkinin öncelikli oluşunu açıklar. Etkilerin gücü, kabul edilen sınırlarını aşmak için yetileri sürekli olarak dönüştürür ve değiştirir. Bu da aşkın bir düşüncedir çünkü Kant gibi Deleuze de felsefenin sadece duyuşsal deneyimin 'verilerini' kat etmeyen kavramlar yaratması gerektiğini düşünür (Ross, 2010: 141).

Alain Beulieu'nün de belirttiği gibi, eleştirel felsefe, somut deneyime asla ulaşmadan, deneyimin olanaklı ve genel koşullarında kalmaktadır (Beulieu, 2009: 268). Deleuze deneyim koşullarının ötesine gitmek istemektedir. Bu nedenle Deleuzecü aşkın alan -her zaman tekil ve beklenen yoğunlukların sonucuyla, güçlerle birlikte doldurulmuştur- bir araya gelen göçebe kendiliklerin dışında değişmez olarak kalan beklenmedik "karşılaşmalar"ı koşullandırır. Deleuze'de Anonim tekillikler, genellikler tarafından olanaklı kılınmamışlardır tam tersine tüm ilk genel belirlenimleri aşan karşılaşmaları ortaya çıkarma yoluyla elde edilen somut güçler yoluyla mümkün kılınmıştır (Beulieu, 2009: 268).

Deleuze Kant'a karşı eleştiri yönlendirirken, klasik felsefi düşüncenin yanılgısından kurtulmaya çalışır. Deleuze'e göre Kant da "aşkın ide" kavramıyla dogmatik düşünce içine düşmüştür. Deleuze bu kavramın dayandığı son noktanın

özkavrayışın birliğine dayandırılmasını eleştirir. Kant düşüncesinde, daha sonra geniş olarak açıklanacak olan içkinlik düzlemi, aklın aşkınsal kullanımıyla sınırlanmıştır. Kant, bilgiden onun koşullarına gitmektedir ve bu kavramla deneyimin Aşkınsal koşulları ve ampirik deneyim arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Bu durumda deneyim sadece *yeniden bilme* (reconnaissance) olarak meydana gelebilmektedir. Böylece Kant'ta deneyim, ideler yoluyla kapanmıştır ve bir bütünlüğü biçimlendiren öge olarak anlaşılmalıdır. Yani temelde deneyim yoktur (Batra, 2010: 7). Deleuze ise ileride detaylı olarak açıklanacağı gibi “ide”yi sorunsal bir nokta olarak belirler ve tam tersine düşünceyi açan ve teşvik eden nokta olarak düşünür. Bunun için Deleuze de “aşkın ide” kavramına yer verir. Ama bu kavramı özkavrayış ve öznenen bağımsız, bambaşka bir düzlemde düşünür. Deleuze’de tam tersine aşkın koşullar asla ampirik alana tam bir yanıt getiremez. Öznenin kendisiyle ilişkisi, meydana gelme süreci içindedir ve asla tam olamaz. Çünkü Kant, zamanı öznenin bir görüşü olarak sabitlerken Deleuze’de zaman, aşkın ve ampirik özne arasındaki ilişkinin biçimidir, o değişimin kendi biçimidir, öznenin değişim koşuludur (*Aion zaman*). Deneyim, sadece zamansal olarak farklılaşmış olduğu için mümkündür. Böylece özne her zaman yeniden dönüşür çünkü deneyim asla tam değildir. Deleuze aşkın düşünceyi içkin bir düzlemde hareketle düşünür. O, gerçekliği, temsil düşüncesine yer vermemek için, insan ilgilerine bağlı olarak düşünmez. Sonuç olarak Deleuze, ampirik nesnelerin gerçek üretim süreçleri, kendileri nesne olamazlar şeklinde özetlenebilecek aşkın ve eleştirel bir düşünce tasarlar.

Deleuze başından beri felsefenin öncelikli sorununun hakikat olmadığını, çünkü hakikatin anlama dayandığını ya da anlama bağlı olduğunu belirtir. Öyleyse

onun için anlam sorunu hakikatten daha önceliklidir. Anlam sorunu ise sadece ampirik zeminde kalarak sorunsallaştırılamaz, bunun için aşkın bir alanın varlığı da gereklidir. Kant'ın aşkın kavramını da bu açıdan önemser. Deleuze sadece hakikatin içsel olduğunu değil bunun ötesinde hakikatin doğrulandığı ilişkinin de içsel olarak ortaya çıktığını ortaya koyar (Batra, 2010: 5). Kant'ta içsel eleştiri aklın aşkın idelerine bağlı olarak yapılır ve burada temelde Tanrı, dünya ve Kendi ideleri vardır. Deleuze ise *Ayrım ve Yineleme*'de ideleri sorunsal yönleriyle anlar ve ideyi sorunla eş değer görür (Deleuze, 1972: 242). Deleuze kavram olarak “aşkın ide” kavramını kabul eder ama İdeleri dönüştürür, çünkü ona göre ideler, etkiler çerçevesinde ampirik bir temelde meydana gelirler ve sürekli dönüşürler. Böylece İde, Deleuze'de düşünceyi tıkamak yerine yeniye kapı aralar. Deleuze'ün düşünceye getirdiği yenilik, aşkın koşulları sonuçtan itibaren değil, öğrenme sürecinden hareketle düşünmesidir (Batra, 2010: 2). Bunun için Deleuze deneyimin aşkın koşulları üzerinde yeniden düşünür, ancak burada deneyim her zaman yeni yollara açılır ve buna göre “ben” de değişime uğrar.

Deleuze, özne üzerine her defa ve yeniden düşünür. Öznenin üretimi ile ilgili bir düşünce sağlar. Bu düşüncede, öncelikle, deneyimin aşkın koşulları deneyime bağlıdır, özneye değil. Bilgi öznesi ve nesnesi, deneyim sistemi açık olduğunda birlikte üretilirler. Sonuç olarak özne ve nesne zorunlu olarak ilişki içindedir ve özne de bu ilişki sürecinde dinamik bir süreçte oluşur.

Deleuze öznenin kendi kendisiyle (*soi-meme*) ilişkisini açıklamak için Kant'ın zaman kavramıyla bağlantı kursa da, o hem öznenin kendisiyle olan ilişkisini hem de zaman kavramını değiştirir. Kant'ta özne kendisini olduğu gibi bilemez sadece kendisine verilmiş olarak bilebilir. Deleuze'ün öznesi de kendisini bilemese

de bununla beraber cins olarak değişebilir ve kendinden farklı olabilir. Öznenin değişmesi, açılan yeni bir deneyim alanında meydana gelir. Yani Deleuze’e göre yeni deneyim her zaman meydana gelebilir (Batra, 2010: ii).

Deleuze son olarak Kant’ı içkinlik düşüncesini “cogito”ya hapsedmekle suçlar. Çünkü Deleuze’ün içkinlik düzlemi, özne’nin sınırlarının dışına çıkar ve oluşun ufkunu kuşatmaya çalışır, bu ufuk, özne ona yaklaştıkça uzaklaşan, her zaman genişleyen varlığın ufkudur (Deleuze, 1991: 40). Bu nedenle ufuk “cogito”nun öznesinin sınırlarını aşan bir düzlemdir ve ancak düşünce imgesinin kendi hakkı olan düzlemde (*en droit*) kuşatabileceği bir yayılımdır (Wayne, 2008: 2).

1.1.3. HUSSERL

Fenomenoloji, şeylerin bilinç deneyimimiz içinde bize nasıl görüldüğünü keşfetme girişimidir. Bu düşünce, şeylerin öznel “görünümünü” onların nesnel varlıklarının karşısına koyar. Bir şeyin bilince nasıl görüldüğünü araştırır (Wayne, 2008: 2). Küçükalp’in belirttiği gibi fenomen kavramı, Husserl’de “görünen” ile “görünen şey” arasındaki özsel bir bağlılaşım nedeniyle çift anlamlı olup, bir yandan duyularla tecrübe edildiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar (Küçükalp, 2008: 103).

Husserl’in fenomenolojik yönelimi, Descartes düşüncesinde yepyeni bir nokta bulur. Hatta o kendi aşkın fenomenolojisinin yeni bir “*yirminci yüzyıl Kartezyen düşüncesi*” olarak adlandırılabilceğini belirtir (Husserl, 2006: 149).

Descartes, Mersenne'nin *İkinci Eleştiriler*'ine verdiği cevapta, akıl düzeni (*ordo rationarum*) ve öz düzeni (*ordo essendi*) arasında yaptığı ayrımı net bir şekilde ortaya koyar. Descartes kendi pozisyonunu öncekilerden ayırmak için kendi çalışma biçimini, akıl düzeni olarak isimlendirir ve bunu doğal bilimlerin yapısı olarak düşündüğü öz düzenine karşı olarak yapar. Husserl de aynı şekilde bilgi (*Erkenntnis*) düzeni ile varlıklar düzeni arasında ayrım yapar (Gödelek, 2006: 20-21). Öyle anlaşıyor ki, Husserl'in kesin ve bilimlere temel olacak bir felsefe için biçtiği görev, bilgi düzeni ile varolanların düzeni arasındaki ilişkileri düzenlemek ve sınıflamaktır.

Husserl, kendi dönemindeki bilimsel ilerlemenin yol açtığı nesnellik düşüncesinin bir kriz dönemi oluşturduğunu düşünür ve Descartes'ın kendi dönemindeki kriz karşısında özne ile düşünmeye başlamasını önemseyerek bu açıdan onu takip eder. Bu krizden çıkma arayışı ne Tanrı, ne Varlık ne de Mantık üzerine temellendirilmelidir, tam tersine bir özne araştırmasının yapılması gerekir (Wayne, 2008: 6-7).

Bu nedenle Husserl de “kurucu bir özne” felsefesine vurguda bulunur, bir başlangıç noktasının öneminden bahseder: “böylesi mutlak anlamda rasyonel bir temellendirmenin birliği içinde, bilimlerin bütünüyle kuşatıcı birliği olarak felsefe idesini sağlayan bir radikal yeniden inşaya duyulan ihtiyaç, işte bu durumun bir sonucudur” (Husserl, 2006: 150). Descartes'la birlikte bu istek felsefenin özneye dönmesini sağlamıştır. Özneye dönmek iki anlamlı düzeyde yapılmıştır. İlk olarak eğer bir kişi gerçekten filozof olmak istiyorsa, bunu önce kendi yaşamında yapmalıdır, kendine çekilmeli ve kendinde yeni düşüncüyü inşa etmelidir: “ilk olarak filozof olmaya ciddi bir şekilde niyetlenen bir kimse, ‘hayatında bir kez’ kendine

doğru geri çekilmeli ve kendi içinde, o zamana kadar kabul ediyor olageldiği bütün bilimleri yıkmaya ve yeniden inşa etmeye teşebbüs etmelidir. Felsefe –bilgelik- felsefe yapanın oldukça kişisel bir işidir” (Husserl, 2006: 150). İkinci olarak da her şeyden kesinlik noktasına varıncaya kadar kuşku duymak gerekir. Kesin olmayan her şeyden şüphe edilmesi de kriz anlarındaki önemli bir yöntemdir Husserl için. Bu nedenle Husserl kendi dönemini de Descartes’ın yapmış olduğu gibi Kartezyen bir yıkıma tabi tutmayı istemiştir (Husserl, 2006: 154).

Bu güvenli başlangıç noktasına nasıl ulaşılır? Descartes’ın *Meditasyonlar*’ının merkez düşüncesi Husserl’in fenomenolojik metoduna nasıl katkıda bulunuyor? Husserl bunu şu şekilde belirtir: “*Kartezyen düzlemde evrensel şüphe girişimine adım atıldığı gibi, biz de evrensel epokeye, kesin bir şekilde tanımlanmış olarak ve yeni anlamda izin veriyoruz*” (Husserl, 1931: 32). Descartes için *Meditasyonlar*’da yeni radikal başlangıç şüphe yöntemine bağlıydı. Descartes, duyular, dış dünya ve matematik hakikatlerden şüphe etmiş ve bunun sonucunda yeni çıkış yolunu “cogito”da bulmuştu. Husserl, özneliğin keşfini yaptığı yönteminde bundan dolayı Descartes’a önem verir ve bundan sonra da “fenomenolojik indirgeme” ya da “epoke”yi geliştirir. Fenomenolog olarak ilgilerimiz, dünyanın mevcudiyetini bilinç deneyimimize bağlar. Düşüncemizin doğru olup olmadığı sorusu, deneyimimizin değerlendirilebilir hakikat içeriği taşıyıp taşımadığı sorundur. Eğer bilinç deneyiminin bize dünyayı nasıl sunduğunu soruyorsak, dikkatimizi deneyime yöneltmeliyiz. Böylece doğal durumun nasıl yapılandığını görebiliriz (Wayne, 2008: 9). Doğal gidişatın Epoke ya da parantez içine alınması, açıklığın dış dünyaya değil de bilinç içeriğine işaret ettiği düşüncesi, Kartezyen cogito’dan ayrı olarak, saf bir bilinci ortaya çıkarır (Beulieu, 2009: 265).

Nasıl ki Descartes kesin bir bilgi noktasını buluncaya kadar o ana kadar bildiği her şeyi bir kenara bıraktıysa, Husserl de fenomenolojik araştırmasında herhangi bir inançtan uzak kalarak “inançlarını parantez içine alma”, “kendini tutma”; dünya ile ilgili kuram ve inançları “oyun dışı” tutma yöntemini uygular (Husserl, 1931: 31). Ancak Descartes’ta amaç artık kuşkulamayacak noktaya ulaşmak iken, Husserl *epoke*’yi, bilinç içeriklerini ve edimlerini, onların ayırıcı özelliklerini kuşatmak ve kapsamak için göz önünde bulundurmaktadır. Husserl, bireysel bilincin nesnel içeriği kendinde barındırdığını ve bunun tabiat bilimlerinin de koşulu olan özneler arasılığın temel işlevini gördüğünü düşünür (Küçükalp, 2008: 124). Söz konusu nesnel içeriğe ise, redüksiyon yoluyla, yani harici olan her şeyi, dünyanın gerçekliğiyle ilişkili kıldığımız önyargılarımızı dışarıda bırakmak, yalnızca bilinç edimlerinin dâhili içeriğini elde etmek suretiyle ulaşılabilir.

Husserl, Descartes’ın Ego’yu töz (*substantiacogitans*) ve beden (*mens sive animus*) olarak ikiye ayırmasını doğru bulmaz. Husserl dünyayı bir bilgi nesnesi değil, yaşıyor olduğumuz bir deneyim haline getirmeyi amaçlar. İnsan ve dünya ayrı değil, ilişki içindedir (Küçükalp, 2008: 104). Böylece Kartezyen gelenekten, dünyayı zihinle algılamak düşüncesinden kopuş vardır. Descartes, düşünce ve varlığı birbirinde ayırdığından dolayı onun için zihin, dünyadaki diğer nesneler gibi bir “nesne”dir, ama özel ve kendine özgü bir nesnedir, Husserl için ise zihin hiçbir zaman bu dünya içinde elde edilebilecek bir nesne değildir. Descartes için bilimsel bilginin önceden verili yapılarının radikal bir şekilde yeniden yapılandırılması yalnızca metodik şüphenin tamamlanmasından sonra erişilebilecek tamamen yeni bir dünya görüşüne yol açarken, Husserl için bu yenedünya anlayışına ancak

fenomenolojik indirgemenin tamamlanmasından sonra erişilebilir (Gödelek, 2006: 19)

Descartes'ta zihin apaçık olarak ortaya çıkıyordu. Oysa Husserl bilincin kesinlik noktasına ulaşmasının bir nesne ile karşılaşmasına bağlı olduğunu belirtir: “objektif dünyanın bu fenomenolojik epokesi ve parantez içine alınması, bizim bir şeyle karşılaşmamamız anlamına gelmiyor. Tam tersine bir şeye onun yoluyla sahip oluyoruz ve onun yoluyla elde ettiğimiz şey, kendi saf yaşamımdır. Epoke'nin benim kendimi saf olarak bildiğim radikal ve evrensel bir yöntem olduğu söylenebilir: Ego olarak ve benim kendi saf bilinçli yaşamım olarak...” (Husserl, 1950: 20-21).

Bu, saf kendinin keşfidir. Bu benim bedenimde insan olarak varoluşum değil bu keşfettiğim benim kesinliğimdir (Wayne, 2008: 12). Böylece Husserl için fenomenolojik epoke, fenomeni, fenomenolojideki soruşturma nesnelerini görünüşe getirmektir. Fenomenoloji açısından bir yargıda bulunmak, bir kavram veya idealin zihinde düzenlenmesine değil, dünyanın bir parçasının huzura çıkışını ifade eder (Küçükalp, 2008: 104). Burada keşfedilen, “ben”in kendi kesinliğidir; “ben” kendini kendi deneyiminin öznesi ve aracı olarak keşfeder. Descartes okumalarından sonra Husserl, fenomenolojik projesini “egoloji” olarak belirler.

Ancak Husserl'in keşfettiği ego, *ampirik ego* değildir ya da özel bir bireyin egosu değildir. Bu, Husserl'in Kant'ı takiben “*aşkın ego*” dediği egodur. Deneyimde sağlam nesnel dünyaya sunulan psikolojik özneye ortaya çıkan özel bir deneyim üretmek için fenomenayı sentezleyen biçimsel bir aracı iş başındadır. Bu “düşünen şey” değil “düşünme”dir. Ampirik ilginin ötesinde, dilde karşılığı olmadığından dolayı ancak “ben kendim” ifadesiyle anlaşılabilen daha derinlerdeki aşkın öznellik

anlamındaki aşkın ben'dir bu. Husserl de Kant gibi Descartes'ın "düşünüyorum"dan "ben düşünen bir şeyim"e geçmesini doğru bulmaz. Ona göre "ben kendi kendini düşünen bir şeyim" ifadesi ayrıca alınmalıdır. Nesnelerin bilincinde olan "ben" ne düşünen bir şey, ne cisimleşmiş bir kişi, ne de tecrübenin akışıdır, çünkü "ben" tecrübelerin bilincindedir ve onlardan ayrıdır. Böylece Husserl'in aşkın ben'i, Kant'ın bütün temsillere eşlik etmeye muktedir olması gereken saf ve aşkın "ben"idir. Aşkın ben, ayrıca alınamayandır, tam aksine gerçek dünyanın düşünülme koşuludur (Küçükalp, 2008: 127-28).

Bu nedenle Husserl Kartezyen sistemin eksikliğini ortaya koyarak⁵ fenomenolojinin getirdiği yeniliği ifade eder. Fenomenoloji, kendilerini sezgide dolaysız bir şekilde bilinir kılan özleri ve kaynaklarına bu özler içerisine saf bir biçimde sahip olan bağlantıları araştırır (Küçükalp, 2008: 114). Burada Husserl'in bilinç, düşünce ve deneyimin yönelimsel özelliğinin ayırıcı özelliği ile karşılaşmaktadır. Bilincin yönelimsel olan bazı durumlarından bahsetmek onun özdeşliğinin kısmi olarak nesnesi yoluyla belirlenmesi demektir- *o bir şeyin bilincidir*. Bir inanç, her zaman bir şey hakkındaki inançtır (arzu, ümit, korku vs için de durum aynıdır) (Gödelek, 2006: 18).

Descartes'da kurucu bir özne eylemiyle belirlenen "cogito", Husserl'in aşkın fenomenolojisinde, fenomenolojik indirgeme adı verilen bir tutumla varlığın ve genellikle nesnelerin, yönelimsel (intentional) bilinç edimlerinin gerçekleşme alanı

⁵ Husserl cogito'da eksik bulunduğu noktaları şu şekilde açıklar: "*Descartes egoyu kendi aşkın varlığında ve yaşamında tam somutluk içinde tasvir etmeyi ihmal etmiştir, ona sistematik olarak takip edilecek sınırsız bir çalışma-projesi olarak da bakmamıştır. Ego cogito ifadesi bir terimle genişletilmelidir. Her cogito bir anlam içerir, kendi cogitatum'unu içerir...Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir...Betimlememiz ve açıklamamız için rehber şema yan yana-üç-kavramdır: ego cogito cogitatum* Husserl, Edmund, The Paris lectures (1929), Trans by, P. Koestenbaum, The Hague:Martinus Nijhoff, 1964, s. 12-14.

olan bir aşkın bilince dönüşmüştür. Böylece Husserl'e göre Descartes, *Ego cogito*'nun anlamına ve önemine işaret etmekle birlikte *egocogito*'nun asıl anlamını, yani kendi felsefesinde kazandığı özellikleri görmekten uzak kalmıştır. Aşkın öznellik yönelimsel deneyimlerin bir kaosu değildir, tam tersine sentezler yoluyla oluşan bir birliktir. Her defa yeni sınıf ve bireylerin oluşturduğu çok-seviyeli sentezlerdir. Bununla beraber her nesne aşkın öznellikte yapılanmış bir kural ifade eder (Husserl, 1964: 21).

Husserl'de *Cogito*, Descartes'da olduğu gibi *ego*'nun tözsel apaçıklığının bir göstergesi değildir; aksine *ego*'su olmakla bilinçli olmanın aynı şey olduğunun göstergesidir, yani Husserl'e göre *ego*'su olmak, özne olmaktır. *Egocogito* tek başına ele alındığında boştur, ancak *ego cogito cogitatum* olarak ifade edildiğinde bir anlam kazanır. Bu aslında Descartes'ın özne ve nesneyi hiç birleşemez bir şekilde ayırmasına karşın, Husserl'in bu ikisini birbirleriyle karşılıklı bağlantısı içinde yeniden tanımlama çabasıdır. Husserl, özne ve nesneyi tekrar birleştirme amacıyla değildir; o, bir nesnenin nesne olma özelliğini yalnızca bir özne aracılığıyla kazandığını ve aynı şekilde bir öznenin de özne olduğunu ancak bir nesne aracılığıyla bildiğini, dolayısıyla da özne ve nesnenin birbirinden asla ayrılamayacağını, çünkü ancak birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içinde anlam kazanacaklarını iddia etmektedir (Gödelek, 2006: 24). "Düşünüyorum" mutlaka "bir şeyi düşünüyorum" anlamına gelir, yani *ego cogito cogitatum*. Düşünülen şeyde aslında düşüncenin kendisinden başka bir şey olamaz. İndirgemeye elde edilen şey "fenomenoloji özel ve geniş bir anlamında fenomenler evreni"dir vargısıdır.

Husserl, Bilincin bütün özelliklerinin hepsini birden *noema* diye tanımlayarak, bilinci belli bir zamanda görünüşte bir nesneye yönelmiş olarak

kendisini gösteren edim ile birleştigi saptamasında bulunur. Bu anlamda *noema*, bilinç ediminin yöneldiği nesne olmaktan çok, bilincimizin nesneyle ilişkiye geçmesini olanaklı kılan yapıdır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bir kişiyi algıladığımızda sanıldığının tersine fiziksel bir nesne ya da cisim olarak algılamamıza bağlı olarak orada bir kişi olduğu çıkarımını yapmadığımızdır; çünkü burada algıladığımız kişi kendi bakış açısından dünyayı yapılandıran ve deneyimleyen bir kişidir. Bu anlamda "noema" her zaman için bir kişinin "noemâ"sıdır.

Husserl'e göre, bilincin aşkın tecrübesine yönelik yöntem, birlikli bir sezginin yakalanması halinde, imgelemin özgür değişiminden zuhur eden özler anlamında, yönelinen şey (*noema*) ve yönelen bilincin (*noesis*) özsel yapılarının bir tasviriyle tamamlanır. Bununla birlikte zamanın gerek yönelinen şeyle (*noematik*) gerekse yönelen bilinçle ya da bilişsel olanla (*noetik*) alakalı her şeyi kuşatması, zamanın fenomenolojik ilkselliğinin tasvirini, felsefi bir merkez haline getirmektedir (Küçükalp, 2008: 131).

Deleuze, Husserl'in ortaya koyduğu düşüncenin felsefi düşüncenin gelişimi açısından önemini elbette yadsımaz. Ancak onu kendi düşüncesi açısından eleştirir. Deleuze, Husserl'i de Descartes ve Kant'a yönelttiği eleştiri noktaları üzerinden değerlendirir. Öncelikle Deleuze Husserl'in de aşkın felsefe yaparken Kant gibi aşkınsal bir düşüncenin içine düştüğünü, bu nedenle öznenin yargı sınırları içinde kalarak "içkinlik düzlemi"ni göz ardı ettiğini düşünür.

Husserl de Deleuze de "bağımsız hakikat" düşüncesini olumlamazlar. Ancak Husserl için yönelimsel olmayan, Deleuze için ise "aşkın" olan bir hakikat yoktur.

Hakikat, deneyimin rastlantısallığına göre rölatif kalmaktadır. Husserl için dünya yaşamına batmış aşkın “Ben”in deneyimi, kendi deneyimidir. Oysa Deleuze için deneyimin nesnesi ya da koşulları, kişisiz güçlerden oluşur (Beulieu, 2008: 268).

Husserlci fenomenoloji, Kantçı eleştiri felsefesinin önermelerini sarsmaya çalışmıştır, böylece yeni bir tarihselliğin konusu olan yeni bir deneyim alanını ortaya çıkarmak için, tarihdışı bir *a priori* alana referansta bulunmayı devirmeye çalışır (Beaulieu, s. 269). Ama o da bilginin evrensel koşullarını belirlemeyi araştırarak, genellikler için yapılan bir araştırmayı yeniden aktifleştirir. Böylece Husserl’in “aşkın ego”su, olanaklı deneyimin koşullarının temelinde olan ilksel bireyselleşmenin merkezine dönüşür. Fenomenolojik şemada aşkın alan beklenen bir deneyimi olanaklı kılar (*bir nesnenin kuruluşu, bedensel algı vs*).

Deleuze *Anlamın Mantiği*’nda Husserl’in “Ego”su ile Leibniz’in “monad”ını kendi düşüncesi açısından karşılaştırır. Husserl’in Ego yoluyla, monadı, onun görüntü ve yüklemelerini aşma noktaları arayışını doğru bulmaz. Deleuze’e göre Husserl, dünyaya “*aşkın nesnel bir anlamı, kuruluş düzeninde ikinci sırada olan bir anlamı*” kimin verdiğini araştırır. Oysa böyle bir sorunsal çerçevede bulunan çözüm sadece “fenomenolojik” bir çözüm olabilir. Çünkü burada Ego bireysel monad gibi kurulmuştur. Monad ya da birey, dünyada *continuum* olarak ya da aynı yöndeki bir daire olarak tanımlanmışken, bilen özne olarak Ego, birlikte imkânsız dünyalarda bir şeyler özdeş olduğunda ortaya çıkıyor (Deleuze, 1969: 137). Yani Leibniz bireyleri birlikte mümkün dünya içinde düşünerek dünyanın kuruluşunu, oluşunu ön plana alıyor ve birey de burada anlam kazanıyordu (*Umwelt*) ama Husserl Ego’da özdeşlik noktaları arayarak onu dünyanın kuruluşunda ya da oluşunda öncelikli olarak konumlandırıyor ve özneyi dünyanın karşısına getiriyor (*Welt*). Böylece Deleuze

Husserl'i en yüksek özdeşlik sentezini, tüm çizgileri birlikte ilerleyen ya da birbirine bağlı olan *continuum*'un ögesine dâhil ettiği için eleştirir. Bunun için de Husserl, içkinlik düzleminin içinde aşkın bir noktayı öne alarak olay düşüncesini gerektiği kadar ilerletememiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi Deleuze'e göre felsefî düşünce ancak bir sorun ortada varsa gelişebilir ve ilerletilebilir. Husserl Kant düşüncesinin geldiği noktada ortaya çıkan yeni sorunlar etrafında fenomenolojik düşünceyi ve yönelimsel yöntemi geliştirmişti ve onun için artık sorun kalmadığında kendi düşüncesi de bir sınır noktasına gelmişti. Bu nedenle Husserl'den sonra Deleuze için eğer sorunsal bir nokta olmasaydı o bir düşünce üretemeyecek ve kavram yaratamayacaktı. Bu nedenle Deleuze'ün Husserl'i eleştirmesinin nedeni kendisinin sorun olarak gördüğü noktaların hala devam etmesiydi. Deleuze içkinlik düşüncesinin Husserl tarafından tam olarak gerçekleştirilmediğini öne sürer ve bu nokta üzerine düşünür. Husserl'de de öznenin yargı alanıyla sınırlanan aşkınsal zeminini sorunsallaştırarak Deleuze, içkinlik düzlemini yeniden genişletmeyi çalışır. Bunun için de kendi “olay” felsefesini geliştirerek bu düzlemi gidebileceği en ileri noktaya doğru taşımayı dener. Deleuze'ün açıklamasında, somut ve maddi olmayan güçler, açıklamalı nedenler ve deneyimlenmiş sonuçların çifte rolünü oynayarak ortaya çıkmaktadır.

Deleuze, sorun, olay ve tekil noktalar ekseninde bir “oluş” düşüncesi ortaya koyuyor. Ancak onun düşüncesinin her zaman ampirizmden hareket ettiğini unutmamak gerekir. Buna göre, bir tekillik tamamen nesnel olan bir “belirsizlik” bölgesinden ayrılamaz. Deleuze bu belirsizlikten kurtaracak aşkın bir nokta tespit etme yerine “*bu üst ve pozitif belirsizliği kuran koşullara taşıyan*” şeyi düşünür. İşte bunu yapan “*sorun*”dur. Sorun bizi daima belirsizlik noktalarına taşır. Böylece

ampirik düzlemde gidilecek son nokta sorunsal noktadır, gerçek olan da somut olan da aşkın olan da bu sorunsal noktadır. Tekillikler bir ve aynı Olayda birleşir ama durmadan bölünmek de olaya aittir; tüm fırlatışları tek ve aynı atışta yapan birbiriyle ilişki içindeki hareketli şekillere göre dağılmak da tekil noktalara aittir (Deleuze, 1969: 138). Böylece Deleuze “cogito” düşüncesinin temelinde bulunan “ben”in paradoksal durumunu göstererek, onun ampirik ve aşkın koşullarının sorunsal zeminini açıklama yoluna gider

Deleuze Husserl’den gelen aşkın felsefe kavramını ampirizme karşıt olmayan bir düşünceyle birlikte kuşatır. Fenomenolojik deneyim içsel ve yüklemisel-olmayan bir şekilde kalarak, ‘doğruluk’ ve ‘yanlışlık’ derecelerinden bağımsız bir akış içinde tamamlanmıştır. Deleuze’ün ampirizmi yüklemisel-olmayan olarak da algılanabilir. Çeşitliliği deneyimleyen asla hâkim bilinç değildir tam tersine kişisiz güçlerle deneyimleyen ‘parçalanmış ben’, ‘dağılmış kendi’ ya da ‘larval özne’dir. Deleuze ‘aşkın alan’a gerçek anlamını verir, ‘öznel-olmayan’, ‘düşünce-öncesi’ ve ‘kışisiz’ olan bilinç akımları vardır ve burada deneyimler özne ile nesne arasındaki klasik ilişkiden bağımsız hale gelir (Beulieu, 2008: 269). Deleuze birey ve kişinin, ortak duyu ve sağduyunun pasif oluşumu (*genèse*) yoluyla ama onlara benzemeyen *anlam* ve *anlam-sız*’dan hareketle aşkın birey-öncesi ve kişisiz oyun sonucunda ortaya çıktığını belirtir (Deleuze, 1969: 142).

Husserl maksimal bir bilinç anlayışıyla insanı merkeze alan bir aşkın ampirizm öne sürerken, Deleuze, “bilinci” sadece insana has bir şey olarak görmez ve minimal bir bilinç düzeyinden bakarak anti-hümanist bir aşkın ampirizm ortaya koymaktadır. Bu nedenle Deleuze, Husserl’in veriyi kuran özneye geri döndüğünü belirterek, öznenin kurucu rol aynadığı bir felsefe oluşturduğunu belirtir. Anlamın

öznenen üretildiği kurucu felsefe karşısına Deleuze “anlam”ın özneyi öncelediği bir düşünceyi koyar. Bu düşünce, öznenin değil olayın önceliğini gerektirir. Küçükalp’in de belirttiği gibi yönelimsellik bilgi teorisine aittir. Husserl yönelimselliğin algı (*perception*), imgeleme (*imagination*) ve anlamlama (*signification*) olmak üzere birbiriyle ilişkili üç ana kipinin olduğunu kabul eder (Küçükalp, 2008: 122). İşte Deleuze, mantığın anlam üretmesinin karşısına anlamın mantık üretimini ya da genel olarak yaşamı üretimi üzerinde düşünür. Deleuze “anlam” hakkında Husserl’e yönelik eleştirilerini özellikle *Anlamın Mantığı* adlı eserinde geliştirir. Bu eserde Deleuze, düşüncesini bir “olay” felsefesi olarak kurgular. *Ayrım ve Yineleme*’de İde’nin sorunsal yapısı üzerinde durarak İde’yi sorunla özdeş görürken, burada artık derinlerdeki ayrım ve yinelemenin ötesinde yüzeyde ortaya çıkan “olay”ın paradoksal yönünü ortaya koymayı dener (Deleuze, 1972: 242).

Olayın hem ideal hem de virtüel yanlarını, hem Kronos zamanı hem de Aion zamanı içermesi durumlarını hesaba katarak, onun aynı anda hem aşkın hem de ampirist tarafı birlikte düşünülmelidir: “olay, bedenim edim ve tutkularından başka bir doğadadır” (Deleuze, 1969: 115). Bu da öznenin hâkimiyetine yer bırakmayan paradoksal bir birbirine girme ve bağlantılanma durumu ortaya koyar (*rizom*). Bu durum da ancak felsefi düşüncenin içkinlik düzlemi içinde kuşatılabilir, yani felsefenin kendi hakkı olan (*en droit*) alanı elde etmesi, sonsuzu elde etmesi halinde mümkündür. Böylece temelde öznenin yargısı değil, olayların aşkın ve ideal gelişimi vardır. Bu paradoksal bir durumdur ve ifade sorunu için de geçerlidir. Deleuze böylece yönelimselliğe karşı ifadeyi ortaya koyar: “*ifade edilenin*” *ifadenin dışında var olmaması ve bununla beraber ona benzememesi, ama özünde, ifadeden ayrı olarak kendini ifade edenle ilişkili olması paradokstur*” (Deleuze, 1968: 310). İfade

içkinlik düzlemidir ve ifade edilenin onun dışında olmadığı bir düzlemdir bu. İfade edilen ifadeyle benzerliğe sahip olmayarak, kendi kendini ifade edenin özü olarak, ifadenin kendisinden ayrıdır. Deleuze'e göre ifade edilen, anlamdır (*sens*) (Deleuze, 1968: 311). Böylece Deleuze, anlamı içkin felsefe içinde değerlendirir ve aşkın felsefenin kullandığı anlam düşüncesinin karşısına koyar. Husserl de ona göre anlamı aşkın felsefe içinde konumlandırmış ve öznenin yargısına maruz bırakmıştır, çünkü: "Anlam aşkınsal felsefenin en belirgin keşfidir... O eski metafizik felsefenin özünün yerini almıştır" (Deleuze, 1969: 128). *Anlamın Mantığı*'nda Deleuze anlam belirlenimi (*Husserl'in Sinngebung ya da sense-bestowal kavramı*) üzerinde durur. Ama içkinlik düzlemini, farklı inanç çeşitlerini genelleştiren *Urdoxa* ya da genelleştirmeleri içeren bilince içkin bir içkinlik düzlemine yönelten fenomenolojinin tersine Deleuze'ün anlamın mantığı tamamen ampirizmden esinlenmiştir (Deleuze, 1969: 32).

Deleuze *Felsefe Nedir?*'de şöyle söylüyor: "*Descartes'tan itibaren Kant ve Husserl ile birlikte cogito, içkinlik düzlemini bir bilinç alanı olarak ele almayı mümkün kılmıştır*" (Deleuze, 1991: 47-48). Buna göre içkinliğin saf bir bilince, düşünen bir özneye içkin olduğu sanılmıştır. Bu konuyu Kant *aşkın* olarak değil aşkınsal olarak adlandırır, çünkü o hiçbir şeyin kendisinden kaçmadığı tüm olanaklı deneyim alanına ait içkinlik alanıydı. Deleuze Husserl'in de aşkınsallığa düşerek içkinlik düzleminden koptuğunu ifade eder. İçkinlik düzlemi aşkınsal bir özneliliğin içinde hapsedildiği zaman "şimdi" aşkınlığın işareti olur⁶. Bu şekilde Deleuze

⁶ Deleuze Husserl'in aşkınsal düşünceye sahip olduğunu şu şekilde belirtir: "içkinlik aşkınsal bir 'özneliliğe içkin hale geldiğinde, şimdi bir başka ben'e, bir başka bilince göndermede bulunan eylem olarak bir aşkınlığın işareti ya da şifresi, kendi öz alanının bağrında ortaya çıkmak zorundadır (iletişim). Başkası'nda ya da Et'de, aşkınlığın bizatihi içkinlik içindeki köstebek çabasını keşfeden Husserl ve ardıllarından birçoğunda görülen budur. Husserl içkinliği, özneliliğe yansıyan bir yaşanmış

içkinlik düzleminin, ben'den hareket eden aşkınlık düşüncesiyle gölgelenmesine karşı çıkar.

Deleuze bu nedenle Sartre'ın "*kimliksiz bir aşkınsal alan*" varsayımıyla, içkinlik düşüncesi açısından önemli bir ilerleme kaydettiğini belirtir. Deleuze'e göre içkinlik kendinden başkaca bir şeye içkin olmadığı zaman bir içkinlik düzleminden söz edilebilir: "*böylesi bir düzlemi belki de köktenci bir ampirizmdir: bir özneye içkin ve bir ben'e ait olan şeyde bireyselleşcek bir yaşanmışın akımını göstermeyecektir*" (Deleuze, 1991: 49). *Ampirizm ve Öznellik*'te de aşkınsal olanla ampirik olanı birbirinden ayırır (Deleuze, 2008: 88). Öyleyse içkinliğin başkaldırısı ampirizmin başkaldırısıdır. Deleuze bu düzlemin sadece olayları, yani kavramlar olarak olabilir dünyaları ve olabilir dünyaların ifadesi ve kavramsal kişilikler olarak başkalarını gösterdiğini belirtir.

Kısacası Deleuze gelinen son noktada fenomenolojinin de Descartes ve Kant düşünceleri gibi "cogito" merkezli bir düşünce üretmesi dolayısıyla fazla bir ilerleme kaydetmemiş olduğunu savunur. Bu düşünceler varlığın ya da oluşun tek-anlamlı akışı yerine öznenin bu akışı görmezden gelen ya da durduran aşkınsal düşünce yapısından kurtulamamışlardır. Deleuze buna karşı, oluşun temelinde bulunan ayrımın ve içkinlik düzleminin ortaya koyduğu *birey-öncesi tekillikler* ve *kişisiz bireysellikler* yoluyla olayın ani gelişi içinde yer alan bireyin durumunu ortaya koyar. Böylece "özne-oluş"a bireyleşme süreci içinde yer vererek, öznenin gerçek dinamik ilişkiler ağı içindeki oluşumuna imkân tanır.

akımının içkinliği olarak kavrar, ama bütün bu saf ve hatta yaşanmış, onu kendinde temsil eden ben'e bütünüyke ait olmadığından, aşkın bir şey, ufukta, aidiyet dışı bölgelerde yerleşir: bir defa amaçlı nesnelerle dolu bir dünyanın "içkin ya da birincil aşkınlığı" biçiminde, başka bir defa, başka ben'lerle dolu öznellerarası bir dünyanın ayrıcalıklı aşkınlığı olarak, bir üçüncü defa kültürel oluşumlar ve insan cemaatleriyle dolu idece (ideel) bir dünyanın nesnel aşkınlığı olarak ..." (Deleuze, 1991: 48-49).

Deleuze’de neden “olay” önceliklidir? Çünkü olay, yaşanmış aşkınsal bir özne=Ben’e yüklemez, tam tersine öznesiz bir alanın içkin yukardan seyrine yükler. Başkası bir başka ben’e yeniden aşkınlık vermez ama her türlü başka ben’i yukardan-seyredilen alanın içkinliğine iade eder. Deleuze ampirizmin gücünün özneyi tanımadığı andan itibaren başladığını belirtir, o bir kavram yaratıcısıdır. Özneye ilgili de “*ben öznesini telaffuz etme alışkanlığı*” ifadesini ortaya koyar (Deleuze, 1991: 49). “Ben”den hareket eden özne düşünceleri, yaşamsal akışı tıkayarak statik yapıların dayatıldığı ve benlerin Aynılaştığı, Başkası’nın yadsındığı bir dünya düzeni ile sonuçlanır. Aslında Deleuze’ün *olay felsefesi* bu yapıların ötesinde yaşamsal dinamizmin başka olanaklarına kapı aralamak için bir çağrı niteliği taşır. Daha dinamik ve olanakların özgür bırakıldığı bir dünyaya, sorunları çözerek değil, tam tersine onları sorunsallaştırarak kavuşulabilir. Bu nedenle Deleuze, Aynı ile yaşamının verdiği rehavet ve tembellik halinden kurtulmak için, Ayrım düşüncesini ortaya koyar ve geliştirir. Sonuçta “Cogito” düşüncesi, geldiği son nokta itibariyle de bireylerin “özneleştirilmesi”, “özdeşleştirilmesi” ve “aynılaştırılması” yanlısını sürdürmeye devam etmiştir.

Deleuze’ün cogito düşüncesine yönelttiği bu eleştirel okumasının ardından, ikinci bölümde, Deleuze’ün kendi düşüncesinin temellerini kurarken felsefe tarihinde onu etkileyen düşünürlerden olan Hume ve Bergson hakkında yaptığı çalışmalardan hareketle onun “özne-oluş” ile ilgili düşüncesinin gelişim seyri incelenecektir.

II. BÖLÜM

Deleuze'ün özne düşüncesini anlamak için onun düşünce temellerinin *duyumsamaya* dayalı bir düşünce olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Her türlü edimin ve düşüncenin temelinde bir deneyim ve duyumsama vardır. Bu anlamda onun düşüncesi, tamamen dışsallığa ve karşılaşmaya dayalı ampirik bir zeminden hareket eder. Bu nedenle hem Hume hem de Bergson onun ilk çalışmalarından itibaren birçok defa yeniden ele aldığı filozoflar arasındadırlar. Bu iki filozofta da, zihnin ve bilincin oluşumunu, duyumsama temeline dayalı olarak, duyum, algı, bellek, anı gibi kavramlarla birlikte inceleme olanağı bulmuştur. Deleuze her iki filozofu da kendi düşüncesi açısından okur. Hume hakkında yazdığı *Ampirizm ve Öznellik* onun ilk çalışmasıdır. Ama buna rağmen Deleuze'ün düşünce yönünün o zamandan itibaren oluşmaya başladığı bu kitapta çok iyi görülebilir. Bu çalışmada Hume'a yönelik salt ampirik bir okumanın ötesinde, ona aşkın ampirizm açısından yaklaşır. Bergson ise, “sezgi yöntemi” ve “süre” kavramıyla birlikte aşkın ampirizm düşüncesine “virtüel” alanı da ekleyerek, gerçeliğin çifte oluş halini daha ileri bir düzeyde ortaya koyma noktasında son derece büyük bir açılım sağlamıştır. Belki de bu sayede Deleuze, daha sonra içkinlik düzleminden hareketle düşünce imgesi içinde çerçevelemeye çalıştığı “olay” ve “oluş” düşüncesini ortaya koyabilmiştir. Böylelikle, sağduyu ve ortak duyunun “düşünüyorum” üzerinden temellendirerek ortaya koyduğu sabit bir “Ben” ve “Kendi” düşüncelerine karşı, duyumsamaya dayalı, oluşun ve olayın dinamizmi içinde ortaya çıkan “özne-oluş” düşüncesine doğru bir kavrayış ortaya çıkacaktır.

2.1. DELEUZE'ÜN HUME'U VE ÖZNE DÜŞÜNCESİ

Çağında yankı uyandıran ve hatta Kant'ın “beni dogmatik uyumdan uyandırdı” diyerek kendisinden etkilendiğini belirttiği David Hume'un anti-temelci düşüncesi, postmodern dönemde eleştirilen, açıklık, birlik, logos, akıl, ilerleme, hiyerarşi, değişmezlik, merkezilik ve gayecilik düşüncelerine karşı tam bir başkaldırı niteliğindedir (Paruniscova, 1993: 1). Bu nedenle Hume'un, modern düşüncelerden ziyade post-modern düşüncelere öncülük ettiği söylenebilir. Bu özelliklerinden dolayı Hume, birçok çağdaş filozof tarafından yeniden ele alınarak incelenmiştir. Gilles Deleuze de bu düşünürlerden biridir. İlk kitabı olan *Ampirizm ve Öznellik*'ten sonra diğer önemli çalışmalarında da Hume'un felsefesini çeşitli şekillerde ele almış ve kendi açısından yeniden yorumlamıştır⁷. Çünkü Deleuze, Hume gibi ampirik bir düzlemde ve duyumsamadan hareketle düşüncesini kurgular: “anlamın mantığı tamamen ampirizmden etkilenmiştir” (Deleuze 1969: 32).

Deleuze'e göre Hume'un natüralizmi, ilkelerin çalışması için deneyimin *a priori* yapıları ve kategorilerinin herhangi bir türü olmaksızın temel sağlamıştır. İnsan imgelemesi, dışsal ilişkiler ve inançla birlikte yeni bir birlik yaratabilir, başka idelerle birlikte de kullanılabilir. Zihin bu anlamda bir eğilimler sistemidir. Deleuze Hume'un “kendilik paketi teorisi”ni, bir filmin gerçeğinin bir sinema projektöründeki işleyişi gibi, algıların çalışma mekanizmasına işaret etmek için değil tam tersine son derece karmaşık bir zihinsel hazine gibi düşünür. Bu nedenle Hume'un anti-temelci öznellik düşüncesi, post-yapısalcı merkezden çıkmış “kendi”nin mükemmel bir örneğini belirtir. Zihin, sadece duyum izlenimlerinden

⁷Hume: sa vie, son oeuvre (Andre Cresson ile birlikte); François Chatelet'nin “Felsefe Tarihi” çalışmasının “Hume” bölümünü yazmıştır; Diyaloglar”da da geçmektedir; “Fark ve Tekrar” ve “Felsefe Nedir?”de Hume'dan esinlendiğini belirtmiştir.

kurulduğu için, onun ilk ve tek kaynağı duyumdur, bununla beraber düşünüm izlenimleri ise zihnin nitelenmesi, ilkelerin zihindeki etkisidir: “düşünüm izlenimleri zihni özne olarak niteler” (Deleuze, 2008: 19, 101). Bu açıdan Deleuze’un Hume’dan hareketle özneliliğin paradoksal kuruluşu üzerine düşündüğü söylenebilir. Daha sonra da bu düşünceyi rizom kavramıyla geliştirecektir. Örneğin gerçek hayatta internet ağıyla üretilen şeyler, çok karmaşık ve farklı yollardan bağlantı kurmaktadır.

Hume için felsefe, derinlerde ve gizlenmiş bulunan bir hakikati açığa çıkarmaz. Bu nedenle felsefenin epistemolojik açıdan dünyayı kolaylıkla düzenleme ve resmetme özelliğini reddetmiştir. Felsefe, dünyanın devasa ayrımsallığının ötesinde, onun özsel birliğine doğru (*metafizik*) insana rehberlik eden yegâne kavrayışı (*aperception*) sağlamaz. Bu nedenle Hume’un düşüncesi, öznenin kendi perspektifinden hareketle ortaya çıkardığı bir sistem düşüncesi değildir. Deleuze *Ampirizm ve Öznellik*’te, ilişkilerin terimlerine dışsal olduğu şeklinde betimlenen atomculuğun mantık ilkesine göre, tözsel özneyi eleştirir ve “kendi”nin (*moi*) parçalanması olgusunu daha ileri götürür (Sauvagnargues, 2004: 126). Deleuze Hume’dan hareketle biçimlenmiş ve kurulmuş bir özne düşüncesinin öncelemediği bir öznelleşme ve bireyleşme düşüncesi geliştirir.

Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı kitabının, dördüncü bölümünün, altıncı kısmında, hem nedensellik düşüncesini hem de klasik metafizikteki ben’in özdeşliği düşüncesini eleştirir. Burada, değişen algılarımızın arkasında bir ben özdeşliğinin, birliğinin olup olmadığını sorgular: Tüm psişik ve yaşamsal olayların arkasında, ortak bir dayanak noktası olarak bir özne var mıdır? Bir yandan izlenimlerin ve idelerin çokluğu varken diğer yandan ben’in birliğinden,

özdeşliğinden bahsedilebilir mi? Bu soruları sorarak Hume, kendi ampirik bilgi kavrayışı açısından “ben” düşüncesini ortaya koyar.

Hume ampirist bir filozof olarak, Descartes’ın “*cogito*” düşüncesini eleştirmiştir. Çünkü Hume’a göre, deneyim olmaksızın “benlik” hakkında açık ve seçik bir bilgi elde edilmez. Deneyimsiz bir benlik bilgisi boştur. Ona göre “Her gerçek tasarımı ortaya çıkaran şey, belli bir izlenim olmalıdır. Ancak benlik ya da kişi, herhangi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve tasarımlarımızın onunla bir ilişkisi olduğunu sandığımız şeydir” (Hume, 2009: 173). Bu kavrayış tarzı, Kartezyen “*cogito*” düşüncesi ile yaygınlaşan klasik metafizikle bağlantıyı koparır. O, deneyimden ve akıldan çok inanca dayanan ruhun tözsel kavranışını reddeder. Hume’a göre benlik sadece “algı” ile kavranılabilir: “hiçbir zaman benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam” (Hume, 2009: 174). İnsan hep aynı olduğunu düşünür, beş yıl önceki kişiyle aynı olduğunu sanır. Hâlbuki bu arada kişilik oldukça çok değişikliğe uğramıştır. Hume’a göre insan, birliği olmayan algılar çokluğudur. Bu nedenle tüm “ide”ler algılardan gelir, öyleyse “Ben” idesi de algılardan, izlenimlerden gelmelidir.

Hume, “ben” idesinin hangi algıdan ya da duyumsamadan ortaya çıktığını inceler. Ben’in varlığı ve özdeşliği sorununun çıkış noktasına kadar gider ve bu idenin metafizik bir yanılısma olup olmadığını anlamaya girişir. Hume’a göre “ben” idesi için hiçbir kaynak yoktur. “Ben”, bir izlenimin kaynağı değildir, ama tüm izlenimlerin, tüm idelerin taşındığı, taşınması gereken şeydir. Çünkü Hume için hiçbir izlenim durağan, sabit değildir. Sürekli bir akış vardır, izlenimler sürekli akış içinde olarak durmaksızın birbirlerini takip ederler (*acı, haz, tutku, duygulanım*). Öyleyse “Ben” idesi, bu izlenimleri önceleyemez çünkü onlar aynı zamanda var

olmazlar. Bu durumda bir “ben” idesinin olmadığı ortaya çıkar: “insan zihnine yüklediğimiz özdeşlik, yalnızca uydurma bir özdeşliktir ve ayrıca bitkilere ve hayvan bedenlerine yüklediğimize benzer bir türdendir” (Hume, 2009: 178).

Hume bu çıkarıma dayanarak, algıların atomik ve düzensiz yapısını açıklar. Ben olmadığı için, tüm özel algılar atomiktir ve atomlaşmıştır. Onların hepsi ayrı, birbirlerinden ayrılabilir ve ayırt edilebilirdirler; ayrıca onlar ayrı olarak düşünülebilir ve var olabilirler. O halde soru şu olmalı: onlar nasıl bana ait olurlar, benle nasıl bağlantılı olurlar? Algılar çok sayıda ve birbirleri ardına geliyorsa, o takdirde Ben’in birliği sorunu, Hume için bireysel deneyimin birliği (*imgeleme*) sorununa dönüşmektedir. Yine de bu, insanın sadece algı yığını olduğu anlamına gelmez. İnançlar, hatıralar, hisler, eğilimler, düşünceler ancak içe bakış yoluyla bir araya gelebilirler ve bu da özdeşliklerin zamanla eksiklikler ortaya çıkardığını gösterir.

İçebakış Hume’a göre benin birliğine götürmez, tam tersine bu özel bir algılamadır: sıcak/soğuk, ışık/karanlık gibi. Burada öznenin kavrayışı, sezgisi yoktur: kavrayış sadece atomlaşmış izlenimler ve algılarla mümkündür. Böylece Hume’da çokluk birliğe (*moi*) indirgenemezken, tam tersine kurgusal bir birlik, algısal çoklukta parçalanır. Ayrıca “ben” o derece özel izlenimlere bağlıdır ki eğer algı yoksa olmadığımızı bile söyleme noktasına kadar gidebiliriz. Hume’da ölüm ve uyku halinde izlenim ve algılama olmadığı için benin varlığından da söz edilemez. Böylece Hume Descartes gibi ruh-beden ayrımı da yapmaz. O, ayrı ve atomize olmuş algıların bir araya gelmeyen koleksiyonu olarak değerlendirilebilecek farklı bir “ben” düşüncesine sahiptir. Hume’a göre insan ayrı algılar koleksiyonudur. İnsan sadece zihinde mevcut olan algı ve izlenimler yığınıdır ve çoklu algılara indirgenmiştir.

Böylece “ben” Hume’da hareket içindedir ve akışlar ve algı hareketlerine dönüşmüştür. Bunun için “ben” bir çeşit tiyatro olarak değerlendirilebilir:

Zihin bir tiyatro sahnesidir: orada çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler; geçerler, yeniden geçerler, kayıp giderler ve sonsuz bir duruş ve durum çeşitliliği içinde birbirleriyle karışırlar. Yalınlık ve özdeşliği imgelemek için ne gibi bir doğal yatkınlığımız olursa olsun, zihinde sözcüğün tam anlamıyla tek bir zamanda yalınlık ve farklı zamanlarda özdeşlik yoktur (Hume, 2009: 174).

Öyleyse “ben” algıların art arda geldiği bir tiyatro gibidir, asla özdeş kalamaz ve bir özdeşliği yoktur. Ama Hume aynı yerde “Tiyatro benzetmesi bizi yanıltmamalıdır” diyor. Çünkü tiyatronun bir “yer”i vardır. Bunun gibi “zihninde mi bir yeri vardır? Tiyatro nasıl ki fizik olarak yerleşmişse zihnin de yerleştiği bir yer mi var?” diye sorulabilir. Hume buna olumsuz yanıt verir, çünkü o “yer”i yaşanan tüm durumlarla birlikte düşünür ve ben’e tözsel bir özellik vermez. Hume için zihin sadece algılardan oluşmuştur, çokluk ve harekettir. Algılar da hiçbir şeye ait değildir.

Böylece Deleuze’ün de belirttiği gibi Hume, zihnin kaynağına dair bir şey söylemez, onun derdi *öznenin nasıl kurulduğunu* açıklamaktır. Zihin özne değildir, tabidir (*assujetti*). Hume’daki “kurulmuş özne” düşüncesinin kaynağında, öznenin düşünüm izlenimleri vardır. Sadece insan doğasının ilkelerinin etkisiyle, deneyimin ötesine geçerek muktedir bir özne kurulabilir (Deleuze, 2008: 114). Hume insan doğasına da duygulanımlar psikolojisiyle ulaşmaya çalışır. O halde duygulanımlardan itibaren kendini açan şey, öznellik idesidir. Duygulanımların psikolojisi kurulmuş bir öznenin felsefesi olacaktır (Deleuze, 2008: 17). Böylece Hume’da özne, insan doğasının ilkeleri izin verdiği ölçüde deneyimleyebilir. Deleuze Hume’da, düşünüm izlenimlerinin ve ilkelerin ayırt edici özelliğinin, çeşitli

biçimlerde zihni bir özne olarak nitelemek olduğunu ileri sürer. Hume’da ilişkiler doğuştan değil, ilkelerin etkisidirler.

Özne zihinde ilkelerin etkisi altında kurulduğu zaman, zihin kendini bir *Ben* olarak kavramaya başlar, çünkü nitelik kazanmıştır. Böylece *özneden Ben’e doğru* bir geçiş vardır. Önce ilkelerin etkisi altında özne kurulur sonra eğilimlerden ve özneden Ben’e geçilir: “Ben aynı zamanda hem ideler topluluğu, hem eğilim, hem zihin, hem özne olmalıdır” (Deleuze, 2008: 19). Hume’da ben, sentezdir ama anlaşılabilir bir sentez.

Deleuze Hume’u klasik anlamda yorumlamanın ötesinde kendi açısından okur. *İnceleme*’nin ilk sayfalarında geçen epistemolojik iddiaların ötesinde, Hume’un ilkelerindeki insan doğasının açık doğasına odaklanır (Stagoll, 1998: 16). Bu bakımdan Hume’da hem natüralistlere hem de kuşkuculara karşı çıkış noktaları arar. Hume’un epistemolojik özelliğinden çok onun tutkular, çağrışım ilkesi, içgüdüsel olarak zihnin özellikleri, eğilim, inanç, imgeleme, hissetme ve sempati kavramlarını öne çıkarır. Hume felsefesinde “cogito” düşüncesindeki sağduyu ve ortak duyuya dayalı genel bir özne düşüncesi yerine, bireyleşmeye ve özne-oluş düşüncesine yer açan bir düşünce bulur. Deleuze Hume’un düşüncesini özellikle “imgeleme” açısından ileri sürer ve onun epistemoloji değil, varlık ve oluş filozofu olduğunu ileri sürer.

2.1.1. İMGELEME

Hume her şeyden önce insanın doğası üzerine düşünür. Ona göre hakikat arayışları, insan hayatını ilgilendiren alanlarda yapılmış ama aslında bunların hepsinin bağlı olduğu insan doğası hiçbir zaman incelenmemiştir: “matematik, Doğa

felsefesi ve Doğal Din bile bir ölçüde insanın bilimine bağlıdır; çünkü hepsinin yolu insanı tanımaktan geçer” (Hume, 2009: 12). Deleuze, Hume düşüncesinin insanın bilgisinin kuruluşu açısından değil, öznenin kuruluşu açısından incelenmesi gerektiğini düşünür.

Deleuze’e göre bütün özne çalışmalarına, öznenin zihin ya da zihinsel tasarım özelliği ile başlamak gerekir. Descartes ve Locke’daki gibi gözlemleyen zihni gözlemlene söz konusu olamaz, insan ancak izlenimleri algılar, bir “şeyi” değil, bir “Ben” izlenimleri algılayandır. Hume algıların zihinde nasıl bir araya geldiğini şu şekilde açıklar:

İnsan zihninin tüm algıları, İZLENİM ve TASARIM olarak adlandıracağım iki ayrı türe ayrılırlar...zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılara “izlenim” diyebiliriz; ben bu adlandırmadan, ilk ortaya çıkışlarını ruhta gerçekleştirdikleri için tüm duyum, tutku ve duygularımızı anlıyorum. Tasarım (*İdees*) ile ise bunların düşünme ve akıl yürütmedeki soluk imgelerini kastediyorum (Hume, 2009: 17).

Bu ayrım, duyumsama ile düşünme arasındaki ayrıma karşılık gelir. Hume bundan başka bir ayrım daha yapar:

Algılarımızın, gözlenmesi kolay ve hem izlenimlerimizi hem de tasarımlarımızı kapsayan bir ayrımı daha var: YALIN ve KARMAŞIK ayrımı. Yalın algılar ya da izlenimler ve tasarımlar ayrıma ve ayrılmaya izin vermeyen algılardır. Karmaşık olanlar ise bunların tersine parçalara ayrılabilenlerdir. Belirli bir renk, tat ve koku bir elmada birleşen nitelikler de olsa, bunların aynı olmadıklarını ve en azından birbirinden ayırt edilebilir olduklarını algılamak kolaydır” (Hume,2009: 17).

Bu yeni ayrımla Hume, idelerle izlenimler arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Tüm basit ideler basit izlenimlerden gelirler, karmaşık ideler ise doğrudan deneyimden gelmeksizin, basit idelerden türerler.

Hume için izlenimlerle ideler arasındaki ayrım, doğal değil ama derece ayrıımıdır: izlenimler idelerden daha canlı ve daha güçlüdür. Kısacası Hume için her türden zihinsel durumun altında basit izlenimler vardır: “tüm yalın tasarımlarımız, ilk ortaya çıkışlarında, karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri yalın izlenimlerden meydana gelirler” (Hume, 2009: 19).

Deleuze’ün Hume okuması geleneksel okumadan farklıdır. Geleneksel anlamda Hume, epistemoloji ve tümevarım açısından bilgi ve inanç ayrımı yapılarak okunmuş ve değerlendirilmiştir. Deleuze ise bunun yerine Hume’un yetiler anlamında okumasını yapar (Roffe, 2009: 69). İzlenim-ide ilişkisi yerine, doğuştan zihinde varolan kaosun düzenlenmesi için öznenin-kendisinin içsel kurallar sağlayan sisteminin doğuşunu ortaya koyar. Deleuze’e göre Hume düşüncesinin temelinde, *öznelliğin oluşumu* vardır. Bu nedenle Hume söz konusu olunca Ampirizmi, bilginin deneyimden geldiğine dair bir teori olarak tanımlamak doğru değildir (Deleuze, 2008: 114). Humecu ampirizm, bilginin konumu ve kaynağı sorununa indirgenemez. Hume’cu ampirizm, “öznenin kuruluşu ya da insan doğasının nasıl özne haline geldiği” sorunuyla ilgilidir (Deleuze, 2008: 19). Epistemoloji de dâhil diğer durumlar, ahlak, toplumsallık, ticaret, yönetim, kültür hepsi de öznellik bağlamında açıklanmıştır (Roffe, 2009: 68). Hume’un sorunu köken ve niteleme arasındaki bağın açıklanmasıdır. Bu nedenle Deleuze’ün Hume’unun bütünlüğü şu sorularla anlaşılabilir: “Bir araya gelen şeyler nasıl sistem haline gelir?”, “zihin nasıl insan doğası haline gelir”, “zihin nasıl özne haline gelir?”, “imgeleme nasıl bir yeti haline

gelir?” (Deleuze, 2008: 8-9), “imgeleme nasıl insan doğası haline gelir?” (Deleuze, 2008: 84), “özne ne zaman insan doğasının ilkelerinin ürünüdür?”.

Deleuze Hume ile ilgili okumasına, izlenimden ve idenin hareketinden başlamaz. Tam tersine imgeleme yetisi anlamında sunduğu öznenin hazırlanması için zihnin düzenlenmesinden başlar, çünkü: “zihnin temeli sabuklama ya da başka bakış açılarına göre aynı kapıya çıkan tesadüf ve kayıtsızlıktır. Kendi başına imgelem bir doğa değil, bir fantezidir (Deleuze, 2009: 9-10). Deleuze, Hume’da Zihnin, idelerin toplamı olduğunu, idelerin de kaynaklarını deneyimde bulduğunu belirtir. Yani tek başına deneyim ve ide bir anlam taşımaz. Bunlar zihinde toplanarak, zamanla bir araya geldikçe bir anlam taşır. Deneyimlenerek oluşması açısından zihin *doğal değil* verilidir (Deleuze, 2008: 8). Veri, birbirinden ayrı ve kendilerini aşma kapasitesinde olmayan ideleri kuşatır (Deleuze, 2008: 16). Veri bir yandan, daha da özel olarak, “duyarlık akışını, bir izlenim ve imgeler koleksiyonunu ya da bir dizi algıyı” kuşatır (Deleuze, 2008: 88). Diğer yandan da veri, idelerin doğasını parçalar ve böler ve Hume’un “atomculuk” olarak adlandırdığı şeyi oluşturur.

Deleuze Hume’un tüm idelerin ona karşılık gelen duyum ya da düşünüm izlenimlerinden geldiği şeklinde bilinen teorisine kısaca değindikten sonra, dikkatleri daha çok, iki izlenim türü arasındaki ilişkiye çekmiştir. Bununla Hume psikolojisini, dinamizm ve yapı, hareket ve sınır ya da ayırım ve özdeşlik sistemi olarak belirtir (Stagoll, 1998: 20). Deleuze’e göre Hume bu ilişkiye de her defa olduğu gibi yine zihnin nasıl olup da bir özne haline geldiği sorusuna cevap ararken değinir (Deleuze, 2008: 9). Ancak iki izlenim türü olsa da her ikisinin de arkasında “duyum izlenimi” vardır. Duyum izlenimleri, hem düşünüm izlenimlerinin hem de zihnin kaynağıdır, izlenimler zihnin nitelikleridir ve zihin hakkındaki insan doğasının ilkelerinin

etkisidir (Deleuze, 2008: 17). Böylece Deleuze, Hume hakkında yapılan pozitivist yaklaşımların iflas ettiğini ortaya koyar, çünkü bu yaklaşım sadece zihnin kaynağı (*origine*) ile ilgilenir ve nitelikleriyle ilgilenmez ya da duygulanım sürecinde ortaya çıkan dinamizm ile ilgilenmez. Epistemolojik bir yönelime sahip olan pozitivist gelenek, ideler her ne kadar ayrı olmasalar da bilginin özel alanından izlenimleri çekip çıkarmayı önemsemişlerdir, oysa Deleuze ve Hume için idelerin toplanması ve sonra da düşünülmesi, duyum izlenimlerinden gelmektedirler ve temel olarak daima akış içindedir. (Stagoll, 1998: 20). Böylece Hume’da insan zihni oluşmakta olandır ve a priori öğeler taşımaz.

Hume zihnin akış içindeki bir toplanma, izole edilebilir algılar dizisi (İzlenim ve ideler) olduğu konusunda açıktır (Hume, 2009: 174). Ancak Deleuze Hume’daki *imgeleme* düşüncesini kendisi açısından farklı bir şekilde okur. *İnceleme*’de Hume, imgelemeyi bir yeti olarak belirtir. Hume’a göre bu yeti, karmaşık ideleri her zaman yeniden şekillendirir, belleği, duyuları ve anlamayı kurar, ideleri bir araya getirir (Hume, 2009: 94, 180, 342). Böylece Hume, zihin ve imgelemeyi de birbirinden ayırır.

Hume için İdeler, *imgelemede* belli dikkate değer ilişkilere göre ve onları “anlaşılabilir” kılan bir bağlantıya göre var olurlar. İdelerin oluşumundaki istikrar ve tek biçimlilik, tesadüfen yapılır. Çağrışım, bitişiklik, benzerlik ve nedensellik ilkeleriyle, tasarımın ötesine geçilir; çağrışım, ideleri birleştiren bir niteliktir, idelerin kendisinin bir niteliği değildir. Hume’a göre imgeleme, tüm yalın tasarımları birbirinden ayırıp dilediğinde istediği biçimde yeniden birleştirebilir, çünkü o bazı evrensel ilkeler tarafından yönlendirilmektedir ve bunun karşılığında evrensel ilkeler de imgelemeyi kendisiyle bir örnek haline getirir (Hume, 2009: 22).

Deleuze için ideler koleksiyonu sadece “zihin” olarak değil aynı zamanda “imgeleme” olarak da adlandırılır: “İdeler topluluğuna, bir yetiyi değil bir kümeyi, sözcüğün en belirsiz anlamıyla şeylerin kümesini, göründüklerinden ibaret olan şeylerin kümesini belirtmesi ölçüsünde imgelem denir” (Deleuze, 2008: 9). Hume’cu imgeleme Deleuze’e göre, ideleri kontrol eden ve manipüle eden bir “aracı” olmadığı gibi, ideleri şekillendiren bir “yeti” de değildir: “Hiçbir şey imgeleme *tarafından* yapılmaz, her şey imgeleme *içinde* yapılır” (Deleuze, 2008: 9). İdeler koleksiyonu hareket ettiği ölçüde imgeleme de hareket edebilir. Yani imgeleme, kendisi bir yeti olarak üretken olamaz ve edimde bulunamaz çünkü “ideler koleksiyonu içindeki her hareket, sadece imgeleme içindeki bir izlenimin yeniden üretilmesidir” (Deleuze, 2008: 9).

Belki de Deleuze Hume’cu düşüncedeki güçlük çıkaracak noktaları bertaraf etmek için “*imgeleme*”’yi bir yeti olarak ele almaz. Ona göre Hume’un bir yeti olarak imgelemeye yaptığı referans, onun zihni, algıların art arda gelmesi olarak kavramasından ileri gelir. Oysa eğer algılardan ayrılabilir bağımsız bir zihin yoksa bu durumda zihin imgeleme gibi bir yetiye de sahip olamaz. Deleuze için sonuçta imgeleme oluş gücümüzün altındadır ve geleceği önceler ve onu aralar. Onu son nokta olarak düşünmek, oluşun gücüne ve hakikatine imkân vermemektir. Yani imgeleme kökensel değil, doğa haline gelir (Deleuze, 2008: 11). Bu nedenle felsefe neden üzerine değil etkiler üzerine eğilmelidir.

Deleuze Hume üzerinden Kant’ın aşkınsal düşüncesini eleştirir. Kant’ın kategorilerinin aşkınsal dedüksiyonu, ilkeleri, biçimsel ve mantıksal olarak zorunlu yapmaktadır. Hume, Kant’ın kategorileri gibi, ilkelerin tüm olanaklı deneyimi belirlediğini düşünmez. O, ilkeleri imgelemin olumsal çalışmasına bağlayarak

onların pratik anlamda zorunlu olduklarını düşünür. Böylece gelecek gözlemler ihtiyaç gösterirse ilkeler de değişebilir. Deleuze, Hume'un kavrayış noktasını öne alır. Ancak Hume'da insan doğasının ötesine ancak ilkeler içinde geçilebilir. Çünkü Hume'da "zihindeki hiçbir şey zihnin ötesine geçemez; hiçbir şey aşkınsal değildir" (Deleuze, 2008: 11). Ne zihin ne de imgeleme, ampirik ya da aşkınsal olarak, öznenin önce var değildir. Tam tersine özne, imgeleme *yoluyla* değil ama onun *içinde*, onun ilişki üretimlerinin süreci içinde üretilir. Böylece düzen, zihnin dışında ortaya konulmadığı gibi, duygulanım pratiği olarak onun içinde türer. Bu nedenle Hume'un sorunu zihnin kaynağını değil, onun nasıl kurulduğunu araştırmaktır. Deleuze ise kendi sorununu Hume'un düşüncesinde eksik kaldığını düşündüğü noktada oluşturur. O imgelemenin *içinde* değil imgeleme *yoluyla* (*düşünce imgesi*) verilerin ötesine nasıl geçildiğini sorunsallaştırır. Bu şekilde bir düşünce aşkınsal düşünce gibi mantıksal bir zorunluluk yoluyla değil, ampirik bir temelden hareketle aşkın bir boyuta ulaşma yoluyla gerçekleşecektir.

Deleuze Hume'u savunmak adına, onun imgelemeyi, çağrışım ilkeleri ile karmaşık ideleri kuran tutkular arasındaki ilişkinin kısa yolu olarak düşündüğünü ileri sürer (Deleuze, 2008: 11). Ancak Deleuze, kendisi açısından imgelemeyi bir *yeti* olarak düşünmez. Ona göre, izlenim, zihin, ide ve imgeleme özdeşdir. Bu öğeler, bir toplamın içsel hareketidir. Zihin, verileri içsel olarak işler ve bu da imgelemdir. Bir yerde olup bitenle o yer aslında aynıdır, bunların bir arada oluşuyla bir vakıya açığa çıkar, insan bireyi de eğer temsillere sahipse, bu, o temsilin ona ait olmasından, onda doğal olarak bulunmasından ileri gelmez. Bunlar insan bireyinde bir araya gelip bir imgelem oluşturmuş anlamına gelir. Zihin, imgelem ve idenin tek başlarına anlama yetisini düzenlediklerini düşünmek, onlara aşkın ve belirleyici, doğal bir nitelik

kazandırır. Oysa bunlar aslında cereyan eden, yeri, zamanı ve konumu belirli olan her türlü vakıanın, zihin içinde toplanıp bir araya gelmesi sonucunda, insan bireyinin zihinsel yapısını oluşturan tek bir oluşumu ifade ederler.

Deleuze için zihin, ideleri basitleştiren koleksiyondur, imgeleme ise ideler arasındaki hareketi bir araya getiren bir koleksiyondur. “Kurma”, “teşkil etme”, “bir araya getirme” olarak Hume’un imgelemi, birleşmiş bir bütün olarak anlaşılmasının ötesinde, koleksiyonun öğeleri arasındaki etkinliğe işaret eder. Cliff Stagoll’un de belirttiği gibi Deleuze’e göre imgeleme, “kurma”yı, “teşkil etme”yi *yapabilme* anlamında bir yetidir (Stagoll, 1998: 21). Sonuçta hem Hume hem de Deleuze için *imgeleme*, özel ama durağan olmayan ve iki potansiyeli bir araya getiren teknik bir ifadedir: “öğeler için bağlanma potansiyeli ve bağlanma işini yapan insan doğasının olumsal ilkelerinin potansiyelidir” (Stagoll, 1998: 21-22). Böylece Hume’a göre öğelerin bağlanması insan doğasından kaynaklanır. İstikrar ve tek biçimlilik sadece idelerin imgelemde birbirini çağrıştırmaları tarzıdır (Deleuze, 2008: 10).

Deleuze, *anlamanın* değil olgularla ve imgelerle dolan zihnin üretimi şeklinde gerçekleşen *imgelemenin* önemini ortaya koymuştur. Bunun temellerini de Hume’da bulduğu için, onun felsefesine her zaman oldukça fazla önem vermiştir. Çünkü anlama, özne merkezli bir düşünce üretimi iken, imgeleme nesnelerin zihinde işlem görmesi sonucu oluşan, nesne ve öznenin ikili üretiminin sonucudur. Hume’da kendi başına anlama yetisi, toplumsal hale gelen tutkunun hareketinden başka bir şey değildir. Anlama yetisi tutkuya tabidir (Deleuze, 2008: 8). Ancak burada zihin Kant’taki gibi *a priori* olarak verili bir zemine sahip değildir: “insanın bilimi öteki bilimler için sağlam olan tek temeli oluşturduğundan, bu bilimin, üzerinde yükselebileceği tek sağlam temel de deney ve gözlem üzerine kurulmalıdır” (Hume,

2009: 12). Deleuzecü Hume, anlam felsefesi yapmak yerine yaratıcı bir uzam filozofudur. İnsan imgelemsi “sahnesiz bir oyun” gibidir (Hume, 2009: 174). Deleuze, Hume’da bulduğumuz gerçekliğin nihai doğasının bir *imgeleme kurmacası* olduğunu belirtir. Ancak bu Kant’ta olduğu gibi asla anlamanın nesnesi değildir. Hume anlamanın değil imgelemenin filozofudur. Deleuze imgelemenin ortaya koyduğu güce dayanarak hayatı *dönüştürme potansiyeline* de vurguda bulunur. Çünkü anlama durumunda her şeyin önceden belirli olduğu bir durum varken, imgeleme durumunda zihin her şeyin oluş halinde olduğunu ve “kendi” (moi) algısının da bu nedenle değişken olduğunu bilerek, şeylerin başka türlü olabileceğini düşünebilir ve şeylerin dönüşmesini hem kurgulayabilir hem de gerçekleştirebilir.

Humecü modelde *imgeleme* asla tam değildir, her zaman yeni cinslere ve niteliklere açıktır, yeni bağlantılar kurmaya açıktır. Deleuze’ün *rizomu* da “büyümesini herhangi bir engel olmaksızın her an başka çizgilere geçmek için kırabilir”. Rizom, “açık sistem kutusudur” ve “kavramlar özlerle değil koşullarla ilgilidir”. Rizomatik açık sistem, sadece heterojenlik ve herhangi bir ögenin diğeriyle arasındaki potansiyel bağlanabilirlikle tanımlanabilir (Stagoll, 2009: 25). Rizom, doğal dünyanın hiyerarşik olmayan yapılarını belirginleştirmek için, bu yapıları ağaçsı olarak düşünmekten çok yosunsu ve yumru bitkiler gibi düşünmeyi sağlar. Buna göre bir yapının hiçbir noktası başka bir noktayla bağlantılanamaz. *Bin Yayla*’da Deleuze ve Guattari şu anda da hüküm süren hiyerarşik sistemlerin hâkim olduğu Batı toplumlarında rizom düşüncesinin hala revaçta olmadığını belirtirler. Oysa bu direnişe rağmen, belli bir merkezi olmayan ve sistem içinde yeni bağlantılara olanak tanıyan internet rizoma örnek olarak gösterilebilir.

Deleuze'e göre rizomun sağladığı faydalardan biri de, düşüncenin *ortadan* itibaren gelişmesine ya da hareket etmeye ve yaşamaya *arasında* başlamaya olanak sunmasıdır. Ampirist düşünce bunu temellendirir, bu yaşamsal bir keşiftir, yaşamın kesinliğidir. Çünkü ilişkiler terimlerine dışsaldır ve ortadadır (*au milieu*). Bu nedenle rizomatik düşünce, her açıdan özselciliğin karşısında yer alır. Çünkü özselcilikte, bir terim diğeriyle ilişkilidir, böylece ilişkiler terimlerine içseldir. Deleuze'e göre kavramların birbirleriyle ilişkilerine dayanarak kurulan sistemler, deneyimin farklılığını inkâr ederek yaşamdaki açık çeşitliliğin üstünü örterler. İdeler arasındaki ilişkiler ne tek bir ideye ne birlikte ele alınan iki terime içkindirler. İlişkiler ve terimler birbirleriyle olan dışsal ilişkileri gereğince karşılıklı bir değişim ve dönüşüm içindedirler. Böylece Deleuze hem iki durum arasındaki ayrımın hem de ilişkilerdeki değişim potansiyelinin dinamizmini açığa vurur. Bu da genel ve evrensel bir özne düşüncesi yerine özne-oluş düşüncesini ortaya koyar.

2.1.2. ÖZNENİN KURULUŞU

Deleuze'e göre ampirizm çoğunlukla yanlış anlaşılmaktadır. Zekânın duyulardan geldiği, anlamadaki her şeyin duyulardan geldiği şeklinde anlaşılması doğru değildir. Ama bu yaklaşım, felsefe tarihinin bir bakış açısıdır. Bir ilke koyup sonra da tüm yaşamı buna göre yorumlamak, tüm sonuç teorilerine bir soyutlama getirmektir. Bu şekilde düşünülen bir ampirizm, “duyarlığın somut zenginliğini” azaltma yoluyla, yaşamı boğan bir özelliğe sahiptir. Statik kavramlar ve genel düşüncenin arkasında her olayda, her adımda ve her kişide yaşanan deneyim farklılıkları vardır. Ampirizm tanımlandığında sadece duyum ve zekâ arasındaki ilişki açısından bir tanımın yapılması da eksikliklerdir, zira tüm felsefi pozisyonlarda

Leibniz hatta Platon da deneyimden hareket eder. Bu nedenle Deleuze’e göre özelden Hume için ve genel olarak ampirist için, deneyim kurucu özelliğe sahip değildir (Deleuze, 2005: 118). Hume ampirizm düşüncesinde deneyime iki rol vermiştir: algıların bir araya gelmesi ve geçmiş nesnelerin farklı bağlanması. Her iki rol de, düşünüldüğü gibi deneyimin dinamizmini “kurucu deneyim” olarak ortaya koymaz.

Hume’a göre de Kant’a göre de bilginin ilkeleri deneyimden gelmez. Ama Hume açısından hiçbir şey aşkınsal değildir, çünkü bu ilkeler sadece bizim doğamızdır. İnsan doğası, bir yandan tutkuların ilkesi yoluyla diğer yandan da çağrışım ilkeleri yoluyla kurulmuştur: benzerlik, bitişiklik ve nedensellik (Deleuze, 2008: 10). Çağrışım ilkeleri, zihindeki, geçici çağrışımlara dayanıklılık sağlayarak öznenin başlıca yapısını oluşturur. Çağrışım, imgelemin kuralıdır, onu zapt eder ve tek biçimli kılar. Yani onu aşmaz, çünkü insan doğası imgelemdir, ama başka ilkelerin sabitlediği imgelemdir (Deleuze, 2008: 11). Neden-sonuç ilişkisi zaman içindeki değişimlere belli devamlılık vererek dünyaya olan inancımızı temin eder. Bu ilkelerin aktifliği yoluyla “zihin, kurmaca olmayı durdurur, sabitlenir ve insan doğasına dönüşür” (Deleuze, 2008: 47). İzlenimlerin bağımsız ve asimetrik olarak birleşip bir araya gelmesiyle, *özne, eğilimlerin kendi-yönetimindeki bir sistem olarak* ortaya çıkar (Deleuze, 2008: 58).

Deleuze’e göre böylece “ampirizmin yegâne temelini görüyoruz: ilkeleri içindeki insan doğası, insan doğasının ötesine geçtiği için zihindeki hiçbir şey zihnin ötesine geçemez, hiçbir şey aşkınsal değildir” (Deleuze, 2008: 11). Sadece düşünüm izleniminde, pratik bir şekilde öteye geçilebilir. Bu nedenle tutku ve inanç tanımlanamaz. İzlenimlerin temsili olarak ideye gelince, Hume bununla kuramına bir sınır sağlar ve bu da yasal olarak aşılamaz: deneyimin ötesine geçilemez. Hume ve

Descartes için biz sadece algıları biliriz. Cliff Stagoll'un da belirttiği gibi, eğer bir zihin doğası çalışması spekülative psikolojiyi kullanır ve bedene ve maddeye işaret ederse, bu Hume'un metodu değildir (Stagoll, 1998: 23).

Bu nedenle Deleuze'e göre "ampirizm zihnin kaynağı problemini ortaya koymaz, tam tersine öznenin nasıl kurulduğunu ortaya koyar" (Deleuze, 2008: 88). Çünkü atomculuk, düşünceyi hesaba katmaz, ama basit ve nominal bir kaynağa sahip olarak düşünceye nesne temin eder. Atomculuk zihin psikolojisi yapar. Ancak Hume bunun dışında çağrışımıcılığı da hesaba katar. Çünkü salt atomculuk, anlama yetisinden hareket eder (*uzam-zaman*). Hume ise ideler sorununu deneyim olarak kurmak ister, çünkü:

İnsan doğasının psikolojisi bir eğilimler psikolojisi, hatta daha ziyade bir antropoloji, pratiğin, özellikle de ahlakın, siyasetin ve tarihin bir bilimi, nihayetinde, verili nesnesinin gerçekliğini bir idede verili olmayan bütün belirlenimlerde, zihnin ötesine geçen bütün niteliklerde bulduğuna göre, gerçek bir psikoloji eleştirisidir. Bu ikinci esinlenme çağrışımıcılıktır. (Deleuze, 2008: 14).

Deleuze'e göre Hume zihin psikolojisi yapmaz ama zihnin atomculuktaki psikoloji yapmaya izin vermeyen halini gösterir. Hume, zihin psikolojisi yapmaya alternatif olarak, zihni "maddenin psişik eşdeğeri olarak anlar, burada psikoloji tek ve olanaklı nesnelerini ve bilimsel koşulunu bulur" (Deleuze, 2008: 14). Böylece Hume'un psikolojisinin kaynağında insanın kültürel ve sosyal alandaki tüm diğer ilgileri bulunur (Deleuze, 2008: 14). Düşünüm izlenimlerinin, ilkelerin etkilerinin ayırt edici özelliği, çeşitli biçimlerde zihni bir özne olarak *nitelemektir*. O halde duygulanımlardan itibaren kendini açan şey, bu öznel idesidir. Duygulanımların psikolojisi kurulmuş bir öznenin felsefesi olacaktır (Deleuze, 2008: 17). Sonuçta

Hume'da *insan doğasından hareketle, düşünüm izlenimleri yoluyla kurulmuş bir özne düşüncesi vardır.*

Deleuze, bir doğanın olduğu, gerçek işlemler ve bedenlerin güçlere sahip olduğu ve verinin organlar ve duyuları öngörerek duyulardan geldiği konularında Hume'a katılır (Deleuze, 2008: 90). Ama Hume bu açıklamaları “olanaklı ve mümkün” olarak ortaya koyar, onları felsefi bir düşüncenin gerektirdiği gibi içerden, aşkınsal ve kavramsal düzlemde açıklama yoluna gitmez (Deleuze, 2008: 90). Deleuze bu konuda eksik kalan noktaları Bergson felsefesi ile daha ileri noktaya taşır. Ama *Ampirizm ve Öznellik*'te Deleuze aşkın eleştiri ile ampirik eleştirinin birbirlerinden farkını ortaya koyarken aşkın düşüncenin gerekliliğine de vurguda bulunur:

Veri diye bir şey nasıl olabilir, bir şey nasıl kendini bir özneye veri olarak sunabilir, özne bir şeyi nasıl edinebilir diye sorduğumuzda aşkın bir eleştiri yapmış oluruz. Burada eleştirel gereklilik, matematik tipindeki inşa edici bir mantığın gerekliliğidir. Tamamen içkin, ama bunun tersine kurallarını belirlenebilir hipotezlerden, modelini ise fizikten alan bir tanımın mümkün olduğu bakış açısından, özne hakkında şu soru sorulduğu zaman eleştiri ampirik olmuş olur: özne verinin içinde nasıl oluşur? (Deleuze, 2008: 88).

Ampirik eleştiride veri artık özneye verilmiş değildir, özne veride oluşmuştur. Ampirik öznellik, onu etkileyen ilkelerin etkisiyle zihinde kurulur, zihin önceden verili bir öznenin özelliklerini taşımaz (Deleuze, 2008: 16). Deleuze'e göre ampirizmin özü, öznellikte saklıdır. Buradaki sorun öznenin hareket yoluyla tanımlanmasıdır. Buna göre gelişen şey öznedir. Öznellik de aracılık ve aşkınlıkla ortaya çıkar. Bu çifte bir harekettir. Özne kendi ötesine geçer, düşümler. Bunun

sonucunda da çıkarım ve icat, inanç ve yapaylık ortaya çıkar (Deleuze, 2008: 86). Böylece Hume'un öteye geçmesi, veri içinde gerçekleşmektedir ve öteye geçen öznenin kendisidir. Deleuze bu nedenle bu geçişi ve sonucunu yapay bulur. Daha sonra da değinileceği gibi Deleuze'e göre, insan ve diğer her şeyin karmaşık ilişkisi, kurmaca olarak değil gerçek olarak aşkın bir noktada buluşur. Ama bu buluşmayı düşünce içkin bir düzlemde kuşatır.

Deleuze'e göre ampirizmin ilkesi "her ide izlenimden türemiş" şeklinde değildir, aslında "ayrılabilir olan her şey seçilebilir ve seçilebilir olan her şey farklıdır" şeklindedir (Deleuze, 2008: 88). Bu durumda deneyim, farklı olmaları sayesinde ayrılabilir ve ayrılabilir olmaları sayesinde farklı idelerin art arda gelişleri olur. Bunun öncesinde gelen hiçbir şey yoktur. Öyleyse zihin, zihindeki ideyle özdeşdir. Ancak sadece özne verinin ötesine geçen şeydir. Bununla beraber deneyim felsefesi doğa felsefesinin temsili de değildir. Deneyim felsefesi töz felsefelerini eleştirdiği kadar doğa felsefelerini de eleştirir. Öyleyse ide nesnenin izlenimidir. Elbette doğa vardır, işleyişler, cisimler ve güçler vardır. Ama Hume, tasavvurları, nesnelerin doğaları ve gerçek işleyişleri üzerine araştırmalara girmeksizin, onları duyulur görünümüleriyle sınırlandırmak gerekir diye düşünerek kuşkucu bir yaklaşım sergiler. Deleuze bu noktada aslında iki eleştirinin (*ampirik-aşkın*) tek bir eleştiri edecek şekilde birbirine yaklaştığını belirtir. Çünkü Doğayla olan belirlenebilir bir ilişki sorununun kendi koşulları vardır: kendinden ortaya çıkmaz, verili değildir, ancak bir özne, kendi kendini yargılar sisteminin değeri üzerine yani verinin biçim değiştirmesi ya da veriye bahsettiği organizasyonun meşruluğu üzerine sorgulayan bir özne tarafından ortaya konulabilir. Bu durumda Deleuze sorunu şu şekilde ortaya koyar:

Asıl problem, bize verili olan görünümünün bağlı olduğu bilinmeyen güçlerle, bu aynı veri içinde bir öznenin oluşumunu belirleyen aşkın ilkeler arasında, Doğanın güçleriyle insan doğasının ilkeleri arasında, Doğa ve Özne arasında bir uyumu, ama yalnızca uygun andaki bir uyumu düşünmek olacaktır (Deleuze, 2008: 90).

Çünkü organizma ve duyular, kendi kendilerine aracısız olarak bir insan doğasının ya da bir öznenin karakterlerine sahip değildir. Bunları dışarıdan edinmek durumundadırlar. Bir organ, kendi kendine, kendi kendinden, yalnızca izlenimlerin belirli mekanizmasında tasarlanmış bir izlenimler topluluğudur. Bu nedenle Deleuze sorunun sadece veri içinde ya da veriden hareketle çözülmeyeceğini ortaya koyar. Çünkü veri, zihin ve algılar topluluğu, kendilerinden başka bir şeyi ileri süremezler (Deleuze, 2008: 91).

Deleuze'e göre Hume, kendi septik epistemolojik sonuçlarıyla karşılaştığında, sosyoloji, din ve ekonomi lehine felsefeden uzaklaşmıştır. Deleuze'ün okumasında Hume, mantıksal ve doğrulanabilen bir felsefi düşüncenin projesini tamamlanamayacağını farkındadır. İnsan hayatı, etik, epistemolojik ve estetik boyutları içerdiği gibi ekonomik, dini ve tarihsel boyutları da içerir. Deleuze diğer disiplinleri bilmeden Hume'un felsefesinin anlaşılamayacağını belirterek, kendisi de onun felsefesini açıklamak için ekonomi, sosyoloji, tarih ve dini öğeleri kullanır. Deleuze daha sonra kendi içsel fark düşüncesini geliştirirken ampirik zeminden hareketle aşkın noktanın zorunlu çıkışını ortaya koyar.

Deleuze'e göre Hume felsefesi, incelemeye dünyayı gözlemleyerek başlar: insanlar nesnelere bakar, Tanrıların varlığını ortaya koyar, etik yargılarda bulunur, ekonomik buyruklarla karşılaşmak için çalışmayı düzenler ve bir anlamda kendisinin farkına varır. Bundan sonra da Hume fenomeni açıklamak için insan düşüncesi

kuramı geliştirir ve bunun yanında da ahlak bilimleri için bir temel bulur. Yani Hume öznenin nasıl kurulduğu sorununa, onun dünyayı gözlemleyerek başladığı şeklinde yaklaşır. Deleuze Hume'un *per se* psikolojiye referans sağlayacak “dayanıklı” ve “evrensel” bir öge bulamadığı için, bunun yerine bir “zihin duygulanımları psikolojisi”, zihnin gözlemlenebilen ve tutkusal koşullara bağlı olarak düzenli “hareketi” hakkında bir kuram geliştirir. Psikolojinin opsiyonu paradoksal olarak ifade edilir: bir yandan zihin psikolojisi, idelerin, basit öğelerin psikolojisidir, diğer yandan da insan doğasının psikolojisi bir eğilimler psikolojisi, hatta daha ziyade bir antropoloji, pratiğin özellikle de ahlakın, siyasetin ve tarihin bir bilimi, hatta zihnin ötesine geçen bütün niteliklerde bulunduğuna göre gerçek bir psikoloji eleştirisidir (Deleuze, 2008: 14).

Deleuze “Hume ampirizminin özel sorununun öznellik olduğunu belirterek, onun duygulanım psikolojisine değinmesini ve incelemesini de bu açıdan değerlendirir (Deleuze, 2008: 86). Deleuze, Hume'un duygulanım psikolojisinin, “İnsan zihni, inanabilecek, öngörebilecek ve icat edebilecek sabit bir bütünlük üretmek için nasıl çalışmalıdır?”; “zihin nasıl bir özne kurabilir?” şeklinde ortaya çıkan soruların rehberliğinde, insan öznesinin rastlantısal olarak kuruluş teorisi olduğunu düşünür. Duygulanım psikolojisiyle hareket eden Hume, insan düşüncesinin sosyo-kültürel koşullarının etkisini göz ardı etmez (Stagoll, 1998: 17).

Duyusal izlenimler yalnızca zihni *oluşturur*, ona bir köken kazandırır. Düşünüm izlenimleri ise, özneyi zihinde kurar, zihni özne olarak *niteler* (Deleuze, 2008: 101). O halde sorun, öznellik ilkelerinin, zihinde düşünüm izlenimlerini kurarken, bedene hangi boyutu bahsedebileceğini bilmektir (Deleuze, 2008: 102). Zihni bir özne biçimini alacak şekilde değiştiren, zihinde bir özne kuran, insan

öznesinin doğasının ilkeleridir. Bu ilkeler, çağrışım ve yararlılık olarak tutku ilkeleridir: “özne, bir yararlılık ilkesinin etkisi altında bir amaç, bir niyet gözeten, bir erek için araçlar organize eden ve çağrışım ilkelerinin etkileri altında ideler arasında ilişkiler kuran bir kertedir” (Deleuze, 2008: 103). Yani ilişkiler özneye bağlıdır, özne, ilişkiler kurandır. Deleuze’e göre, hakikatin öznellikte olan ilişkisi, hakiki bir yargının bir totoloji olmadığını öne süren bir olumlamada tezahür eder. Çünkü ampirizmin temel önermesi, ilişkilerin idelere dışsal olduğudur. Bu durumda sorun öznenin ideler topluluğunun içinde nasıl meydana geldiği olmaktadır. İlişkiler kendi terimlerine dışsaldırlar.

Hume, yüzeyde olanın, biçimsel olanın açıklanması gerektiğini düşünür. Gerisi için koşullara başvurur. Etkilenirlik, koşulların meselesidir. Koşullar tam olarak tutkuları, çıkarları tanımlayan değişkenlerdir. Bu koşullar her zaman özneyi tekil kılar (Deleuze, 2008: 109). Çünkü bu, öznenin tutkularının ve ihtiyaçlarının durumunu, çıkarlarının sınıflandırmasını, inanç ve canlılıklarının dağılımını temsil etmektedir. O halde öznenin zihinde oluşması için, tutku ilkelerinin çağrışım ilkeleriyle birleşmesi gerekir. Her şey sanki özneye tekil içeriğini tutku ilkeleri sağlarken, zorunlu biçimini de çağrışım ilkeleri veriyormuş gibi bir işleyiş içindedir (Deleuze, 2008: 110).

Teorik öznelliğin olmaması ve olabilmesinin de söz konusu olmaması, ampirizmin temel önermesi haline gelir. Özne verinin içinde oluşur, aslında pratik alanın dışında özne yoktur. Deleuze Hume’a karşı çıkılacaksa ya da ona soru yöneltilecekse, bunun onun ampirizmine yönelik değil özne sorusuna yönelik olması gerektiğini düşünür. Çünkü ampirizm tek başına bir anlam ifade etmez, o bir gayeye yöneliktir. Hume’da deneyim kurucu değildir. Deneyim, ayrık algılar topluluğu ise,

ilişkiler deneyimden türemez. “İlişki, çağrışım ilkelerinin deneyimde, deneyimin ötesine geçmeye muktedir bir özne kuran insan doğasının ilkelerinin etkisidir (Deleuze, 2008: 114). Böylece Hume birebir deneyimle ortaya çıkacak olan bir bireyleşmeden ziyade, insan doğasının kurucu ilkeleriyle işleyen bir ampirizm düşüncesine sahiptir. Bu nedenle Deleuze kendisinin de belirttiği gibi Hume’un insan doğasının ilkelerine dayandırdığı özne düşüncesini sorunsallaştırarak olayların ve oluşun karmaşık ilişkisinde bireyleşen bir özne düşüncesine doğru yönelmiştir. Böylece onun sorunu artık öznenin ve tüm diğer bireylerin (hayvanlar, bitkiler, kayalar...) tam bir dimanizm içindeki oluşumları olacaktır. Bunun için de dinamizmin çoklu öğelerini içerden kuşatabilecek aşkın bir ampirizm düşüncesi geliştirmeye çalışır.

Hume doğayı ve insan doğasını yönelimsel bir teoride birleştirir. Doğayla insan doğasının, verinin kökenindeki güçlerle veri içinde bir özne kuran ilkelerin ilişkisini bir uygunluk olarak düşünmek gerekir. Deleuze’e göre bu uygunluk sorunu ampirizme hakiki bir metafizik verir (Deleuze, 2008: 115). Ancak Hume’da insan doğasıyla doğa arasındaki uygunluğu ilineksel, belirsiz, olumsal bir uygunluğun dışında bir şey olarak sunmanın tek yolu erekselliktir.

İdeler doğuştan verili olmadığı için, yeni anlama genellemeleri ve yeni davranışları bir araya getirmenin de çok sayıda yolu vardır (Deleuze; 2008: 9). Deleuze’e göre Hume, bu bağlantıları yönetmek için hiçbir evrensel ilkeyi hesaba katmaz. Tam tersine böyle bir yaratıcı potansiyel, pratik yaşamın etkisi altında gerçekleşmiştir. İnsanın sosyal, kültürel, dini etkilere karşı açık eğilimi, “genel kurallar” olarak adlandırılmalıdır. Genel kuralların kuralları alışıldık olmaktan ziyade olumsal ve süreksizdir.

O halde “özne veride nasıl kurulmuştur?” sorusunun kısa cevabı şöyledir: insan doğasının ilkeleri, çağrışımın kaosa düzen, nizam ve amaç verir ve bu düzenleme yoluyla özne düzenlemenin aktif bir kısmı olarak ortaya çıkar: “özne, kendisini zihnin kuytularındaki ilkelerin gitgide derinleşen bir yankılanmasıyla, çınlanmasıyla kıyaslamalıdır...” (Deleuze, 2008: 118). Burada pasif durumdan aktif duruma ya da ilkelerin etkisi altına aktif bir öznenin ortaya çıkışı vardır. “özne ilkeler tarafından bırakılan bir iz ya da izlenimdir... Gittikçe bu izlenimi kullanma yeteneği olan bir makineye döner” (Deleuze, 2008: 119). Hume için öznenin kuruluşunda, Özne, zihinde oluşur. Geçmişte yaşanan deneyimler, verileri oluşturur. Özne, imgelem, izlenim ve çağrışımlarla zamanın içinde kendisini oluşturur. Duyusal izlenimler yalnızca zihni oluştururlar, ona yalnızca bir köken kazandırır, düşünüm izlenimleri ise özneyi zihinde kurar, zihni çeşitli şekillerde, bir özne olarak niteler. Hume’da “kuran” bir öznenin ziyade “kurulan” bir özne anlayışı vardır: “Hume zihnin bir ediminden, bir eğiliminden bahsettiğinde, zihnin etkin olduğunu değil, etkinleştirildiğini, özne haline geldiğini söylemektedir” (Deleuze, 2008: 13). Zihin, ilkeler tarafından etkilenmiş olduğu için özne haline gelir. Öyleyse:

Bu öznenin bir süreç olduğunu ve bu sürecin çeşitli momentlerinin dökümünün yapılması gerektiği fikrimizi de doğrular. Bergsoncu anlamda söylersek, öznenin en başta ilkelerin bıraktığı bir izlenim, bir iz olduğunu ama kademe kademe bu izlenimi kullanmaya muktedir bir makineye dönüştüğünü söyleyebiliriz (Deleuze, 2008: 119)

Böylece ilke, zihinle öznenin arasına, bir takım durum izlenimleriyle belirli düşünüm izlenimlerinin arasına yerleşir ve bunu birinin öbüründen ileri geleceği şekilde yapar. Öyleyse ilke, sürecin kuralı, öznenin zihinde oluşumunun kurucu ögesi, öznenin doğasının ilkesidir.

Hume için genel kurallar, edimlerin imgelemede yerleşmesi için gereklidir. Bu da ideler arasındaki zorunlu ilişki mantığına göre değil, tutkular yoluyla verilen yönelime göre gerçekleşir. Böylece genel kurallar zihindeki ve imgelemedeki bir etkinin çınlamasıdır. İmgeleme etkiyi yansıtır ve etki zihnin içinde yeniden çınlar. Zihin kuruntu olmaktan çıkar ve insan doğasına dönüşür (Deleuze, 2008: 60). *Çağrışımın* zihne zorunlu bir genellik, zihnin teorik bilgi çabası için kaçınılmaz bir kural sabitlemesi gibi, *tutku* da ona bir istikrar içeriği sağlar, pratik ve ahlaki etkinliği mümkün kılar ve tarihe anlamını kazandırır. *Bu çifte hareket olmasaydı, bir insan doğası olmazdı* (Deleuze, 2008: 20). Hume’da her durumda mümkün olan tek teori, pratiğin teorisidir: “anlama yetisi için, olasılıkların hesaplanması ve genel kurallar; ahlak ve tutkular için, genel kurallar ve adalet” (Deleuze, 2008: 21). Oysa Deleuze için düşünce pratik alandan farklı olarak kendi devinimi ve farklılığını sürdürür. Olgı alanının yanında felsefe kendisine hakkı olan (*en droit*) alanı muhafaza eder. Bu nedenle düşünce imgesi, verileri aşma yoluna girer. Deleuze, imgelemenin dinamizmi içinde düşünerek, öznenin kuruluşunu koşullara cevabı içinde, tutkusal etkilenimlerin kendine haslığı ile gerçekleştiğini düşünür. Bu nedenle genel kuralların özneyi belirlediğine karşı çıkar.

Hume’un ideler arasındaki ilişkilerin dinamik formasyonu düşüncesi, Deleuze’ün *rizom* modeline farklı bir mantık sağlamıştır. Düşüncüyü imgesinin içinde kurma yolunda bir strateji sağlamıştır ve bu da kendisinin daha sonra özne düşüncesine eleştirel yaklaşımını sağlamıştır. İlişkiler sadece farkları ortaya koymaz, aynı zamanda onları kurar ve türetir (Deleuze, 1980, rizom bölümü). Humecu özne, Deleuze tarafından bir “kurmaca” (*fiction*) olarak düşünülür. Bu öznenin, ilkeler tarafından konulan özdeşliğe sahip olmak ve sosyal alanda var olmak nedenleriyle

yeterince durağan olduğunu düşünür. Ama bu düşünce kendi içinde, insan-olmayan oluşun rizomatik düşüncesi lehine, insan varlığının hiyerarşik düşüncesini aşma kapasitesine sahip olan dinamik öğeleri taşımaktadır. Deleuze daha sonra bu düşünceyi kendi ayırım ve oluş düşüncesi içinde geliştirecektir.

Sonuç olarak Deleuze, atomistik zihindeki dinamizm ve nitelemenin eksikliğine ve imgelemedeki düşünce dinamizminin mevcudiyetinin eksikliğine vurguda bulunur. Buradan hareketle, Hume projesinin uyuyan sorgulayıcı karakterini daha özel soruya taşır: “veri nasıl aşılabilir?” (Deleuze, 2008: 86). Hume için “özne nitelik değil ama ideler koleksiyonunun nitelenmesidir... Geliştiği hareket yoluyla tanımlanmıştır” (Deleuze, 2008: 58). Humecu özne, çizgisel bir düzenlemeden gelen herhangi bir “şeydir”, herhangi bir yapıdır, “kopya ilkesi” olarak anlaşılabilen, duyarlılıkla anlık arasındaki ilişki değildir. Deleuze için ise özne, daha ziyade, veri öğeleri arasındaki dinamik hareket içinde anlaşılmalıdır (Stagoll, 2009: 26).

Deleuze’ün Hume’u için zihin doğanın temsili değildir tam tersine ideler ve izlenimler dizisidir. Algılar sadece nesnelerdir ama öznenin kuruluşu için bundan daha fazlası gerekir. Hume’un atomculuğu bu kesinliği nominal bir kaynak olarak sağlar, “eğer her ayrılabilir algı ayrı bir varlıksa, (o halde o) varoluşunu taşımak için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz” (Deleuze, 2008: 89). Deleuze ise bunun felsefi bir düşünceyi, aşkın bir bakış açısını gerektirdiğini düşünür. Bu nedenle Deleuze, özne teorisini geliştirmesi açısından, Hume’un atomculuğunu nominal bir başlangıç düşüncesinden ziyade ayırım düşüncesi açısından önemli bulur. Ayırım deneyimle anlaşılabilir. Böylece Deleuze ayırımı ampirizmin ilkesi olarak görmektedir. Deleuze ideleri bir topluluk ve dizi olmak yerine, tamamen uzamsal ve ilişkisel noktada geliştirir ve birebir deneyim içinde onlara hareket kazandırır. Deleuze’ün daha sonra

ayrım felsefesinde geliřtirdiđi birçok dűřünce ve kavram, temelini *Ampirizm* ve *Öznellik*’te bulur. *Rizomatik* model dűřüncesi, çađrışım ilişkisinin köktenleřtirilmiş dűřüncesidir ve oluşun öznelliđi, duygulanımsal imgelem psikolojisinin dinamik bir sürecidir.

2.1.3. İNANÇ VE ALIşKANLIK

Hume ve Deleuze için *İnanç*, geleneksel anlamda rölatif geçerliliğin, başkası tarafından (*bilge, din adamı, öte*) elde edilen var olan bir hakikate ya da gelecekteki bir hakikate göre ölçüldüğu bir tutum değildir. *İnanç*, zihinde ortaya çıkmayan ama sorunsal bir ilişkiyle ilintili olan, öngörülemez olduğu kadar haklı görülemez de olan bir durum karşısında açığa çıkar. Bu nedenle *zorunlu bağlantı* bilgisi ampirik değildir. İdelerimiz neden-sonuç ilişkisinin doğasına önceden nüfuz edemez. Ne olursa olsun sonuçta, bizim *nedensellik* ilişkisine inancımızın neyi doğruladığı ve bu bağlantının neyi içerdıği bir sorun olarak kalmaktadır. Hume için inanç, alışkanlıklarımız ve sinir sistemimiz üzerine inşa edilen bir çeşit içgüdüdür. Bu inancı yok etmek imkânsızdır ama onun hiçbir argümanla ispatlanması da mümkün değildir. İmgelediğimiz her şeyin, olanaklı olduğu da açık bir ilkedir” (Hume, 2009: 173). İnanç, zihin tarafından hissedilir ve yargı idesini imgelemenin kurmacasından ayırır. Hume için bilgi, aniden kavranılan ya da sezgisel olarak kesinleşen durumlara nazaran sınırlıdır. Az ya da çok olanaklı olan idelerin ötesine geçtiğimiz her defa, inançla ilgiliyizdir. Özne, inanç ve nedensellikle verinin ötesine geçer. İşte “bu öznedir”. Nedenselliğin ayrıcalığı, onun varoluşumuzu olumlaması ve inancımızı sağlamasıdır (Deleuze, 2008: 10).

Deleuze *inanç* kavramına son derece önem verir ve klasik olarak özne üzerine temellenen *bilgi* anlayışının karşısına koyar. Bu nedenle o inanç kavramına teknik

olarak yaklaşır (Stagoll, 2009: 30). Hume ve Deleuze için inanç mutlak değildir, bu kavrama, rölatif canlılık ve rölatif devamlılık anlamında, ilişkilerdeki değişimin dinamik sürecinin sonucu olarak yaklaşmışlardır. Böylece özne, artık bilginin yeri değildir ve inancın biçimlenmesi sürecinde kurulur (Deleuze, 1990/2: 359). Bu da pratik bir duygulanımı ortaya koyar. İnançları kurmak, ilişkileri kurmaktır. İnançlar, öznenin biçimlenmesinin merkezinde bir olgu ve pratiktir. Eğer özne, Descartes'tan sonra artık pratik-etik sorunlar ve incelemeler yoluyla tanımlanmıyorsa, diyor Deleuze, Hume felsefeyi tekrar pratik alana doğru yönlendirmiştir.

Zourabichvili'nin de belirttiği gibi Deleuze de Hume ile birlikte, varlık ve bilgi mantığından ilişki ve inanç mantığına doğru gidiyor. Ona göre Deleuze'ün kendi döneminde Heidegger'den sonra bir Hume çıkışı yaptığı söylenebilir (Zourabichvili, 2004: 15). Deleuze, felsefede doğal olarak inandığımız düşüncesini Hume ile birlikte eleştirir. Hume, düşünme zorunluluğunun varlığını ortaya koyarak, olayın ampirik bir düzlemde gerçekleşmesine yönelik inanç düşüncesini ortaya koyar. Bu nedenle bu düşüncede “ben” ya da “cogito” *habitus* olarak belirlenir. Ama bunun ötesinde olanaklara açık dünyada her an ayrımsallığın ortaya çıkacağı da düşünülür. Böylece dünyayı yeniden yaratma ve dönüştürme düşüncesi de, düşüncenin karşılaşma sonucu ortaya koyduğu saf ayrımı olumlamadır (Deleuze, 1972, kendinde ayırım (*difference en soi*) bölümü).

Hume düşüncesinde bilgiden çok inanca vurguda bulunma, çağrışım düşüncesiyle bağlantılı bir durumdur. Çünkü ancak düşünüm izleniminde pratik bir şekilde öteye geçilebilir. Bu nedenle tutku ve inanç tanımlanamaz (Deleuze, 2008: 16). Öyleyse bir görüş ya da inanç, en doğru şekilde ortada olan bir izlenim ile ilişkili ya da çağrışımlı olan canlı bir tasarım olarak tanımlanabilir (Hume, 2009: 76-77).

İdeye inanmak için canlılık derecesi yeterlidir. İnsan doğasının içeriği olmasa, inanç da olmazdı, canlılık derecesi de belli bir ölçü gerektirir. İnanmak, imgelemenin edimidir ama sonuç olan ide, kendi içeriğini ve canlılığını veri olarak ayrı bir şekilde sunulan basit idede bulur (Deleuze, 2008: 68).

Hume, bilmenin iki tarzını ayırır: özgül (*en propre*) bilgi ve olasılık bilgisi. İlki sadece ideler arasındaki ilişkilerle ilgilidir, ikincisi ise olgusal şeyleri inceler. Buna göre dünyayla karşılaşmamız sonucu oluşan ampirik bilgi sadece kendi temelleri ile yargılanabilir. Olasılık böylece nedensellik problemini yeniden kesintiye uğratır. Kuşkusuz eleştiri, bizim olayları nedensel olarak bir araya getirme alışkanlığımızın rasyonel bir temele oturmadığını ortaya koyduktan sonra, çözüm duyulara güvenmeyi gerektirmiştir. Yani duyularımız bizi büyük ihtimalle aldatmaz. Böylece ampirik düşünce, olasılığa kapı aralar ve *duyuların aldatmaması* ve *alışkanlık* üzerine kurulur.

Deleuze, Hume’da kurulan öznenin ayırt edici özelliğinin, duyu organları ve zaman bakımından incelenmesi gerektiğini belirtir (Deleuze, 2008: 95) Zaman, zihnin algılarının art arda gelişidir. Bu anlamda bir öznenin bahsetmek, bir süreden, bir adetten, bir alışkanlık ve bir beklentiden bahsetmektir (Deleuze, 2008: 96). Bu iki belirlenim, geçmişin itmesi ve geleceğe doğru atılıştır. Deleuze Hume’da görülen bu “alışkanlık-beklenti”de Bergsoncu bir sürenin, belleğin ayırt edici özelliklerini bulmanın mümkün olduğunu ileri sürer. Buna göre alışkanlık “özneyi inşa eden köktür ve öznenin, kökü itibarıyla olduğu şey, zamanın sentezi, geçmişle şimdinin gelecek hazırlığındaki sentezidir” (Deleuze, 2008: 96). Beklenti, geçmiş ve geleceğin, alışkanlık tarafından yürütülen sentezidir. Beklenti ve gelecek, öznenin zihninde kurduğu zaman sentezidir. Bu durumda Deleuze, Hume’da zamanın

sentezini bize sunanın özne olduğunu ve bir tek bu sentezin yaratıcı, icat edici olduğunu belirtir (Deleuze, 2008: 97). Böylece Hume’da zaman özneye bağlıdır.

Nedensellik ilişkisi, “adet tarafından üretilmiş olan, bir nesneden, bu nesneye alışıldığı üzere eşlik eden bir başka nesne idesine geçme eğilimidir” (Deleuze, 2008: 97). Yani eğilim sonucunda geçmişle şimdiki zamanın geleceği kuran bir sentezi ortaya çıkar. Kısacası sentez, geçmişle geleceğin kuralı olarak ortaya koymaktan ibarettir. Zaman zihnin yapısı değildir ama özne kendisini zamanın sentezi olarak sunar. Zihin belleği kapsar. Bellek ideleri ve imgelem ideleri, algıların canlılık derecelerine göre değişir. Ama bellek hiçbir “zaman sentezi”ni kendi kendine yürütmez, onun asli rolü, verinin farklı yapılarını yeniden üretmektir. Yani bellek bir sentez sunmaz. Bu durumda kendini bir sentez olarak sunan alışkanlıktır ve alışkanlık özneye geri döner. Anı, şimdiki zamanın eskimiş olanıdır, geçmiş değil. Geçmiş, alışkanlığı kurar: “bir şekilde ortaya ağırlığını koyanı geçmiş olarak adlandırmalıyız” (Deleuze, 2008: 98). Bu anlamda alışkanlık bellek için, öznenin zihin için olduğu şey olmamakla kalmaz, zihnin bellek adı verilen bu boyutundan kolayca vazgeçer. Kısacası alışkanlığın belleğe ihtiyacı yoktur.

Deleuze’ün Hume’u için dinamik ve üretken imgeleme, dayanıklı bir özne kurmak için iki önemli biçimlenmeye sahiptir. Bir yandan zihin ilişkiseldir; diğer yandan da kurmacalar üreten ve veriyi aşan dinamik bir güç oyunudur. Verileri aşma işlevi hem insan doğası ilkelerine göre ilişkilerin yer değiştirmesi, hem de kurmacayı daha ileri bir ilke olarak geliştirmeyi içerir. Böylece ilişkilerin kurulma dinamizmi deneyimin hem doğrulanabilir hem de doğrulanamaz aşkınlığında içerilmiştir. Hume için insan doğası kapasitesi durmamacasına uzun, ortadan kalkan ve karanlık ilişkiler zinciri şeklinde yaratma kapasitesine sahiptir. İmgeleme, alışkanlık olarak verileri

özümsemenin ötesinde fantastik ideler üretebilmek, tanrılar yaratabilmek için hareket edebilir.

Ancak Deleuze için bu dinamizm, hareketleri imgelemede sınırlandırmak ve üretimleri tek biçimli yapmak anlamına gelir. Bu üretimler çok ve çeşitlidir. Deleuze için durağan kurmacalar yaratma eğilimi, öznenin-biçimlenmesinde rastgele değildir tam tersine ona içkindir. *Ampirizm ve Öznellik* boyunca durağan bir imgelemenin, birinin “ben” deme alışkanlığı için bir ön koşul olduğunu tekrarlar. “Ben” belirlenebilir bir referansa sahip olma adına yeterince durağan ve tek biçimli olan özdeşlenebilir bir addır. Bu nedenle Deleuze için Hume’un açıkladığı insan doğasının ilkeleri, *tek biçimlilikle* aynı anlama gelir.

Deleuze Hume’un “Kendi (*Moi*) sorununa cevabının, “bizler alışkanlıktan başka bir şey değiliz” şeklinde olduğunu söyler. Deleuze de alışkanlık (*habitus*) kavramına doğa ve insan doğası arasındaki ilişki açısından yaklaşır. Hume’da zaman zihnin yapısıdır, özne ise kendisini zamanın sentezi olarak ortaya koyar. (Deleuze, 2008: 98). Yani *habitus* düşüncesinde her şeyin art arda geldiği düşüncesi vardır ve bu düşüncede ‘cogito’ *habitus*’tur. Klasik cogito düşüncesinin *a priori* bilgilere dayanarak yargıda bulunan öznesi, Hume için olduğu gibi Deleuze için de sadece alışkanlığa sahip bir öznedir. Argüman oluşturmayı, argümanlar arasında uslamlama yapmayı öğrenen özne, o ana kadar yapılmamış bir argümanı gerçekleştirebilir: “düşünüyorum öyleyse varım”. Deleuze bunun ötesinde ileriki bölümde de görüleceği gibi, öznenin olayın ve zamanın içinde gerçekleştiği bir oluş düşüncesini geliştirir.

Deleuze Hume'dan sonra Bergson ile birlikte düşüncesini daha da zenginleştirerek dinamik bir yapı kuracaktır. Yine de Hume onu yönlendirme noktasında önemlidir. Ondan sonra aşkın ampirizm düşüncesini geliştirmiştir. Deleuze'ün öznenin-biçimlenmesinde *dayanıklılık düzlemine* gereksinim duyması *Ampirizm ve Öznellik*'te görülür. Olayın özneliliği düşüncesiyle, öznenin dinamik bir ortamda kuruluşunu ortaya koyacaktır. Deleuze'de “ben” diğer şeyler arasında dinamik süreçlerin bir etkisini taşıyarak, dinamik bir durum içindedir. Bunun için Deleuze, Hume'un atomistik ideler arasındaki hareket felsefesinin ötesinde Bergson'un hareketi bir akış olarak ortaya koyduğu düşünceye doğru ilerler.

Alışkanlıkların kurulmasıyla, Hume'un *genel kurallar* diye adlandırdığı ve hem edimlerimizi hem de anlamamızı etkileyen bir durum ortaya çıkıyor. Genel kurallar, tutkuların düşünümü yoluyla biçimlenen “imgeleme tutkularıdır” ve “oluşma koşulları ile birlikte çağrışım ilkelerine doğru gider” (Deleuze, 2008: 52-54). Özne, bir nitelik değil, bir ideler topluluğunun nitelenmesidir. İmgelemenin ilkeler tarafından etkilendiğini söylemek, herhangi bir kümenin taraflı, edimsel bir özne olarak nitelendiği anlamına gelir: “Şu halde ‘öznellik’ idesi imgelemde duyulanımın düşünümüdür, genel kuralın kendisidir” (Deleuze, 2008: 58). İde artık burada bir düşüncenin nesnesi, bir şeyin niteliği değildir, temsil edici değildir. Bir kural bir şema, bir kuruluş kuralıdır. Öznellik idesi, idesi olduğu öznenin taraflılığının ötesine geçerek, ele alınan her topluluğun içine, *özneler arasında* mümkün bir anlaşmanın ilkesini ve kuralını dâhil eder. Deleuze'ün de belirttiği gibi, anlama yetisi düzleminde çözümsüz kalan “ben” probleminin Hume ile birlikte kültürün içinde, ahlaki ve siyasi bir çözüm bulma olanağını bulur. Köken ve duyulanım bir ‘ben’de birleşemezler, çünkü bu seviyede, ilkeler ve fantezi arasındaki bütün ayrım varlığını korur. Bu

nedenle ‘Ben’i kuran, olduğu şekliyle ve şu anda, duygulanımın kendisinin ve düşünümünün sentezidir, imgelemi sabitleyen bir duygulanımın ve duygulanımı düşünümleyen bir imgelemin sentezidir” (Deleuze, 2008: 58). Sonuç olarak, düşünme sürecinde genel kurallar, kendi çıkış koşullarının üretiminden belirlenmiş bütüne doğru ya da imgelemeyi bağlayarak ve yönlendirerek öznenin-kuruluşundaki bireyselliklerin ortadan kalkmasını tamamlayan yapay bir birliktir. Bu nedenle Deleuze, genel kuralların bireyleşmenin önünü tıkayan bir düşünce ortaya koyduğunu ifade ederek, kendisi daha sonra bireyleşme süreci içinde kurulan bir özne-oluş düşüncesi geliştirir.

Deleuze’e göre alışkanlık ya da pasif sentez “yaşama alışkanlığımızı kurar”, “bir şeyin devam etmesi beklentimizi”, “vakamızın (*cas*) devamlılığını” kurar (Deleuze, 1972: 101). “Rastlantılar, deneyimler ve vakıalar”, “seyreden imgelemede” kasılırlar, bir alışkanlığı biçimlendiren yaratıcı ve pasif duyumsamalar vardır” (Deleuze, 1991: 201). Kasılma bir edim değil ama bir tutkudur, “önceyi sonrada muhafaza eden bir seyretme: duyumsama böylece heterojen maddelerin kasılmasıyla biçimlenir” (Deleuze, 1991: 199). Bir alışkanlığı kasmak, özne olmaktır. Alışkanlık, kasılan bireyleşmenin düğümü ya da kıvrımıdır, yani ayırıcı sentez, farklılıkların sentezi de bu sayede oluşur. Çünkü sentez, heterojeni keser ve bu bağı öncelemez. Öznellik öyleyse bir karşılaşma işidir ve özne bireyleşir, öğelerin kasıldığı yerde şekil alır. Sadece yaşayan şimdi ve onunla beraber tüm organik ve psişik yaşam, alışkanlık üzerine oturmaz (Deleuze, 1972: 107), bununla beraber alışkanlık, öznel bir makama dönüşür. Alışkanlık olmaksızın en küçük bir nedensellik “anlaşılmaz kalır”: “Tüm organizma beyinleşmemiş ve tüm yaşam organik değildir ama her yerde

mikro beyinleri kuran güçler vardır ya da şeylerin inorganik bir yaşamı vardır” (Deleuze, 1991: 200).

Deleuze’e göre bilinçdışı bir fabrikadır tiyatro değil; beyin ağaç olmaktan ziyade rizomatiktir (Deleuze, 1980, rizom bölümü). Sözce tam olarak işitmektir; basit metafor değildir, hiçbir anlam paylaşımı bu değişken ilişkili hareket zeminini öncelemez. “Düşünmek bu anlamda bir alışkanlığı bozmaktır” (Zourabichvili, 2004: 11). Çünkü bilgi ne olursa olsun, varlığa yönelen bir düşüncenin temelsel düzenlemesi olarak kalıyorsa eğer, *inanç*, indirgenemez dışsallığı kuşattığı için ya da akla fırlatılan meydan okumayı kuşattığı için olaya cevap vermektedir. Böylece Deleuze, Hume ile birlikte, deneyimlemenin koşulları üzerine yaptığı felsefesinin başlangıç noktasını yakalar.

Sonuç olarak Deleuze’ün, *Ampirizm ve Öznellik*’in sonunda da belirttiği gibi, insan sadece beklemekle kalmaz kendi kendini muhafaza da eder. Hume ile birlikte inanarak ve icat ederek verinin kendisinden bir Doğa yapılmaktadır. İnsan doğası hangi anlamda doğa ile uyumludur? İnsan veride ilişkiler kurar, bütünler oluşturur. Tüm bunlar veriye değil insanın bildiği ilkelere bağlıdır, tepeden tırnağa işlevseldirler. Bu işlevler de verinin bağlı olduğu ve bilinmeyen gizli güçlerle bağdaşırlar. Ancak bu uygunluk sadece düşünülebilir bir şeydir. Bu da çok cılız bir düşüncedir. Buna karşı Deleuze, felsefenin kendisini olgunun (*en fait*) değil de hukuksal alanın (*en droit*) teorisi olarak kurulması gerektiğini belirtir. Deleuze *Felsefe Nedir?*’de düşüncenin hakkı olan alanın (*en droit*) düşünce imgesi ile üretilmesi düşüncesini geliştirir.

2.1.4. DİNAMİK ÖZNE VE BİREYLEŞME

Birey toplumla birebir ilişki içindedir. Çağrışım, pratik özne için olanaklı anlam dizilerini tanımlar, bu özne için tüm gerçek sonlar ahlaki, tutkusal, politik ve ekonomik düzenlere bağlıdır (Deleuze, 2008: 120-1). Sosyal anlaşmalar bir edimin anlam ve sonuçlarını temin ederler ama tutkular, sosyal motifler ve bireysel edimler arasındaki ilişkileri belirleyen, onların içerikleridir (Stagoll, 2009: 34). Deleuze’e göre Hume’da *ifade* sadece belli bir özne olarak anlaşıldığında bir anlam ifade eder. *Ampirizm ve Öznellik*’te, deneyimin olumsuzluğu ve tutkusal duygulanımların öznenin şekillenmesinde ayırıcı ve bireysel bir süreç oluşturduğunu göstermektedir (Stagoll, 1998: 35).

Hume’un doğal inanç hesabı ve Deleuze’ün sosyal beklenmedik olaylarla karşılaşma çalışması, Öznenin birliğindeki inancın pratik yaşamda esas olduğunu ortaya koyar ve Hume’da özdeşlik hissi bunu kurmaya yetmektedir. Bir insanı, öznenin özdeşliğini ortaya koymaya iten hiçbir algı yoksa bu durumda insan imgelemeye bakmalıdır: Hume bunu şöyle açıklıyor:

Açıktır ki insan zihnine yüklediğimiz özdeşlik, onun ne denli eksiksiz olduğunu düşünürsek düşünelim, birçok farklı algıyı bir algıda birleştirmeyi ve onlara özsel olan ayrılık ve ayrımsallık özelliklerini yitirtmeyi başaramaz... Yine doğrudur ki zihnin bileşimine giren her ayrı algı, ayrı bir varoluştur ve ister zamandaş ister ardışık olsun diğer her algıdan farklı, ayırt edilebilir ve ayrılabilir. Ancak bu ayrılık ve ayrılabilirliğe karşın, bütün bir algılar zincirinin özdeşlik tarafından birleştirildiğini varsaydığımız için, doğal olarak bu özdeşlik ilişkisini ilgilendiren bir soru ortaya çıkar: “bu gerçekten çeşitli algılarımızı bir araya getiren bir şey midir yoksa yalnızca bunların tasarımlarını imgelemde çağrıştıran bir şey mi?”...bu soruyu kolayca bir karara bağlayabiliriz... Özdeşlik gerçekte bu farklı algılara ait olan ve

onları birleştiren bir şey değil, yalnızca üzerlerinde düşündüğümüz zaman tasarımlarının imgelemdeki birliği nedeniyle onlara yüklediğimiz bir niteliktir...bunlar tasarım dünyasındaki birleştirici ilkelerdir (Hume, 2009: 178-179).

Buna göre özdeşliğin kaynağı idelerin birleştiği süreçte araştırılmalıdır. İdelerin birliği, tutku ilkeleri ile birlikte çağrışım ilkeleri yoluyla daima kolaylaştığı için, öznenin birliği idesi ilkelerin işlemi olarak anlaşılmalıdır (Deleuze, 2008: 58). Hume da buna katılır: “Öyleyse özdeşlik bu benzerlik, bitişiklik ve nedensellik ilişkilerinden bazılarına dayanır... Kişisel özdeşlik fikirlerimiz bütünüyle düşünce yetisinin bağlantılı bir -tasarımlar zinciri boyunca ve yukarıda açıklanan ilkelere göre pürüzsüz ve kesintisiz bir şekilde ilerlemesinden kaynaklanır” (Hume, 2009: 178-179).

Ama yukarda da belirtildiği gibi Hume’un zihni bir ideden diğerine taşınan “ide akışı” gibi düşünmesi tatmin edici değildir. Bu güçlük nedeniyle Deleuze onun doğal inanç düşüncesini yeniden ele alır. Deleuze’ün genel kuralları reddetmesi, onun daha bağlantılı bir teori ortaya koymasına yol açmıştır. Ona göre öznenin kurulmasının temelinde sadece algıların seyredilmesi olamaz. Deleuze’e göre özne kendini, kararlı, ayrı ve devam eden varoluş olarak, başka birçok nesne arasında bilmektedir. Ama ayrı algılar, dünyaya inancı doğrulayamayacağı için, öznenin özdeşliğine olan inancını da doğrulayamazlar. Değişen algılar ve dünya karşısında, değişmeyen, kararlı noktalar aramak Deleuze’e göre alışkanlık düşüncesidir. Benin özdeşliği Humecu anlamda bir alışkanlık ve gelenektir. Bu bizim deneyimimizi yararlı yapar ve geçmişte olanlara bağlı olarak bizim geleceğe olan beklentimizi oluşturur. İnanç alışkanlığı tamamen kurmacadır. Deleuze de ileriki çalışmalarında da hep alışkanlık düşüncesine önem verir ancak ona göre böyle bir açıklama oluşun

tamamını açıklayamaz ve öznenin dinamik ve oluş içindeki bir özne kuruluşuna müsaade etmez. Alışkanlık öznenin içebakışını gerektiren ve dayanıklılık noktalarının gerektiği durumlar açısından önemlidir. Deleuze Bergson ile birlikte sezgi yöntemi aracılığıyla tamamen dinamik bir özne düşüncesine doğru gider. Çünkü insan sürekli bireyleşme süreci içinde olduğu için, alışkanlıkların rehavetinden kurtulmalı ve yaşamın yaratıcı dinamizmine eşlik etmelidir.

Deleuze'ün okumasında Hume için özne asla tamamlanmış değildir. Ya imgeleme aktiftir ya da özne yoktur. Öznenin kuruluşu dinamik ve karmaşık bir gelişmedir ve düşünce sistemi nitelmesi Deleuze'ün Hume'u yoluyla ifade edilmiştir. Deleuze'ün dediği gibi, “özne geliştiği hareket yoluyla tanımlanmıştır. Özne kendi kendine gelişendir...Kısaca inanma ve icat etme bir özneyi özne yapar”. Böylece *harekete* odaklanma, zihinle özdeş bir koleksiyona sahip olarak ve düzenleme ilkesinde eksikliğe sahip olarak imgeleme, bir yetiye ya da sisteme dönüşmektedir. İnsan imgelemenin hareketi ve kararlılığı ile tanımlanıyor yoksa imgelemeye dışsal olan sınırların yüklenmesiyle değil.

Deleuze'ün Hume okuması daha sonraki özne üzerine yaptığı düşünceleri açısından önemlidir, ama sadece başlangıç noktası ve başlangıç niteliğindedir. Ancak bu çalışmayla birlikte Deleuze felsefi düşüncede geliştirilmesi gereken noktaları çok iyi fark etmiştir. Ampirist bir düşüncenin aşkın noktalara olan gereksinimini ortaya koymuştur. Bu açıdan Hume, Deleuze'e ampirik bir bakış açısının başlangıç noktalarını sunmuştur. Bundan sonra Deleuze, böyle bir bakış açısının içerdiği eksikleri özellikle de aşkın bir noktanın, yani imgeleme yoluyla düşünce aracılığıyla verilerin aşıldığı noktaların (*en droit*) kaçınılmaz bir nokta olduğunu tespit etmiştir. Diğer açıdan bir sistemi öznenin kuruluşu üzerine temellendirme girişimlerinin,

varlığın ve oluşun hareket halinde ama imgelemeyi aşan noktalarını göz ardı etmeye yol açacağını da çok iyi tespit eder. Deleuze bu eksikliği önemseyerek “aşkın ampirist” bir düşünce geliştirir. Bir sistem bu eksikliği göz ardı ederek, bütünlüğü tamamlanmış ve kesinleşmiş olarak elde edemeyeceğini kabullenmeden düşünülemez. Mesele sadece öznenin kuruluşu olmamalıdır. Mesele oluşun tamamını düşüncede kuşatabilme ve bunun içinde kurulan bir özneyi ortaya koyabilme olmalıdır.

Bununla beraber Deleuze’de Hume’un etkisi kendini her zaman gösterir. Hume, Deleuze’ün “dır” mantığı yerine “ve” mantığını geliştirmesini sağlar. (Deleuze, 1980: 36, 124). İlişkilerin “ve”si öznenin kapalı sistem olmasını önler. Deleuze Hume’un çağrışım ilkesini “ve” mantığı açısından geliştirir. “ve” ile düşünmek yaşam hakkında düşünmek değildir ya da yaşam uğruna düşünme değildir, ama yaşamdır (Bell, 2009: 3). Burada yaşam olan “ve” ile düşünmek öğelerin çokluğu içinde çağrışımsal bağlantılar çizen dinamik bir sistemdir, ancak Deleuze için çağrışım, öğelerin çokluğuna indirgenemez. Böylece Deleuze çifte ilişki mantığını düşünerek olayın hem edimsel hem de virtüel kısmı olduğunu ve bunların ikisinin birden tek anlamı bir varlık düşüncesini ortaya çıkardığını belirtir. Deleuze’e göre İde ya da sorunsal olarak yaşam, bu sorunun çözümü olan bir bütünlük içinde edimselleşmiş olarak özdeşlenebilir (Deleuze, 1972: 267). Sorunsal ya da virtüel henüz özdeşlenebilir bir durum olarak var değildir ve böylelikle edimselden ayrı özdeşlenebilir ayrı bir durum değildir. Böylece Deleuze düşüncesi düalizme düşmeden oluşun çifte yönünü düşünce içinde içkinlik düzleminde birleştirme girişiminde bulunur. Ancak bu gerçekliğin birliğidir. Bu çifte hareket Deleuze felsefesinin doğasını belirlemeyi araştıran düşünce içinde edimselleşmiş ve

bireyleşmiş olarak gerçekleşir. Birey de bu sorunsal duruma çözümsel yaklaşım noktasında düşünölmelidir. İlişkilerle ilgili ideler arasında hiçbir süreklilik yoktur. Her bir imgeleme nitelemesi yenidir, ilkseldir, ayrımsaldır. İkinci olarak rizomatik “ve” bağımsız olarak ama bununla beraber ilişkili olduğu terimler bağlamında olmak kaydıyla düşünölmür. O asla bölen Birine veya onu içeren bir Varlığa bağılı değildir (Stagoll, 1998: 31). Bundan sonraki bölümde, Hume’dan sonra Deleuze’ün *bireyleşme* ve *özne-oluş* düşüncesi açısından Bergson’un özellikle de “süre” kavramıyla birlikte ne gibi yeni açılımlar sağladığı üzerinde durulacaktır.

2.2. DELEUZE'ÜN BERGSON'U VE ÖZNE

Deleuze *Ampirizm ve Öznellik*'ten sonra artık öznenin kuruluşu ve psikolojisi üzerine yoğun bir şekilde eğilmez ve giderek özneyi parçalayan noktaları ortaya koymaya çalışır. Hume'dan sonra “özne” artık Deleuze'ün düşüncesinde merkezi bir rol oynamaz. “Özne”ye öncelikli bir konum vermenin ötesinde, *Ayrım ve Yineleme* ile birlikte, onun kurucu yönünü, “dogmatik düşünce imgesi” altında eleştiriye tabi tutar. Bununla beraber Deleuze'de artık öznenin hiç bir yerinin olmadığı da söylenemez. Tam tersine “özne”, diğer kavramlar gibi kavram yaratımına hizmet ederek, Deleuze'ün gittikçe üzerinde daha çok yoğunlaştığı güç ve kavram ilişkileri açısından, genişletilmiş, değişmiş, soyutlanmış ya da yok sayılmıştır. Değişen şey öznenin dogmatik düşünceler yoluyla kurduğu ya da kurulduğu düşüncelerin tamamen dışına çıkmak için, öznenin oluştuğu ya da oluşumun içinde yer aldığı bir düzenlemeye (*agencement*) doğru gidiştir. Keith Ansell Pearson, Deleuze'ün felsefesini “oluşan yaşam” (*germinal life*) olarak adlandırır. Böyle bir felsefenin temelinde Bergson felsefesinin etkisi vardır ve “zaman, yaratıcı evrim ve bellek” üzerine kurulu bir felsefedir bu” (Pearson, 1999: 1). Bu şekilde tamamı hareket halinde ve oluşmaya izin veren kavramlarla düşünen ve rizomatik bir düşünceyi geliştirmeye çalışan bir felsefi düşünceden, bütünlüklü bir özne çalışması beklemek de doğru değildir. Deleuze'ü anlamaya çalışırken, onun açtığı ufuk noktalarına göz dikmek gerekir, çünkü cogito'nun “ben”i oralarda artık “başkası” olmuştur.

Deleuze *Bergsonculuk* ile birlikte hem Hume psikolojisine yardımcı olacak hem de onu eleştirecek bir “özne” kuramı geliştirir. *Ayrım ve Yineleme* ve *Anlamanın Mantığı* bu gelişmenin devamı olarak Deleuze'ün kendi düşüncelerini ortaya

koyduğu yepyeni mecraları göstermektedir. Deleuze bu eserlerinde zihin duygulanımları kuramına, ayırım ve olumlama anlamında bir olay ontolojisi geliştirerek katkıda bulunur. Bergson'un temellendirici olmaktan ziyade eleştirel bir felsefe yapması, Deleuze için bu anlamda önemlidir. Deleuze'e göre o, her zaman sınırlama ve karşıtlık olarak olumsuzluğu ve genel fikirleri eleştirmiştir (Deleuze, 2005: 88). Bu eleştirinin temelinde "insan durumunun ötesinde" düşünme vardır. Böyle bir düşünceye yönelen bir felsefenin amacının "etik" olduğu söylenebilir. "Çünkü burada insan deneyimini başkası'nın alanına açma söz konusudur" (Pearson, 1999: 2).

Bergson aslında felsefe tarihinde ortaya çıktıktan sonra hemen unutulmaya yüz tutmuş bir filozofken Deleuze onun düşüncesini oldukça fazla önemser ve hakkının yeterince teslim edilmediğini düşünür. Deleuze *Bergsonculuk*'u Bergson'a dönüş olarak kurarken niyetini şu şekilde açıklar:

Bergson'a dönüş" yalnızca büyük bir filozofa duyulan hayranlığın yinelenmesi anlamına gelmez; onun girişimini, bugün, yaşamın ve toplumun dönüşümleriyle ilişki içinde, bilimdeki dönüşümlerle bağlantılı olarak yeniden ele almak ve sürdürmek anlamına gelir" (Deleuze, 2005: 115).

Deleuze, Bergson'un ortaya koyduğu argümanları ve onun eksik bıraktığı noktaları psikolojik ve ontolojik kavrayışın önemini belirtmek açısından geliştirir. Bergson, kendi döneminde hak ettiği değeri görmemişse de, aslında o, felsefeye yepyeni bir nefes ve yepyeni bir yöntem önermekteydi. Onun yapmak istediği tam da "tüm eski kategorilerden kopmak, yıpranmış inançları reddetmek ve yeni yerlere karşılık gelen ayırım çizgileri oluşturarak şeyleri *ab initio* olarak yeniden kurmaktır" (Guerlac, 2005: 1091). Aslında *Ampirizm ve Öznellik*'te de Deleuze'ün Bergson'un

sorunsalını fark ettiği görülmektedir. Deleuze, Hume'un alışkanlık, çağrışım ve zaman açıklamalarını daha da genişletmek için Bergson'a başvurmuştur (Deleuze, 2008: 119). Hume'daki atomculuk ve çağrışım ile açıklanan içebakış yöntemi, Bergson'un bilinç, doğrudanlık, içsel-zaman ve bellek kavramlarıyla birlikte daha bilimsel bir açıklama alanı bulmuştur. Ancak *Bergsonculuk*'ta Hume'dan farklı olarak, özne kavramı açıkça belirtilmemiştir.

Bergson'un Deleuze için önemli olan bir yönü de, klasik özne anlayışını parçalamaya izin veren bir "zaman" kavrayışını düşünceye dâhil etmesidir. Bergson'da bilinç, zamansallık ya da akış türü olarak sezinlenmiştir. Bergson'un "süre" kavramı, Humecu akıştan daha ileri bir açık model sağlar. Bu kavram Deleuze'e, hareketi teorik olarak ögelere vermekten ziyade içsel yaşamın dinamiğinin doğasına vermesini sağlar. Bergson'a yaklaşırken önce ona has olan sezgi yönteminden başlamak gerekir çünkü onun süre, bellek, yaratıcı evrim ve virtüel oluş gibi diğer önemli kavramları sadece sezgi yöntemi ile anlam bulurlar.

2.2.1. SEZGİ

Hume gibi Bergson da 'kendi'yi (*moi*) sürekliliğin ve değişimin biçimi olarak anlar. Benlik, doğrudan bilincin farkındalığında kolayca görülen bir durumdur. Bergson'da analiz yoluyla değil de sezgi yoluyla, içinde her şeyi kavradığımız bir gerçeklik vardır (Bergson, 2011: 201). Gerçekliğin zaman yoluyla akışı içindeki şey, "bizim kendi kişiliğimizdir- devam eden kendimizdir" (Bergson, 1912: 9). Buradan sezginin süreyi gerektirdiği ortaya çıkıyor. Ancak, süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramları, Bergson felsefesinde önemli bir konuma sahip olsalar da, onların gerçek

anlamı ancak sezgi yöntemi ile açığa çıkabilir. Pearson’a göre sezgi yöntemi determinasyonlar ve araçlar çokluğuna sahiptir. İlk iş, sorunları düzenlemek ve yaratmak; ikinci iş, doğal farklılıkları yerli yerine koymak ve üçüncü iş, heterojen ve sürekli çokluk olarak süreden oluşan “gerçek zaman”ı ortaya koymaktır (Pearson, 1999: 23).

Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*’ten itibaren salt ampirik bir düşüncenin de sonuçta “kurucu özne” düşüncesine yol açtığını görmüş ve felsefi düşüncenin aşkın bir düzlemi de barındırması gerektiğine gittikçe kanaat getirmiştir. İşte Deleuze Bergson’u bu amaçla, yenileyici ve yaratıcı bir tarzda okur. Hume’un içebakış yöntemi, tüm ideleri, zihin olarak bir araya topluyor ve onların arasını rölatif canlılık açısından ayırıyordu Burada hep zihnin içerisinde gerçekleşen bir hareketlilik ve bölünme şekli vardır. Bu da baştan beri Deleuze’ün eksik bulduğu bir nokta olmuştur. O tam tersine, bütün olarak yürüyen, doğal bir ilişki ağının işleyişi üzerinde düşünür. Bergson’un “sezgi” yöntemi, böyle bir eksikliğin üstesinden gelmek için önemli bir rol oynar. Sezgi, bilinci doğal eklemlerine göre bölmeye izin vererek gerçek oluşumu açığa çıkarmayı hedefler. Uzamsal ve zamansal, öznel ve nesnel, maddesel ve belleksel tüm oluşumlar, doğal eklemlenmeleriyle birlikte ve hariç tutulmaksızın bu yöntemde yerlerini alırlar. Bergson, yöntem olarak inandığı şeyi “felsefi sezgi” olarak açıklar. Deleuze’ün sezgiyi bir yöntem olarak açığa vurması, Bergson felsefesine yaptığı en önemli katkılardan biridir. Bu açıdan Deleuze, sezginin kesin kurallara sahip olduğunu belirterek, tamamen gelişmiş bir yöntem olduğunu ileri sürer (Deleuze, 2005: 53).

Bergson için zekânın kendiliğindenliği, bedensel mekanizmaya bağlılığından ileri gelir. Bu nedenle artık Hume’da bulunan idelerin çağrışımı düşüncesine yer

bırakmaz. Ona göre, çağrışımcılığın yanılgısı, tüm hatıraları aynı düzleme koymasındır, mevcut zamandaki bedensel durumları birbirinden ayıran mesafeleri göz önünde bulundurmamış olmasıdır (Bergson, 2001: 142). Bu nedenle “çağrışımın (*association*) öncelikli olgu olmadığına farkına vararak, düşünmeye ayrılma (*dissociation*) ile başlamak gerekir. Bütünden bağımsız olduğu düşünülerek, bütünün teorisinin parçadan başlanarak yapılması yanılgıya yol açar. Bütünün devamlılık, karmaşıklık ve birliğine nazaran dikkatli bir ayırma süreci yoluyla bütünden parçalara gitmek gerekir (Stagoll, 1998, 66). Bütünü Parçalama bütünün doğasına uygun olan kavramlara göre yapılmalıdır. Bu da ancak sezgi yöntemiyle mümkündür. Bergsoncu sezgi, bölünmenin açık yöntemidir. Bu bölme yöntemi, kavramları öngörmez. Bir kavram, her zaman ona özgü sezgide yaratılmalıdır. Sezgi, değişim ve oluşun insanın bilinç koşulları olduğunu açığa çıkarır, ama bu sadece kişi, bilince dikkat ettiğinde açığa çıkar. Çünkü kavramlar değişmez ve evrensel kavram olarak bilincin analiz etmesi gereken bir şey olarak öngörülemez.

Bergson’a göre kullanılagelen bilinç, şeyleri süresiz bir anın artık sürmeyen bir anı takip ettiği yerde bulunan, parçalanmış bir zamanda ele almaya zorlanmıştır. Onun için hareket, konumlar dizisi; değişim, nitelikler dizisi; oluş da genel olarak durumlar dizisidir. Gerçekliğin süregelen ve bölünmez olduğu yerdeki bu türden bir görüş, felsefi sezgiye götüren yol üzerindedir (Bergson, 2011: 155-56). Çünkü sezgiye gitmek için anlam ve bilincin dışına çıkmaya gerek yoktur.

Böylece meydana gelen her şeyde çalışan güçler, insan bilincinde hissedilir. Var olanın ve meydana gelenin içsel özü ne olursa olsun, Bergson’a göre biz bilincin içindeyiz. Sezgi yalın bir edimdir ve yalınlık, niteliksel ve virtüel bir çokluğu, bu çokluğun içinde edimselleşmekte olan çeşitli yönleri de içinde barındırır (Deleuze,

2005: 54). Bu nedenle Deleuze, Bergson'daki süre-uzay, bellek-madde, anı-algı, sıkışma-gevşeme gibi ikiliklerin son sözü söylemediğini belirtir (Deleuze, 2008: 62).

Deneyim, esasında yukarda belirtilen her iki ögenin bir araya geldiği karışımlar sunmaktadır. Sezgi yöntemi, işte bu karışımları doğa ayrımlarına göre bölmeye ve böylece sorunları doğru olarak ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Çünkü Bergson ve Deleuze, yanlış ve eksik sorunların hep doğa ayrımları ile derece ayrımlarının birbirine karıştırılmasından ileri geldiğini savunurlar. Bu yanlışın üstesinden ancak gerçek deneyim üzerine temellenen ve kesin kuralları olan sezgi yöntemi ile gelinebilir. Bergson için önemli olan hep bir karışımı doğal eklemlerine göre, doğa bakımından ayrı olan öğelerine göre bölmektir ve “ancak, yalnızca eğilimler doğa bakımından ayrımsaldır” (Deleuze, 2005: 62). Böylelikle türler noktasında ayrımlaşan şeyler değil, tam tersine eğilimlerdir. Kendinde bir şey ve onun doğru doğası, bir nedenin etkisi olmadan önce bir eğilimin ifadesidir (Deleuze, 2009: 42). Yani doğası değişen şey, şeyler değildir ama değişim ve gelişim için şeylerin sahip olduğu eğilimlerdir (Pearson, 1999: 27).

Bu durum, deneyimin koşullarını “olanaklı” olarak değil de “edimsel” olarak açıklama imkânı sunmaktadır. Deleuze burada Hume'un içebakış yönteminin eksiklerini tamamlayıcı noktalar bulur. Buna göre her içsel bakış çabası, bilincin bir yönü olmalıdır. Bergson zihinsel kuruluşa değil de zihnin edimlerine dikkat çeker. Böylece hem dışa açık hem de yaratıcı bir düşünce çalışması ortaya çıkabilir.

Bergson, aslında bugüne kadar sezgiye dair kesin bir formülün ortaya konulmadığını, kendisinin de bunu iddia etmediğini ancak onunla ilgili olarak, somut sezginin yalınlığı ile soyutlamaların karmaşıklığı arasında olabilecek kesin bir aracı

imge elde ettiğini belirtir (Bergson, 2011: 133). Bergson’a göre zihinsel sezgi, zihni pozitif olarak tanımlayan gerçek bir metazifik kuracaktır. Gerçekliği kurgusal olarak inşa etmek için önceden belirlenen kavramlara göre değil de kendi terimleriyle kuramlaştırmak yoluyla Bergson, sezgi yöntemiyle felsefenin kesinliğe olan ihtiyacına bir cevap vermeyi dener. Bergson’a göre kavram, açıkladığı şeyin ötesinde ve ondan daha geniş olmamalıdır. Kesin bir yöntem olduğu iddiası, onun temelde deneyime dayanmasından ileri gelir. Ona göre deneyim kendini, bir yandan olgularla yan yana gelen, tekrarlanabilen, ölçülebilen çokluğa ve uzamsal biçime sahip olan olguların biçimi altında; diğer yandan da yasaya ve ölçülmeye izin vermeyen saf süre olarak karşılıklı bir nüfuz etme biçimi altında sunar (Bergson, 2011: 152). İki durumda da deneyim, “bilinç” anlamındadır ama ilk durumda bilinç, dışarıya açılır, kendisine nazaran dışsallaşır; ikincisinde ise kendi içine girer, kendini yeniden kavrar ve kendinde derinleşir (Bergson, 2011: 152). Bu nedenle felsefe yapmak, yalınlıktır.

Bergson, sorunların ortaya konuluşu ve yaratılışı, hakiki doğa farklarının keşfi ve gerçek zamanın kavranışı konularını sezginin yalınlığı açısından ele alır (Deleuze, 2005: 55). Tüm bu konular, sezgi yönteminin kurucu olmadığını, temellendirici bir özelliğe sahip olmadığını, sadece yaşamsal hareketin özünü anlama girişimi olduğunu ve genellemelerden uzak durduğunu gösterir. Çünkü Bergson, hakiki doğa farkları ile saf olanı yani gerçeği ve temsil edilemeyen durumu elde etmeye çalışır.

Bergson, yalnızca doğa bakımından ayrımsal olanın saf olduğunu söyler. Deleuze, Bergson’un sezgi yönteminin, bilimin kesinliği iddiasından bağımsız ve bilincin dinamizmine ve doğrudanlığına bağlanmış bir kuram olduğunu düşünür. Bergson bazen zayıflamalarla bazen karşıtlıklarla yeri doldurulmaya çalışılan şeyin

doğa ayrımları olduğunu belirterek olumsuzluk düşüncesine yer bırakmaz: “Bergson’un projesinin özü, doğa ayrımlarını tüm olumsuzlama biçimlerinden bağımsız olarak düşünmektir: varlıkta ayrımlar vardır, olumsuzluklar değil” (Deleuze, 2005: 87).

Deleuze karışım (*composite*) terimini, doğa bakımından ayrı olan eğilimlerin karıştırıcısı olarak düşünür. (Stagoll, 1998: 75). Yani karışım, sadece öznenin nasıl kurulduğunu açıklayan bir durum değildir, bunun ötesinde, öznenin ne gibi karışımlar yaptığı ya da karışıma olan katkıları açısından da önemlidir. Çünkü Deleuzecü okumada sezgi, “ben” olarak adlandırılan karmaşık bütünü, içsel yaşamın doğal eklemelenmesine göre bölmek için, karışıklığı, nitelik ya da türün doğal ayrımsallıklarına göre bölebilir, (Deleuze, 2005: 72, 73, 80). Bergson’un *Madde ve Bellek*’inin ilk bölümlerinde, ontoloji ve epistemoloji iki ayrı mevcudiyet olarak görünür: “bizi öncelikle maddeye koyan algıya dair ve bizi zihne koyan belleğe dair” (Deleuze, 2005: 74) iki ayrı varoluş vardır. Deleuzecü Bergson’un özne teorisi, rölatif olarak geleneksel dikotomi üzerine kurulmuştur. Deleuze için sezgi, bir yerin gerçekliğini farklı doğa çizgilerine göre bölerek çalışır (Deleuze, 2005: 115).

Bu bakış açısı Deleuze ve Bergson’u Kant ve Hume’un özne çalışmasından ayırır. Hume’un çağrışımçı özne teorisi için, atomistik idelerin birleşmesinin durağan rölatifliği kaçınılmaz bir öneme sahiptir. Kant’ta ise çeşitli yetiler, ilkesel birliğe katılmaktadır. Kant’ın aşkınsallığı bilinçte bir birliğe yönelimi varsayar (*benliğin birliği*). Bu yönelim, ampirik gerçeklikte kurulmanın ötesinde, onun sistemine içkindir: yetiler arasındaki uyum “düşünüyorum”un birliğinde temellenmiştir.

Sezginin yöntem olarak açık özelliği, onun güçlüğünün işaretidir. Çok daha kullanışlı olandan daha az kullanışlı olana doğru derece ve ayımsallığa göre bütünü bölme, doğal eğilimlerin aksinedir. Bu nedenle Bergson sezgiyi, düşünce işindeki doğal yokuşu çıkmak için emek isteyen bir çaba olarak düşünür: “burada metafizik sezginin zorba bir yapısı olduğunu da söylemeliyim” (Bergson, 1912: 56). Böylece sezgi yöntemi, hem idealizmin hem de realizmin ötesine geçebilir. Sezgi, hem aşağıda bulunan ve hem de yukarıda bulunan nesnelerin varoluşunu doğrular ve onları birlikte ele alır. Sezgi, tek bir edim değil ama sınırsız edimler dizisidir (Bergson, 1912: 56). Sezgi, farklı edimlerde varlığın derecelerine karşılık gelir. Sezgi yöntemini ve sezginin nerede bitip, analizin nerede başladığını anlamak için, akış (flux) ve süreye bakılmalıdır (Bergson, 1912: 43). Ona göre sezgiyi ifade etmenin sadece iki yolu vardır: sistem ancak kavramla ilerler ve kavramdan sonra da bizi tekrar sezgiye götüren de imgedir, imgeden sonra da daha yüksek bir yere gitmek istersek bu sefer de daha genel kavramın içine düşeriz (Bergson, 2011: 146-47). Filozof önceden varolan idelerden hareket etmez, daha ziyade ona ulaşabilir. Ve ulaştığında da üzerinde düşünülen ide, zihnin hareketinin içindedir. (Bergson, 2011: 149). Yani ayrımlaşan çizgiler ve tür içinde ayrımlaşan eğilimlerden “dönüş”ler yoluyla yayılımlar birbirine bağlanmalı ve bildiğimiz şeyi ortaya çıkarmalıdır. Dönüşün ötesinde çizgiler tekrardan birbirine geçerler, fakat başladıkları noktada değil tam tersine “yaşamsal noktada”: dönüş ve yeniden dönüş. Öyleyse düalizm, sadece bir andır, monizmin yeniden şekillenmesini sağlar (Pearson, 1999: 26). Sonuç olarak sezgi, işlemler arasındaki esaslı birliğinden dolayı, yalın bir edim olarak düşünülmelidir (Deleuze, 2005: 55).

Bergson'un bir yöntem olarak belirlediği "sezgi" kavramı, Deleuze'un "aşkın ampirizm" düşüncesini geliştirmesi bakımından oldukça önemli bir rol oynar.

2.2.2 AŞKIN AMPİRİZM

Ampirizm, geleneksel olarak, bilginin duyular sayesinde ve deneyimle kazanıldığını öne süren görüştür. Deneyimci görüşe göre insan zihninde doğuştan bir bilgi yoktur. İnsan zihni bu nedenle boş bir levha gibidir (*tabula rasa*). Böyle bir düşüncede veriler duyuların zihnin içinde işlenmesi ve onun süzgecinden geçmesi sonucunda elde edilirler. Bruce Baugh'un da belirttiği gibi Deleuze, kavramları deneyimden çıkan soyutlamalar ve genellemeler olarak düşünen ampirizm açıklamalarını reddeder (Baugh, 1992: 138). Ona göre felsefe doğrudan veri ile başlamalı, zihnin bilgisinin aracılığına başvurmamalıdır. Hiçbir *a priori* kategori, kavram ya da aksiyom önermeksizin, bilincin gerçek farkındalığı, kavramları doğrudan ortaya koymak için düzenlenmelidir (Deleuze, 2008: 90). Ampirizm, edimsellik ve *a posteriori*'ye verilen öncelik, spekülatif felsefenin evrenselleştiren soyutlamalarından kaçınmak için başvurulmuş önemli bir yoldur (Stagoll, 1998: 69). Deleuze'e göre duyumsanabilir olan ve karşılaşılan şey, düşünülecek noktanın başlangıcıdır (Deleuze, 1972: 188). Duyumsallıktan imgelemeye, imgelemeden belleğe, bellekten düşünmeye, bir yeti diğeriyle ilişkiye girince her defa yetiyi uyandıran ayrımın özgür figürü vardır ve yetiyi bu ayrımın ayrımı olarak uyandırır. Karşılaşmanın olumsuzluğu düşünmeye mecbur bırakan şeyin zorunluluğunu garanti eder. Kısacası Deleuze'de ampirizm, karşılaşmaya dayalı olarak anlaşılmıştır.

Deleuze'e göre eleştirel bir felsefenin hem ampirist olması gerekir hem de "kavramı bir karşılaşmanın nesnesi olarak ele alan" (Deleuze, 1972: 3) ampirizm, ancak aşkın olana yükselerek amacına ulaşabilir (Zourabichvili, 2011: 160). Bu nedenle kendi düşüncesini "aşkın ampirizm" olarak ortaya koyar. Bu düşünce, bilinç için olanaklı koşulları düzenleme girişimidir. Ampirik gerçeklik ve ilkeler, kendi temellerinin öğelerini terk ederler ve bu öğeler bilince erişemeyeceği için onlar içkin koşullarının aşkın çalışmasını zorunlu kılarlar (Deleuze, 1972: 216). Deleuze bu düşünülmemeyen koşulları soyut felsefi bütünlükler olarak kavramaz, tam tersine onları, ampirik bilincin bu bütünlüklere ulaşmasının ötesinde, bir içsellik kuran, özne eğilimleri olarak kavrar; "düşünülemez, idrak edilemez bir içeri, tüm iç dünyalardan daha derin ve bilince içkin bir içeri" olarak kavrar (Deleuze, 1972: 188-90). Aşkın ampirizm düşüncesinin, Bergsoncu sezgiyle birlikte örneklendiğini düşünenler vardır. Örneğin Boundas, "Deleuze'ün aşkın ampirizminin sezgiyle özdeş olduğunu belirtir" (Boundas, 1991: 8). Aslında Deleuze Bergson'da "yüksek bir ampirizm" düşüncesi arar. Kant'ın olanaklı genel deneyim koşulları yerine, gerçek deneyim koşulları her bir olayda kendi içindedir (Baugh, 1992: 138).

Bergson'la ilgili çalışmasına Deleuze, "ben" adı verilen bilinçli bütünü doğrudan açığa çıkaran olumsal ve üretken kavramlara göre, doğrudan farkında olduğumuz bütünle başlamakta ve onu türün doğal eklemlenmesi içinde bölmektedir. Deleuze bölme yöntemi olarak sezgi ile aşkınsal analiz arasında benzerlik olduğunu ortaya koyar: "birlik noktası, deneyimin içinde karışımla örtüşmemeli, deneyimin dönüm noktasının *öteki yanından* karışımı açıklamalıdır" (Deleuze, 2005: 114). Bunun için eğer karışım olguyu temsil ediyorsa, sadece *in principle* eğilimlere ya da saf mevcudiyete bölünmelidir. Deleuze aşkın ampirizmle çifte bir hareketi

hedefliyor: düşünceyi, maddenin bütünüyle özdeş saf algı ve ‘geçmişin tamamına özdeş saf bellek’in düşünülebildiği yere iletme (Pearson, 1999: 27).

Deleuze aşkın ampirizmi, aşkınsallıktan ayırır ve Kant’ın aşkınsal biçimlerini kabul etmez. Deleuze felsefesi aşkınsal felsefeyi radikal içkinliğe çevirir. O, Kant’ın aşkınsal düşüncesini, bilgi biçimleri sunması açısından önemser ama onun şeylerin kendisinin değil, gerçek deneyimin değil de olanaklı deneyimin koşullarından bahsetmesini kabul etmez (Deleuze, 2005: 63; Deleuze, 2010: 74-75). Aşkınsal düşünce, insan deneyiminin kökten kiplerinin evrensel ve zorunlu olduğunu iddia eder. Bir fenomeni önceden bilen kişi ile onu a posteriori olarak öğrenen kişi arasındaki farkı hesaba katmaz. Bu durumda aşkınsal düşüncede deneyim, sadece temsil olarak ve zihinsel işlevin benzerliği olarak anlaşılmıştır (Deleuze, 1972: 112). Bu nedenle “koşullanmış olandan daha geniş olmayan koşullar düşünmek, daha üstün bir ampirizmin meselesidir” (Deleuze, 2005: 66). Kant’ın haksızlığı, aşkın olana nesne biçimiyle korelasyon içindeki bir bilinçli özne biçimini vererek “aşkın olanı ampirik olandan kopya etmiş” olmasıdır (Deleuze, 1972: 176-177; Deleuze, 1969: 119). Deleuze yetiler öğretisine hakkını, birey-öncesi tekilliklerden oluşmuş kişisel olmayan bir aşkın alan fikrinde geri verir (Deleuze, 1969: 133). Deleuze, Kantçı anlamda bir zihinsel sezgi biçimine düşüncesinde yer vermez. Artık içkinlik, öznenin sınırlarından dışarı çıkmıştır. “Kendinde olan” ise yalnızca ayırımdır. Böylece türemiş ve göçebe özne, ayırımın derecelerini kat eder. Zourabichvili’nin de belirttiği gibi, virtüel olanın ya da tekilliklerin ontolojisi, “gerçek” deneyimin betimleme aracından başka bir şey değildir (Zourabichvili, 2011: 160).

Deleuze aşkın ampirizmin, aşkınlığın ampirizm üzerine baskılanmasını önlemenin yegane yolu olduğunu belirtir (Deleuze, 1972: 187). Deleuze olanaklı

deneyimden çok edimsel koşulların sonrası üzerine düşünür. Bu koşullar mantıksal olarak zorunlu değildir ve yaşanmış olduğu gibi deneyimin doğasına da olumsuzdurlar. Ampirik olan temsil edilebilir değildir, hipotetik değildir tam tersine edimselin kendisidir, deneyim olanağının tersine gerçek varoluştur (Stagoll, 1998: 70). Böylece aşkın ampirist düşünceyle Deleuze, Hume’un deneyimin olanağına dayalı ampirist düşüncesini daha ileri bir noktaya taşır.

Deleuze’ün Aşkınsallık düşüncesine verdiği olumlu anlam, ampirizmi aşkınsal biçimde yeniden üretmeye olanak vermesidir. *Anlamanın Mantığı*’nda aşkınsalın bilinç olarak belirlenmesini eleştirir. Böyle düşüncelerin yanılgısı, bu çabaların, aşkınsalı bir zemin varsayan şeyin imgesinde, ona benzer olarak düşünmeleridir” (Deleuze, 1969: 128). Aşkınsal felsefe, koşulların şeyleşmiş imgesinde kavrandığı bir akış türüne girer. Dinamik ve özel bilinç durumları (rüyalar, inançlar, hatıralar, deneyimler) gibi birçok ilinti, aşkınsallık tarafından önceden –var olan bir öznde “yüce kendi ya da üstün Ben”de içerilmiş ya da verilmiş olarak düşünülür (Deleuze, 1969: 129). Stagoll’un da belirttiği gibi, tam tersine Deleuze’ün başladığı nokta, “Ben” adı verilen yaşanmış bütünün olumsuzluğu ve sezgi onu bölerek eleştiriye açar (Stagoll, 1998, 71).

Bergson, bilincin sezgisel bir çalışmasının sonuçlarını dilde ifade etmenin, kavramsallaştırmak ve sembolize etmek ya da soyutlamak olduğunu düşünür. Bu nedenle sezginin kavramsal ve sembolik zorlama biçimlerinden bağımsız olması gerektiğini ifade eder. Sezgiyle bağlantı kurmak için daha somut ideler kullanmak gerekir. Karşılaştırmalar ve metaforlar, ifade edilemeyeni varsayar (Stagoll, 1998: 71). Deleuze, Bergsoncu sezgiyi aşkın ampirizme yöntem sağlaması açısından ele alır. Sezgi, aşkın ampirizmi özelliği içinde özeli deneyiminden soyutlamaya ve

belirsizlik koşullarını minimize ederek deneyim koşullarına taşır. *Bergsonculuk*'ta Bergson'un özne çalışması Deleuze'ün "bütün" kavramından hareketle ortaya çıkar.

Deleuze, Bergson'un gayesinin insani bir bilgelik noktası yakalamak olmadığını belirterek, tam tersine onun gayesinin "kendimizi insanlık dışına ve insanüstüne (bizimkinden aşağıda ya da yukarıda olan süreler) açmak, insanlık durumunun ötesine geçmek" olduğunu ifade eder (Deleuze, 2005: 68). İçinde bulunduğumuz durum bizi kötü analiz edilmiş karışımlar arasında yaşamaya ve bizzat kötü analiz edilmiş bir karışım olmaya zorladığı müddetçe, Bergson için felsefenin anlamı bunlardır. Aklımızın kavradığı evren her zaman insan deneyimini aşmaktadır, akıl da deneyimin verilerini iletir, genelleştirmelere varır, kavrayamadığımız şeyleri kavramamızı sağlar. Düşünmek Bergson'a göre bizi kavramlardan şeylere götürür, şeylerden kavramlara değil (Bergson, 2011: 219). Bergson'a göre çokluk vardır ama hiçbir çokluğun diğeriyle ortak yanı yoktur. Felsefe için önemli olan, hangi birliğin kişinin çoklu birliği olduğunu bilmektir. Bu sadece benin (moi) yalın sezgisinin ben tarafından yeniden tanınmasıyla bilinebilir (Bergson, 2011: 218). Çıkılan bu noktadan yeniden inerken seçimine göre ya birliğe ya da çokluğa inilir ama süreyi yaşayan kişiyi hiçbir kavram bize vermez. Buradan da anlaşılıyor ki Bergson için söz konusu olan, tüm tekil özellikleri içerisinde gerçek bir deneyimdir. Ve onu genişletmek, hatta onun ötesine geçmek gerekiyorsa, bunun tek amacı, söz konusu tekil özelliklerin bağlı olduğu eklemlenmeleri bulmaktır. Deneyimin koşulları, kavramlardan çok saf algılamalara dayanır (Deleuze, 2005: 68).

Böylece Bergson'da dönüm noktası ve geriye dönme vardır. Deleuze Bergson'da düalist bir başlangıç olsa da bunun monizmi inşa ettiğini belirtir (Deleuze, 2005: 69). Bu da Deleuze'ün tek-anlamlı varlık ve içkinlik düzlemi

düşüncelerini geliştirmesi açısından iyi bir zemin hazırlar. Çünkü Deleuze Bergson'un da sonuçta aşkınlık düşüncesine düştüğü noktaların olduğunu ortaya koyarak⁸, kendisi asla aşkınlık düşüncesine yol açmayacak, oluşun devinimi içinde ortaya çıkacak bir düşünce oluşturmaya çalışır.

2.2.3 DOLAYSIZ VERİ OLARAK SÜRE

Aşkın ampirizmin ilkelerine uygun olarak Deleuze, Bergsoncu özne çalışmasına bir kişinin bilincinin doğrudan farkındalığıyla başlar. Bergson'a göre bilinçten daha doğrudan olan ve daha açık bir şey yoktur ve zihin bilinçtir" (Bergson, 1975: 68). Böylece Bergson, Hume'un başlangıç noktasının ötesine geçer. Zihin, bilincin doğrudanlığından ve dinamizminden uzak olarak idelerin bir araya gelmesi değildir, tam tersine bilincin kendisidir. Bergson, bilincin ne öznenin özel ve birleşmiş zihinsel yapısı yoluyla ne de senteze bağlı olarak oluştuğunu düşünür. Onun için bilinç, deneyimle açığa çıkan içsel bir yaşantıdır. İçsel yaşantı, yaşamın gerçek anlamını kavramayı sağlar ve bilinç ve psikolojinin önemi, metafizik incelemenin temeli olarak açığa çıkar (Joseph, 1975: 39). Deleuzecü Bergson'un projesi şudur: "bilincin içsel yaşamından, zaman ve bellek psikolojisine ve sonuçta öznenin kurucu anının anlamlı ve betimleyici bir metafiziğine doğru gitmek" (Stagoll, 1998: 72). Pearson'un da belirttiği gibi Bergson bilinç kavramını şeylerin durağanlığını, sabitliğini açıklamak için ortaya koymuştur. Bilincin süreye bağlı kişisiz özelliği, belleğin kişisel 'insani' özelliğine sahip değildir. Bilinçle birlikte süre sadece "kavranan" zaman değil aynı zamanda "anlaşılan" zaman olduğu zaman

⁸Deleuze Bergson'un zekânın yanılsamalarının kaynağını zekâda aramasını onun sandığından daha fazla Kant'a yaklaştırdığını belirterek, Bergson'un da aşkınsal bir düşünce içine girdiğini belirtir (Deleuze, 2005: 61).

birbirine bağılı olabilir (Pearson, 1999: 35). Böylece Deleuze Bergson ile birlikte, Hume'un öznenin kuruluşu açısından değerlendirdiği ampirizmin ötesine geçerek bir olay ontolojisi geliştirmeye başlar. Deleuze Bergson felsefesiyle sadece sürenin öznel olduğunu iddia etmez bunun ötesinde zamana bağılı bir öznellik düşüncesi geliştirir: "öznellik asla bizim değildir, o, zamandır yani ruh ya da tindir, virtüeldir" (Deleuze, 1985: 111). Bu nedenle "insan durumunun ötesine düşünme", insanı geride bırakma anlamına gelmiyor tam tersine deneyimlerin ufkunu genişletmek anlamına geliyor (Pearson, 1999: 20).

Bergson ve Deleuze için sezgisel farkındalık, bilinci zamansal olarak ortaya koyar. Deleuze böylece "bir kişi"ye içsel olan bir zaman türünü açığa çıkarır. Bergson, zamanın bu bilincini "saf süre" olarak adlandırır (Stagoll, 1998: 72). Ona göre "Saf süre benliğimiz (*ego*) kendisini yaşamaya bıraktığı zaman, benliğimiz şimdiki durumunu eski durumlarından ayırmayı bıraktığı zaman, bilinç durumlarımızın ard arda gelmesinin üstlendiği biçimdir. (Bergson, 1950: 100). Bilincin zamansallığı, düşüncelerin art arda düzenlenmesinden ziyade, onların içsel-nüfuzu yoluyla kurulmuş bir akıştır: "tek kelimeyle saf süre, belirgin bir taslağı olmaksızın, başkasıyla ilişkide kendilerini dışsallaştırmak için hiçbir eğilim olmaksızın, sayıyla hiçbir bağlantısı olmaksızın içerde eriyen ve başkasına izin veren niteliksel değişimlerin, birbirini takip etmesinden başka bir şey değildir: bu saf heterojenlik olacaktır" (Bergson, 1950: 104). Süre, bu akışın doğrudan farkındalığıdır (Bergson, 1950: 228). Bununla beraber, süre de ancak sezgi yöntemi ile açığa çıkarılabilir. Deleuze'e göre "eğer –Bergsoncu anlamda- yani yöntem olarak sezgi olmasaydı, süre, sözcüğün yaygın anlamıyla tümüyle sezgisel olarak kalacaktı" (Deleuze, 2005: 54).

Deleuze, Bergson'daki en temel bölmenin süre ile uzay arasında olduğunu belirtir. Tüm diğer bölmeler bu ikisini içerir, buradan türer ya da buraya ulaşır. Süre doğa ayrımlarını taşıma eğilimindeyken, uzay, derece ayrımlarını ortaya koyar. Bu nedenle bu ikisi arasında doğa farkı yoktur. Herhangi bir şey doğal eklemlerine bölündüğü zaman, bir yandan bir şeyin kendisinden ve diğerlerinden derece bakımından farklılaştığı uzay tarafını, diğer yandan bir şeyin kendisinden ve diğerlerinden doğa bakımından farklılaştığı süre tarafı bulunur. Bir şeyin başkalaşması da ancak süre ile anlam bulur: “benim kendi sürem, örneğin beklentilerimden doğan, sabırsızlık içinde onu yaşadığım haliyle, başka ritimlere sahip, benimkinden doğa bakımından farklı başka sürelerin farkına varmamı sağlar. Süre her zaman doğa ayrımlarının yeri ve ortamıdır, hatta süre bu farkların toplamıdır, çokluğudur, yalnızca sürede doğa farkları vardır” (Deleuze, 2005: 72). Oysa uzay derece ayrımlarının yeridir. Bergson'un uzay ve zamanın arasını bölmesinin nedeni, karışımın kaynağını göstermeye dairdir. Her ikisi de sonsuz çokluk ve dereceleri içinde barındırır. Bergson sürenin iki temel özelliği olan süreklilik ve heterojenliği uzlaştırır. Bu nedenle süre yalnızca yaşanan bir deneyim olmaktan çıkar, genişleyen bir deneyime dönüşür, hatta deneyimi aşarak deneyimin koşulu haline gelir (Deleuze, 2005: 77). Bergson, süre ile deneyimi aşan durumu ortaya koyar. Böylece kurucu özne düşüncesinden uzaklaşma noktasında önemli bir ilerleme kaydeder. Deleuze'e göre süre, sadece bölünemez ve ölçülemez değil daha ziyade, ancak doğasını değiştirerek bölünebilen, ancak bölmenin her aşamasında ölçümün ilkesini değiştirerek ölçülebilen şeydir (Deleuze, 2005: 80). Böylece Deleuze Bergson'un bu süre kavramından hareketle “*içsel ayırım*” düşüncesi olarak

adlandırılabilir bir ayırım düşüncesi geliştirir (Pearson, 1999: 21). Bu şekilde Bergson'daki düalist yaklaşımı bütünlük noktasına taşır.

Bergson süreyi müziğe benzeterek açıklar. Zihinsel durumlar melodinin parçaları gibi akarlar: önceki nota uzanır ve gelecekteki de parçanın bütünlüğü yoluyla öne alınır. Her bir notanın başkaları yoluyla nüfuz etmesi onların içsel bağılıklarının sıklığını ortaya koyar. Bu akışı tam notalar dizisi olarak ele almak ve kuşatmak noktasızlıktır, çünkü müzikal bir faz ve yeni bir notanın eklenmesiyle sürekli değişerek son noktanın artık öngörülelemeyeceği bir durum ortaya koyar (Bergson, 2011: 15). Zihinden ya da bilinçten bir anlam sistemi olarak bahsetmek, sürenin gerçek sıfatını tanımamaktır: o her zaman akar. Deleuze, Bergson ile fenomenoloji arasındaki karşıtlığın da bilinç açısından belirginleştiğini ileri sürer. Çünkü Deleuze'e göre Bergson için bilinç maddeye içkindir, bilinç özneye yerleşmiş bulunan ve onu özel bir konuma getiren bir şey değildir. Bizim olguya dair bilincimiz, olguyu aydınlatan, ortaya çıkaran ışık olmadan, onu yayan kaynak açıklanmadıkça karanlıktır. Ama içkin alanı sadece özneyle sınırlamakla ve özneyi vazgeçilmez olarak öncelikli olarak görmekle fenomenoloji algısal ve duysal karmaşaya karşı savaşılamaz ve özneyi gündelik ve sıradan olanla sınırlayarak yaşam hareketini, düşünce ve ortak duyuya hapseder (Deleuze, 1991: 142). Göz, Ben'in içinde değildir, şeyin içinde de değildir, her yere yayılmıştır. Pearson'un da dediği gibi, *Bergsonculuk* fenomenolojiye karşı şöyle der: her bilinç bir şeydir (Pearson, 1999: 70-71).

Bu akış düşüncesi Deleuze'ün daha sonra “olay” ve “oluş” kavramlarına bağlı olarak geliştirdiği paradoksal düşüncüyü zamana da uygulamasını sağlar (*Anlamin*

Mantığı). Böylece olayın zamanı öncelediğine dair düşüncesinin ilk ipuçlarını, Bergson'un süre ve akış kavramlarından hareketle geliştirir.

Sürenin birbiri ardına gelen anları sayılabildiği için zaman bize, tıpkı uzam gibi, ölçülebilir olarak görünür ve onu olanaklılık biçimi altında belirler. Böyle bir nicelik, doğrudan farkındalığın süresiyle bağdaşmaz (Bergson, 1950: 104). Gerçek süre “saatin zamanı”na karşıttır. Deleuze, Bergson için sürenin özünde bellek, bilinç ve özgürlük olduğunu belirtir (Deleuze, 2005: 91). Bu da zamanın çifte bir oluş içinde, öznel ve nesnel düzeylerin bir aradallığıyla birlikte, kendi öznelliğine ve nesnelliğine sahip olduğunu gösterir. Sezgi, bilincin uzun süren bir düşünce olmadığını ama birbirinden ayrı zihin durumlarının birlikte akışı olduğunu doğrular. Bergson için zihin durumları arasındaki farklar, düşüncenin akış içinde tek bir bilinç olarak kurulduğunu ortaya koyar. Süre, özel olanlar arasındaki ayımsallık ve ilişkiselliği sürekli kuran, değişim akışlarının doğrudan farkındalığıdır. Çünkü zihinsel durumlar ne bağımsız ne de atomiktir, değişim, zihinsel durumları niceliksel fenomenden ziyade niteliksel yaparak, ‘arasından’ ziyade ‘içinde’ meydana gelmelidir (Stagoll, 1998: 73-4).

Deleuze Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de öznel ve nesnel arasında yaptığı ayrımı ortaya koyar ve onun bu düşüncesini gittikçe geliştirdiğini belirtir. Bu ayrımla Bergson, nesnel olanın bölünen ama bölünürken doğasını değiştirmeyen şey olduğunu ve virtüel bir tarafının olmadığını belirtir. Nesnel bölünmede derece ayrılığı vardır. Öznel olan ise, süreyi içinde barındırır ve virtüel olandır. Deleuze Bergson'un bazen sürenin bölünmez olduğunu belirttiğini ama böyle bir düşüncenin doğru olmadığını belirtir. Çünkü eğer öyle olsa öznel ve nesnel ayrımları düalist bir ayrıma yol açacak ve aralarında birliğe varan bir yol bulunamayacaktı. Bu nedenle

Deleuze, sürenin çokluk olduğunu öne sürer. Sonuçta Bergson için öznel olan, edimselleşen, edimselleşmekte olan şey, edimselleşme hareketinden ayrılmayan bir virtüeldir. Öznel olan tümüyle zamansal bir durumu içerir. Sürede çokluk olması süreklilik, heterojenlik ve yalınlık özelliklerini de beraberinde taşır (Deleuze, 2005: 83). Deleuze’e göre, Bergson, virtüel kavramını daha da geliştirdikçe sürenin bölünen yönünü daha açık bir şekilde fark eder. Çünkü 1956 yılında Bergson üzerine yazdığı makalesinde, sürenin doğasını kendi kendine bölünerek değiştiren bir şey olduğunu ve bunun da süreye virtüel bir boyut kazandırdığını belirtmektedir (Deleuze, 2009: 77). Ancak her zaman göz önünde bulundurulması gereken şey, Deleuze’ün düşüncesinin, bilincin sınırları içinde ortaya çıkan öznelliğin sınırlarını aşmak olduğudur. Deleuze’ün hangi açılardan Bergson’a yaklaştığını, onu hangi açılardan yenilemeyi ve aşmayı denediğini düşünürken bunu bilmekte her zaman yarar vardır. Sonuçta o, her iki tarafın da, öznel olanın da nesnel olanın da, olayın öznelliğine, sürekliliğine ve heterojenliğine kısaca olayın süresine dâhil olduğu bir olay ontolojisi geliştirir. Öyleyse Deleuze Bergson felsefesi ile: şeyleri sadece onlara olan ilgimizi tatmin eden uzamsal ilişki ile sınırlayan ihtiyaç, eylem ve toplum düzenlerinin eleştirisini ve bizi yüce bir insan doğası elde etmekten mahrum bırakan genel idealar düzeninin eleştirisini yapar. Bergson’un varlıkla ilişkisi bir seyirci gibi değildir, tam tersine karışımın özel bir türünü içerir, dolambaçlı, kanunsuz bir ilişkidir. İnsanın süresiyle şeylerinki bir karşılaşma değil tam bir “birlikte varoluş”tur (Pearson, 1999: 28-29).

Deleuze Bergson’un *Dolaysız Veriler*’deki hareket analizi üzerinde düşünür. Bergson burada hareketi, her şeyden önce, bilinçli ve süren bir özneyi içeren, psikolojik deneyim olarak süreyle karışan bir “bilinç olgusu” olarak ortaya

koymuştur. Ancak Deleuze burada hareketin sadece bilince verildiğini belirterek, hareketin şeylere de verilmesi durumunda her şeyin değişeceğini, hareketin artık psikolojik süreyle karışmayacağını ve şeylerin kendisinin de süreye dâhil olacağını dile getirir: “Psikolojik sürenin sadece belirli bir durum olması, ontolojik süreye doğru bir açılma olması gerekir” (Deleuze, 2005: 89). Böyle yapmakla Deleuze, ontolojik olanın, olayın süresi olduğunu ve bunun psikolojik ve öznel bir sürenin dışında bizi gerçek süreyle ya da zaman anlayışıyla buluşturacağı bilincin öznelliğinin ötesinde kurulan bir sürenin öznelliğinin izini sürmektedir. Çünkü bilincin öznelliği içinde kalındığı sürece, aşkınsal bir düşüncenin içine düşülür. Deleuze aşkınsallığa karşı geliştirilebilecek ontolojik düşüncenin, sürenin çokluğuna dayandığını ve bu sayede ancak oluşun gerçekliğiyle buluşulabileceğini düşünür. Deleuze için mesele öznenin sınırlarından çıkıp varlığın ya da olayın sınırlarıyla buluşmaktır. *Felsefe Nedir?*’de bunu şu şekilde açıklar:

Devinim her şeyi aldı ve de artık kavramlardan başka bir şey olamayacak bir özneye ve nesneye hiç yer yok. Devinim halinde olan her şey, bizatihi ufuktur: göreceli ufuk, özne ilerlediği zaman uzaklaşır” (Deleuze, 1991: 41).

Bunun için öznenin gerçek süreyle buluşması da kendisi dışındaki şeylerin hareketleri ve süresiyle buluşmasına bağlıdır. Sürenin “insan-üstü” unsuru kendinde kuşattığı güçte kapsanmıştır. Yani “üstümüzde” ve “altımızda” olan süreler bize açıktır. İlişki sadece özne-nesne ilişkisi değil, gerçeğin kendi eğilimidir (Pearson, 1999: 30).

Bunun dışında Bergson’un “süre” düşüncesi Kant’ın zaman anlayışına karşı da Deleuze açısından önemli bir ilerleme kaydeder. Bergson için süre, her zaman veride mevcuttur ve bilincin ampirik gerçekliğini ortaya koyar. Oysa Kant’ta zaman,

hem alıcı sezginin biçimi, hem de aşkın şemayı sağlamak için ‘kategorilere’ eklenmiştir. Böylece Kant için zaman, ampirik bir kavram değil tam tersine tüm olanaklı deneyim altındaki zorunlu bir *a priori*’dir. Deleuze’ün, Bergson sandığından daha çok Kant’a yakındır⁹ demesine rağmen ikisinin arasındaki fark açıktır: Kant, sentez ihtiyacı içinde ortaya konulan, birbirini takip eden anlardan oluşan homojen bir zaman ortaya koyarken Bergson’un modeli durumların niteliksel nüfuzuna dayanır (Stagoll, 1998: 74).

Deleuze için sezgi, bilincin doğrudan farkındalığına nazaran, her zaman “birliktelik karışımıdır”. Böylece deneyim kişiye sadece karışımlar sunar (Deleuze, 2005: 22). İçsel yaşam, zihinsel durumların çeşitli türlerinin akışıdır (hatıralar, rüyalar, istekler, gözlemler, duygular, algılar, hesaplar vb) ve sadece çeşitli derecelerin akışıdır (daha az ya da çok yoğun, daha az ya da çok kullanışlı, daha az ya da daha çok canlı). Bu nedenle Deleuze Bergson’un süresini, bilincin sezgilenmiş akışının kesin özelliği olarak düşünür. Bu düşünce onu, onun için bilincin özelliği olan dinamizme vurguda bulunmaya ve bununla beraber de sezgiye açık olan bilincin bu her iki yönü açısından, içsel zaman koşullarını takip etmeye sevk eder. O, bu iki çizginin her birine yönelik aşkın incelemesini birbirinden ayrı yapar.

Bergson ve Deleuze’de *hareket* temelde vardır. Bergson hareketin gerçekliğini süre ve yaşamsal atılım kavramlarıyla dillendirmeye ya da hareketin doğasını bu kavramlarla kavramaya çalışır. Yöntemsel bir anlam taşıyan “sezgi”nin

⁹Deleuze, *Bergsonculuk* adlı eserinde, Bergson’un sorun kavramı noktasında ortaya koyduğu düşüncelerini son derece açıklayıcı bir tarzda ortaya koyar. Bununla beraber, Bergson’un sorunlarla ilgili yanlış noktalarını zekâdan yola çıkarak eleştirmesini, Kant’ın eleştirisine benzetir. Böylece Bergson da aşkınsal düşünceden tam olarak çıkamamıştır (bkz. Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005, s.61). Bu nedenle Deleuze, aşkınsal düşünceden tam bir kopma için *Anlamın Mantiği*’nden itibaren zamana, soruna ve daha birçok kavrama “olay”ın paradoksundan hareketle içkin bir düşünce içinden yaklaşır.

kaynağında da hareket vardır. Sezgi, insanın kendi varoluşunun bilincine varması değildir; yaşamsal hareketin, kendi kendinin bilincine varmasıdır. Gerçek olan bu harekettir ve bu “yeniye kendinde taşıyan, süreklilikle yaratmayı birleştiren zamanın hareketidir” (Yücefer, 2005: 9). Zamanın hareketi öngörülemez olarak ilerler, yeni yaşam biçimlerine, yeni algılama, duygulanma tarzlarına, yeni kavramlara olanak tanır. Zamanın hareket içinde olması, insanın alışkanlıklardan sıyrılıp hareketin içine atılmaya dair bir davet niteliği taşır.

2.2.4 ALGININ DİNAMİZMİ

Bergson’a göre, geleneksel felsefe ve bilimin dış dünyanın fiziksel gerçekliği olarak hareket ile zihinsel durumlar arasındaki değişimlerin psişik gerçekliği olarak hareket arasında ayırım yapması doğru değildir. Çünkü ona göre hareket bölünmezdir. Hareketin içsel doğası ne olursa olsun o, gerçekliğe dönüşür (Bergson, 2001: 143).

Deleuze’e göre Bergson, zihinsel durumların değişimini bölmek için, felsefe ve psikoloji eğilimini aşarak, bilinç zeminini böler. Çünkü bir insan kendine yöneldiğinde fark ettiği şey, kendisinde bulunan her şeyin maddi dünyadan geldiğidir. Peter Hallward’ın dediği gibi, iki çizginin ortadan kalkması, Deleuze için önemli olacak olan “tek-anlamlılık” düşüncesi yoluyla desteklenmiştir (Hallward, 1997: 10).

Bergson’un, sinir sisteminin imgelemeleri, titremeleri ve alıcı işlevleri arasındaki hareketler anlamındaki algı açıklaması, Deleuze’e duyu verisinin kaynağı ve doğasını açıklaması anlamında yardımcı olur. Uyarma ve cevap arasındaki aralık

olarak Bergsoncu beyin modeli ve geçmişi muhafaza etme kapasitesi olarak saf bellek, Deleuze'ün dinamik öznenin hareket ve oluşunu açıklaması için temel olacaktır (Bergson, 2001: 11-14). Bergson, Deleuze'ün de belirttiği gibi, *Madde ve Bellek* adlı kitabında sezginin bir bölme yöntemi olarak uygulanışının karmaşıklığını açıklama girişiminde bulunur.

Buna göre beynin algılama yetisi ile omuriliğin refleks işlevleri arasında bir doğa ayrımı olamaz. Beyin tasarımlar üretme yerine, alımlanan bir hareketle (*uyarım*) uygulanan bir hareket (*yanıt*) arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştırır. Bu ikisi arasında bir mesafe meydana getirir. Bergson, böylece zihnin işleyişinin kaynağında hep aynı şeyin olduğunu, sadece işleyişlerin ayrı şekillerde bölündüğünü ve bölünmenin de eğilimlerle yapıldığını belirterek, gerçek işleyişi ortaya koyar. Bergson'un ortaya koyduğu açıklamada, ilk çizgide yalnızca madde ve hareket vardır, az ya da çok karışık, az ya da çok geciktirilmiş hareket vardır (Deleuze, 2005: 64). Beynin açtığı aralık sayesinde bir varlık yalnızca kendisini ilgilendiren kısmı alıkoyabilir. Böylece “algı” nesne *artı* bir şey değil nesne *eksi* bir şey olur. Bergson'a göre bu nedenle şeyleri oldukları gibi algılarız, algı bizi doğrudan maddeyle buluşturur, kişisel değildir ve algılanan nesneyle örtüşür (Deleuze, 2005: 65). Bu nesnellik (algı-nesne-madde) çizgisi doğası bakımından aynıdır ama aralarında derece farkları vardır. Bedenin uzayda saf bir matematiksel nokta, zamanda saf bir anlar ardışıklığı vardır.

Deleuze'ün madde çalışması, Bergson'u takip ederek, belleğe başvurmadan önce, saf algının geçici bir modelidir. Çünkü saf algı sadece şimdiki zamanda işler, Bergson, onu maddeyle aynı seviyede tutarak “zihnin yumuşak derecesi” olarak belirler (Bergson, 2001: 137-38). Deleuze bu iddiayı ciddi bulur. Algının meydana

geldiği şimdi, saf teorik kuruluş olarak anlaşılmalıdır. Bergson'un dediği gibi eğer “şimdi” matematiksel an olursa, bilinç için şimdi yoktur. Bir an, tamamen geçmişle gelecekte ayıran teorik sınırdır. Kesin olarak, o kavranabilir olandır, asla algılanmamıştır (Bergson, 1975: 8). Stagoll'un da belirttiği gibi, şimdinin anlarının zikredilmesi, geçmişle gelecek arasındaki farklılıklara dair ayırt edici bir işarete referansta bulunan teorik bir ana işaret eder (Stagoll, 1998: 78).

Deleuze ve Bergson için içsel ve dışsal hareket ‘saf algının’ sürecinde birleşmiştir, bu da hareketin doğrudan dışsal nesnelerden bir kişinin bedenine ve böylece beynine taşınmasıdır. Bu, hareketin beyin yoluyla alınmasının bilinç için yeterli koşul olduğu anlamına gelmez, ama bu zorunludur. Algı ve bilinç, önemli bir açıdan düşünülebilir. Bergson'a göre biz algıda bilinç durumumuzu ve kendimizden ayrı bir gerçekliği buluruz. Doğrudan algımızın, bu karışık özelliği, algımızla mutlak olarak çakışmayan dış dünyanın inancına sahip olduğumuz teorik aklın ilkesidir (Stagoll, 1998: 77).

Maddecilik, insandan ayrı olarak nesnelerle sınırlı değildir. Tam tersine insanın bedenine ve beynine kadar uzanır. Deleuze okumasında Bergson'un algı teorisi onun tüm bedenleri nitelmesini maddi özellikler ve uzaysal hacme sahip olmaya bağlar. Bu durum, sıfatları imgeler biçiminde deneyimlenmektedir. Deleuze onların pratikte ayırt edilemez olduğunu düşünür. Bergson'a göre: maddeyi ondan sahip olduğumuz algıya indirgemek bir hatadır. Madde, algının ürettiği bir şey de değildir. Madde ve imge, farklı bakış açılarından aynı şeydir (Bergson, 2001: 6; Deleuze, 2005: 81). Nesnelerin mevcudiyetini ve aralarındaki ilişkiyi kapsamak için imgelerin ötesine bakmak noktasızlıktır. İmgelerin arkasında durmak gerekir ve ne zihnin yanılsamaları vardır diye algıları bırakmalı ne de bazı nesneleri varsaymalıdır

(Stagoll, 1998: 79). Bergson için imgeler, sahip olunan şey olarak, algılanan niteliklere sahip olan dünyadaki nesnelerdir (Bergson, 2001: 6). Bedenle dünyadaki nesneler arasında tür farkı yoktur.

Bergson'un imgeler ontolojisinin, Deleuze'un özne çalışmasında iki önemli sonucu olmuştur. Hareketli imgeler arasındaki ilişkilere yapılan vurgu, Deleuze'un doğal algıyı, referansın statik noktasından bağımsız olarak kavramasına izin verir. Fenomenolojinin aksine, Bergsoncu algı ve hareket, bir öznenin edimini içermez. Bergson için imgelerden farklı olarak nesneler kendi kendilerine aydınlıktır. İkinci olarak Bergson'un teorisi kişiyi maddeyle dolaysız bir ilişki içine sokarak Deleuzecü algı teorisini doğrudan aydınlatır (Deleuze, 2005: 74). Eğer madde her zaman hareket halindeyse ve uzaysal sıfatlara göre niteleniyorsa, o halde algı, maddenin biçimini ve tam olarak etkilerini alır.

Nesneler, sinir sistemini etkileyen fiziksel, titreşimsel hareketler dışında algılanamazsa da, algılanan niteliklere kaynaklık eden bazı değişmez madde öğelerinin var olduğunu varsaymak doğru değildir (Deleuze, 1986: 59). Deleuze'un yazdığı gibi "kabul edilen hareketten ayrı olan hareket yoktur. Her şey, yani her imge, kendi aksiyonundan ve reaksiyonundan ayırt edilemezdir" (Deleuze, 1986: 58). Buna göre, nesneler sadece imge olarak algılanabilir ve imgeler uyanma biçiminde ve hareket içinde kurulmuştur. "Algısal merkezin, içsel hareketlerin her şeyi değişmiştir". Ama her şey "benim algımda" da değişmiştir. Benim algım öyleyse bu moleküler hareketlerin bir işlevidir, o onlara bağlıdır" (Bergson, 2001: 13).

Bergson'un büyük yeniliği algıyı bedenlerin türsel benzerliği yoluyla doğrudan ve aracısız iletim olarak kurmasıdır. Sinirlerin titreşimi beyinsel titreşimlerden türden ziyade hareket derecesi olarak ayrılır. Algıladığımız zaman, bilinç durumu ve algılanan nesne olmak üzere her iki durumun da farkında oluruz. Ama bu iki durum bir ön koşula uygun gelip, bir ön koşulu paylaşırsa da (hareket, dinamizm) farklı mekanizmalar yoluyla ayrı olarak üretilmişlerdir. Bilinç durumunu içsel algı yapmalıdır, bilinç çizgisi ya da saf öznellik, algılanan şeyi, nesne ise maddeyi ve nesnelliği yapmalıdır. "Algı-nesne" (*nesnellik*) birliktedir (Deleuze, 2005: 81). Deleuze'ün madde anlayışı öznellik düşüncesinden ayrı değildir. Özne düşüncesi özne ve maddenin birlikte düşünülmesini gerektirir. Ancak bunlar karmaşık olarak "ben" in sezgisel farkındalığıyla birlikte anlaşılmalıdır (Stagoll, 1998: 78).

Deleuze ve Bergson için algı her zaman saf bilgiden ziyade edimin pratik yaşamına doğru yönelmiştir ve hâlihazırda algılanan yegâne hareketler, bir kişinin bedensel edimleriyle ilgilidir. Bergson için ben'in algısı, dünya imgesi içinde, bedeninin geçici ya da olanaklı edimlerini sergiler.

2.2.5 SAF BELLEĞİN DİNAMİZMİ

Saf belleğin dinamizmi, doğası bakımından saf algının dinamizminden farklıdır. Saf algının dinamizmi, algı-nesne-madde üçlüsünden oluşan nesnellik çizgisini açıklıyorken, saf belleğin dinamizmi, algı-bilinç durumu-öznellik çizgisini açıklamaya yarar. Bu çizgide, beynin açık bıraktığı alanın doldurulması hedeflenir. Burada ortaya çıkan ilk olarak duygulanırlık (*matematiksel noktanın ötesindeki*

beden), ikinci olarak belleğin anıları (*geçmişin şimdiye dâhil olması*), son olarak maddenin sıkışması olarak bir başka biçim altında gelen bellektir (*anılara zamanda bir süre sağlayan bellek*). İşte bunlar ikinci bir çizgiyi oluşturur ve bu çizgi de doğaları bakımından aynı ama dereceleri bakımından farklı öğelerden oluşur (Deleuze, 2005: 65). Böylece “tasarım” doğası bakımından farklı iki saf mevcudiyete bölünür: “algının mevcudiyeti bizi birdenbire maddeyle buluşturur, belleğin mevcudiyeti bizi birdenbire zihinle buluşturur”. Deleuze meselenin bu iki ayrı doğa farkının karışması olmadığını, meselenin bizim deneyim ve tasarımlarımızın bu ikisinin karışması olduğunu belirtir (Deleuze, 2005: 66).

Deleuze, Bergson’da sürenin özünde bellek, bilinç ve özgürlük olduğunu belirtir. Bergson’da “geçmişin şimdide saklanması ve birikmesi” ve “şimdi, ister geçmişin gitgide büyüyen imgesini açık biçimde kendinde taşıyın, ister ardımızda sürüklediğimiz, biz yaşlandıkça daha da ağırlaşan yüke sürekli nitelik değiştirmesiyle tanıklık etsin” her ikisi de belleğe bağlıdır. Süre böylece özdeş anların tekrarlanması içeren süresiz bir dizi değildir. “Her zaman, bir sonraki an, hem önceki gelen anı içerir, hem de bu anın kendisine bıraktığı anıyı içerir” (Bergson, 2011: 189). İki anın biri diğesinde sıkışır ya da yoğunlaşır, bu nedenle hem anı-bellek hem de sıkışma-bellek’ten söz etmek gerekir. “Bu hareket yoluyla süren “şimdi”, her “an” biri geçmişe yönelen, geçmişte genleşen, diğeri sıkışmış, geleceğe doğru sıkışan iki yöne bölünür (Deleuze, 2005: 92). Şeyler üzerindeki virtüel edimi ölçen algı, organları etkileyen ve hareketleri hazırlayan nesnelerle sınırlıdır. Belleğin rolü, hatıraları biriktirmek değil tam tersine yararlı hatırayı seçmektir. Bu ikinci seçim ilkinden daha kesindir. Virtüel kavramı ontolojik olarak başından beri felsefenin en çok üzerinde durduğu problemleri kavrama açısından son derece önemli bir

kavramdır. Bu kavramın anlamını tamamlaması açısından zaman, bellek, bilinç ve evrim kavramları da son derece önemlidir. Böylece Deleuze varlıkta cereyan edip de çerçevelenemeyen, sınırlanamayan gerçekliğin peşinden gider. Varlığı, kendi içinden gelen hareket ve devinim yoluyla kavrama düşüncesi açısından Bergson düşüncesi, Deleuze’e oldukça katkı sağlamıştır

Deleuze sezginin bizi deneyim durumunu gerçek deneyim koşulları yönünde aşmaya götürdüğünü söyler. Ama bu koşullar ne genel ne de soyuttur. Koşullar koşullanandan daha geniş değildir. Bergson’da her çizgi sıkışarak belirir, ayrıca her çizgiyi dönüm noktasının ötesinde, deneyimimizi aşan noktaya dek götürürüz. Böylece maddenin tümüne özdeş bir “saf algı” ve geçmişin tümüne özdeş bir “saf belleği” ortaya çıkaran olağanüstü bir genişleme meydana gelir (Deleuze, 2005: 94). Deleuze’ün Bergson’u için bilinç, saf ve doğru belleğin ürünüdür. Saf bellek üzerine düşünmesi, Deleuze’ü saf öznellik çizgisi üzerine konumlandırır. Saf bellek teoride maddeden ayrıdır.

Bergson’un sezgi yöntemini doğru sorunları ortaya koymak ve sorunları doğru çözmek için geliştirmiştir. Bunun için iki doğa farkını ortaya koymak ve öznelliği açığa çıkarmak yeterli olmadığı için, Bergson “virtüel” noktayı da düşünceye dâhil eder. “Bellek”, sorunu ancak anı-algı karışımından yola çıkıp bu karışımı beden ve ruh, zihin ve madde arasındaki hakiki bir doğa farkına karşılık gelen ıraksayan ve genişleşmiş iki yöne bölündüğünde uygun biçimde ortaya koyabilir. Oysa gerçek sorunların çözümü ancak yeniden sıkıştırılmalarla elde edilir. Bunun için ıraksayan iki yönün yeniden yakınlaştığı kökensel noktayı, adeta başlangıç noktasının sebebi olan virtüel noktayı kavramak gerekir (Deleuze, 2005: 69). Böylece beden ve ruh, madde ve zihin sorunu ancak Bergson’un nesnellik ve

öznellik çizgilerinin, dış gözlem ve iç deneyim çizgilerinin kendi ayrı süreçlerinin sonunda yakınsamak zorunda olduğunu gösterdiği nihai bir yeniden sıkıştırma yoluyla çözülür. Bergson, saf belleğin her bilinç olayını kendi özelliği içinde ve detayda biriktirdiğine inanır. Saf bellek, bilinçle eşzamanlı olmaktır (Bergson, 2001: 87). Başka deyişle edimsel varoluşun algıları virtüel oluş yoluyla çiftlenir. Böylece her yaşanan an, hem edimsel hem virtüeldir. Bir yanda algı bir yanda bellek vardır. Her an büyüyen yeni hatıralar yığını vardır (Stagoll, 1998: 87).

Virtüelin amacı gerçeği uyarmak ya da gerçek üzerinde bir model olmak değildir, o, kendi potansiyel gerçekliğine sahiptir ve kendi edimselleşmesinin koşulları yoluyla belirlenmiştir. Bu nedenle gerçekleşmesi beklenen bir eksiklik değildir ama gerçeği öngörür ve biçimlendirir. Bu da onun öngörülemez tarafıdır. Deleuze'un ve Bergson'un 'olanaklı'dan çok virtüeli kullanması basit gerçekleşme ve edimselleşme arasındaki türsel ayrımsallığı ortaya koyar. Olanaklı gerçek olur ama virtüel kendi potansiyelinin gerçekliğine sahiptir (Deleuze, 1972: 247).

Bergson için geçmiş 'kendinde varlık'tır ve varolmaya devam eder: "şimdinin her an zaten "varolmuş olduğunu", geçmişin ise "varolmakta olduğunu" söylemek gerekir (Deleuze, 2005: 95). Geçmiş ve şimdi arasındaki doğa ayrımı budur. Deleuze Bergson'un bu düşüncesinin psikolojinin ötesinde bir düşünce olduğunu belirtir: "Bergson'un "anı" olarak adlandırdığı şeyin hiçbir psikolojik varoluşu yoktur. Bu yüzden onun virtüel, eylemdışı ve bilinçdışı olduğu söylenir" (Deleuze, 2005: 95). Deleuze Bergson'un bilinçdışını kendinde olduğu haliyle varlığı anlamak için kullandığını belirtir ve nihayetinde kesin olan, psikolojik olanın şimdi olduğudur, geçmiş ise saf ontolojidir (Deleuze, 2005: 96). Deleuze'e göre Bergson'da geçmiş, kendimizde değil de olduğu yerdedir ve ona doğru yapılan edim bir tür "sıçrama"dır,

ontolojiye sıçramadır (Deleuze, 2005: 96). Burada ontolojik bellek söz konusudur. Deleuze ve Bergson için “şimdi”nin terimleriyle düşünmekten vazgeçmek gerekir çünkü bu öznel yargı alanında hapsolmaya yol açar, tam tersine şimdinin ötesinde varlığın ve oluşun kendisiyle karşılaşma noktalarına kapı aralamak gerekir. Böylece Deleuze için Bergsoncu süre, ardışık olmaktan çok virtüel-bir-arada-oluşla tanımlanır (Deleuze, 2005: 100).

Deleuze, saf belleğin, mevcuda ya da özel virtüel imgelere bağlı olarak seviyelere bölünmediğini, çünkü her seviyenin, deneyimlenmiş geçmişin bütünü içerdiğini dile getirir. Her düzlemin içeriği, diğerinde tekrarlanmıştır. Bu seviyelerin birlikte varoluşu ve bütünlüğü saf virtüel olsa da, virtüel dizilerin bütünü saf belleğin virtüel bütünü oluşturur (Deleuze, 2005: 93). Deleuze daha sonra bu düşüncüyü *Anlam’ın Mantığı* ile birlikte daha ileri bir noktaya taşıyarak olayın öznelliğini ortaya koyar. Burada virtüel tarafın da olayın içinde yer aldığını, Aion zamanının hem edimsel hem de virtüel yönün her ikisini de birden kuşattığını ileri sürer.

Deleuze’e göre saf bellekte sabit olan tek şey, ayrım, virtüel ve teorik işlevdir. Saf virtüellik olarak geçmiş, deneyimlenemez ve bilinçle buluşamaz. *Ayrım ve Yineleme*’de Deleuze’ün ortaya koyduğu gibi, biz geçmişten “vardı” diye bahsedemeyiz çünkü bir virtüellik olarak “o var değildir ama var olmaya devam eder, ısrar eder, o vardır” (Deleuze, 1972: 109). Geçmiş, edimi kesmiştir ama olmayı kesmemiştir. Ama geçmiş, her şimdiyle birlikte var olsa da, virtüel biçimde şimdiyi kuramaz (Deleuze, 2005: 61). Şimdi, zorunlu olarak aktüeldir ve bir virtüellik için her zaman eşzamanlı olarak bir aktüaliteyi biçimlendirmesi ontolojik olarak mümkün olmayan bir şeydir (Deleuze, 1985: 116). Böylece geçmişin edimde bulunan özneyi aştığı bir durum söz konusudur. Bu durumda virtüel kavramı, kendi kabuğundaki

özneyi kendisinin dışında cereyan eden gerçek oluşla buluşmaya dair önemli bir düşünsel adımdır.

Deleuze Bergson'da *Madde ve Bellek* ile birlikte saf algı ve saf anının, saf halleriyle madde ve belleğin artık sadece gevşeme ve sıkışma farklarına sahip olduklarını ve böylece ontolojik bir birlik kazandıklarını belirtir. O halde *anı-belleğin* ardında daha derin bir *sıkışma-bellek* keşfederek, yeni bir monizmin olanağı ortaya çıkar (Deleuze, 2005: 114). Bu nedenle Deleuze maddenin de sürenin içinde hareket ettiği ya da hem madde hem de belleğin olayın hareketiyle hareket ve zaman içinde oldukları halde olayın öncelikli olduğu bir gerçek hareketi ve zamanı arar. Bu durumda hepsi birbirinden farklı sayısız sürelerin algılanması durumu ortaya çıkar. Deleuze, Bergson'da *Virtüel-bir-arada-oluşun* evrenin tamamına doğru genişlediğini ifade eder. Deleuze'e göre, *virtüel bir-arada-oluşun*, türlere özgü sürelerin sonsuzluğuna doğru genişletilmesi, *Yaratıcı Evrim*'de açık bir şekilde ortaya çıkar. Burada yaşamın kendisi bellekle kıyaslanır, cinsler ve türler bu yaşamsal belleğin bir-arada-var-olan derecelerine karşılık gelir. Öyleyse söz konusu olan, genelleştirilmiş bir çoğulculuğu içeriyor gibi görünen bir ontolojik bakıştır. (Deleuze, 2005: 118). Bilinçten ayrı olarak, madde çizgisi, sürenin zamansallığını açıklayamaz. Ama onun özelliklerinden biri, Deleuze'ün saf öznel çizgisi çalışması için başlangıç noktasını biçimlendirir.

Kısacası, şimdiki zamanın geçmişle ilintili olduğu anlamda saf bellek, bilinç dinamiklerinin devamı için zorunlu koşuldur. Bu durum öznenin kuruluşu anlamında önemlidir. Bu yeni bir monizmi beraberinde getirir. Her şimdide bilinç olarak deneyimlenen ve Özne olarak adlandırılan *virtüel bütünü* ortaya çıkaran şey, çizgiler arasındaki bir birliktir. *Bergsonculuk*'un Deleuze'ü için öznenin oluşu, güvenli

kurmaca ve kurallar yoluyla alıkonulmamıştır. Tam tersine o, her zaman olumsal ve değişken koşul ve kapasiteler tarafından kontrol edilen üretimin bir sonucudur. Böylece Bergsoncu dinamizm ve imgeler ontolojisi, geleneksel metafizikten farklı bir düşünce ortaya koyar.

2.2.6 ŞİMDİNİN ZAMANSALLIĞI

Deleuze, zihinsel durumların akışının kuruluşunu ve onun bellek üzerindeki dayanağını detaylı olarak inceler. Ona göre, virtüel olarak her bellek edimsel olduğu zaman, şimdiyle bağlantılıdır. Ama eğer virtüel imge bu önceki ilişki anlamında edimselleşmişse, şimdiki algıya bir cevabın seçilmesi için uygulanacak durumda değildir. Yeniden hatırlama ve kasılma (*contraction*) işlevleri, bir ilişki içinde, virtüel imge ile şimdi arasındaki ilişki yoluyla belirlenmiştir.

Boundas'ın da belirttiği gibi “bellek, zamanın kendisine bağlı aktif sentezi yoluyla eski şimdiyi temsil eder, aktüel şimdide geçmiş durumun bu ilişkide geçmiş olan her şeyi yeni şimdiyle birlikte var olur” (Boundas, 1996: 93). Bellek önceki şimdiyi şimdiki bellek ya da yeniden bir araya gelen imge olarak temsil eder, bu da şimdiden geçmiş olanı bilince getirmektir. Ama yeniden bir araya gelen imge yeni şimdiyi kuran şeydir ve geçmişi ontolojik olarak ayrı olduğu şimdi olarak çağırır. Belli bir geçmiş şimdi ile ilişki içinde yerleşir ve edimsel olur.

Deleuze'ün madde çizgisi açıklaması beynin uyanma ile cevap verme arasındaki aralığı biçimlendirdiği durumu açığa çıkarır. Ama imgenin hatırlanması edimselleştiğinden dolayı, uyanmaya yönelik uygun bir cevap seçebilmek için beyni çağırması gerekir. “belleğin derininden çağrılan saf anılar imge-anılara doğru

gelişir”; “imgeleme, hatırlama değildir. Bir hatıra edimselleştiği sürece bir imgede edimselleşir, yalın ve saf imge, benim aramaya gittiğim geçmişe beni taşır. Öyleyse anı-imge tam bir gedik kullanımı yapar, o hatırayı üstlenir ama hatıranın kendisinden ayrı bir doğadadır (Deleuze, 1985: 74). Bilincin zamansallığı ve cevabın belirlenimi için ön koşul olarak saf bellek, anı-imgeyi şimdide, beyinde aktifleştirir. O beyinde meydana gelen saf belleğin aktivitesi değildir, çünkü sadece edimselleşen, hatırlanan imge, aralığı doldurur (Deleuze, 1985: 74). Saf bellek, geçmişi şimdiyle karıştırarak ve ona uyanmayı cevapla ilişkilendirme yoluyla köprü kurar. Anı-imge yoluyla yeni bir öznellik anlamı ortaya çıkar: öznenin zamansal özelliği (Deleuze, 1985: 75).

Bergsoncu sezgi, edimselleşmeyi zamandaki noktalar dizisi olarak açıklamanın bir hata olduğunu belirtir. Deleuze şimdinin geçmişin en kasılan (*contraction*) biçimi olduğunu söylediği zaman bunun zamanda bir nokta yani gerilmenin gerçekleştiği bir nokta olduğu anlamında söylememiştir. Deleuze’ün içsel zaman ve belleğin iki durumu açıklaması, geçmişin ve geçmişin katkısının şimdiye doğru uzatılmasının doğasına işaret etmektedir. Şimdide içerilen geçmiş, geçmişin geleceğidir, belleğin kasılması sonucu edimselleşen ilişkidir. Saf belleğin iki işlevi Deleuze’ün ‘aktif sentez’ diye adlandırdığı şeyi üretir: hatırlayan bellek, özel şimdinin kuruluşu içinde genel geçmişi içerir ve kasılan bellek geçmişin belli seviyesini şimdide edimselleştirir (Deleuze, 1972: 98).

Stagoll’un da belirttiği gibi, Deleuze’ün anların birleşmesinin doğasını özelleştirmesi onun ‘zamanın farkındalığının’ psikolojik bir kuramı ile zamanın ontolojik kuramı arasında özgürce hareket etmesini sağlar (Stagoll, 1998: 98). Deleuze, sürenin kuruluşunun ikisi arasında teorik bir hareketi gerektirmesi

iddiasının Bergson'un ontoloji üzerine odaklanan son düşüncesine karşı olacağını hatırlatır (Deleuze, 2005: 34).

Deleuze belleğin iki yönünün etkisini açıkladığında saf öznellik çizgisinin madde çizgisini kestiği noktasına ulaşmıştır. Öncelikle, virtüel imgelerin edimselleşmesi, belleğin kasılmasıyla, olanaklı beden edimleriyle birlikte ve hatırlayan bellek yoluyla, saf belleğin algısı ve aktivasyonu yoluyla olmalıdır. İkinci olarak hem algı hem bilinç bir kasılma (hem durum hem bellek kasılması) içerir ve de hareketin korunması, devinim, değişim ya da oluş içerir (Deleuze, 2005: 74). Beden ve bilinç edimi, dinamizmi ön koşul olarak paylaşır. Hareket onların arasında 'aracı' görevi görür. Üçüncü olarak bellek kuramı saf algı kuramı olmaksızın düşünülemez. Deleuze'un alışkanlık belleği ile gerçek bellek arasındaki farkı ve bir cevabın belirlenimi içinde belleğin edimselleşmesindeki algının rolünü açması açıktır

Deleuze Bergson'un düalizminin felsefesindeki son söz olmadığını ifade eder (Deleuze, 2005: 62). Farkındalık içgüdüğü adına açık bir monizmi açıklamak için, Deleuze gelişmenin iki çizgisi arasında benzerlik ve karıştırmaların sonucunu dışarda, onların birleşme noktalarında aramak gerektiğini düşünür. İki çizgi arasındaki kopuklukları sadece özdeşleştirmekten ziyade 'Ben' adı verilen bütüne nazaran kopukluğun içerik ve sonuçlarını açık hale getirmek gerekir.

Deleuze, Bergson ile birlikte, bilincin insan organizmasına ayrılmış zihinsel bir olay olmadığını, tam tersine yaşamsal bir edim olduğunu düşünür (Sauvagnargues, 2004: 130). Öznellik bir edim değil, ama bir tutku, bir tekrarın pasifliğidir. Kalbe, kaslara, sinirlere, bir ruh atfetmek gerekir ama bu ruh, bir alışkanlığı kasma rolü olan seyredici bir ruhtur (Deleuze, 1972: 101).

İnsanlar, yaşamın gerçek hareket ve dinamizmi dışında oluşan yapıları gerçek zannetme tehlikesi içindedirler. Bu durumda yaşamdan kopuk olan bu yapılar insanı da yaşamdan uzaklaştırarak onu gittikçe gerçek dinamizme karşı duyarsız hale getirir ve duygusuzlaştırır. İnsanlar alışkanlıklarına yenik düşerek bu donuk yapıların hissiz dünyasında yaşamaya devam ederler. Deleuze varlıkla ilişkinin koptuğu böyle bir durumda Bergson'un "yaşamsal atılım" kavramının önemini fark etmiştir, çünkü gerçek dinamizm, oluş ve hareket ancak yaşamın derinliğinde bulunur. Yaşamsal atılım derindeki bu çoklu ilerleyişi kavrayan ve ona katılmanın kaçınılmazlığını fark eden bir düşüncedir. Bu nedenle Deleuze felsefesi insanı yaşamın gerçek hareketine atılmaya yönelik bir çağrı niteliği taşır ve Bergson felsefesinin bu yönüne kendisi de ilavelerde bulunarak daha da geliştirmiştir. Buna göre birey anlamını ancak bu gerçek harekete katıldığı zaman yakalayabilir, çünkü yaşamsal atılım düşüncesi hem derindeki gücü kavramak hem de yeni ilavelerde bulunarak her şeyi yeniden yaratmak için bir fırsat niteliği taşır. Pearson'un da belirttiği gibi, hayat şeylerin bir defa ve her zaman için verildiği bir şey değildir. Bütün, ne verilmiştir ne de verilebilirdir. Çünkü o açıktır, bu doğa sürekli değişimdir ve her zaman yeni olanı açığa çıkarır (Pearson, 1999: 38-39). Yaşam, gelişmiş bir organizma yoluyla oluşumdan oluşuma geçen bir akıntı gibidir.

2.2.7 VİRTÜEL BÜTÜN OLARAK ÖZNE

Gelişme tam döngüsü yoluyla madde ve saf öznellik çizgilerini takip etmiş olarak Deleuze onların karşılaşma ve kesilmelerinin doğasını inceler. Mesele iki çizginin karşılaşp karşılaşmadığı, birbirlerine karışıp karışmadıkları değildir, çünkü karışım bizim deneyimimizdir (Deleuze, 2005: 26). Bu yeni bir monizm noktasıdır,

ama her çizginin bağımsız gelişmesinin bir ürünüdür (Deleuze, 2005: 74). Bu aynı zamanda Deleuze'ün Bergson'unun öznesinin kuruluş anıdır.

Deleuze'ün Bergson'daki düalizmi incelemesi, ona çizgilerin karşılaşma dinamiklerini kuşatmasını sağlamıştır. Bir yandan bellek, öznel özelliği ile birlikte algıyı alır. Bu durumda algı sadece maddi sonuçlara sahiptir. Deleuze hatırlamanın algı için ön koşul olduğu üç yol keşfediyor: ilk olarak algının devam ettiği şimdinin kuruluşu için gereklidir, ikinci olarak hatırlama imgelerine göre kullanışlı olanı algıların ve üçüncü olarak Bergson'un da belirttiği gibi, bellek anların çokluğunu, onları tek bir sezgiye doğru kasmak için diğerine doğru uzatır (Bergson, 2001:140-41). Algı bilinçte bir sonuca sahiptir çünkü anları birlikte kasarak bellek, şimdide bir birlik olarak verilmek için uyarıcı titreşimlerin çokluğuna izin verir (Stagoll, 1998: 99).

Diğer taraftan algı, belleğe bir uyarıcı ve içerik sağlar. Bu nedenle bedensel tutum zihinsel tutumun koşuludur (Deleuze, 2005: 69). Eğer virtüel bellek imgesinin virtüel olarak kalması gerekseydi, o bilinç-olmayan ve güçsüz olması gerekirdi. Saf bellek algı tarafından taşınan mevcut koşullar yoluyla beden ve madde çizgisinin mekanizmasına göre çağrılmalıdır. Bunun ötesinde bellek sadece mikro hareketler yoluyla imgelerin algısı ve naklinden dolayı bir içeriktir (*virtüel imge*).

İki çizgi arasındaki ilişki karşılıklı içerilmiştir. Onlar edimsel bilinç için karşılıklı olarak yetersiz iki teorik önkoşullarını biçimlendirirler. Deleuze'ün belirttiği gibi bu iki edim, algı ve hatırlama, her zaman birbirinin içine geçer, kendi tözlerinden bir şeyleri değiştirirler. Bununla beraber her bir çizgi teorik olarak saftır, onlar bilinç gibi birbirine karışırlar, hatırlama imgesi olarak geçmiş şimdiki algıya

işaret etse de ve algı belleği çağırırsa da bu iki çizgi bir tür dolaşım içine girerler (Deleuze, 1985: 74).

Madde ile saf öznellik çizgileri arasındaki ilişkinin sonucu süre olarak sezgilenen akışın kuruluşudur. Sadece onların dolaşımı yoluyla zihnin nüfuz edebilir akışı konumlanır ve içsel zaman, hem nesnel dünyayla (*algı yoluyla*) hem de bilinçle (*bellek yoluyla*) ilişkili olabilir. Deleuze'ün özne teorisindeki meydan okuma 'ben' olarak adlandırılan bütünü bu akışla ilişkilendirmektir ve Deleuze'e göre biz algı ile saf bellek arasında birbirine geçen edimleri düşündüğümüz her defa bu patikanın üzerindeyiz (Deleuze, 2005: 25-6). Ancak Deleuze *Bergsonculuk*'taki uzun patikayı, bu yönde birçok ipucu verse de, kendisi takip etmiyor. Pearson'un belirttiği gibi, Bergson Deleuze'e göre, ayrımı düşünürken embriyolojiden çok türlerin farkını düşünüyordu (Pearson, 1999: 66). Yaşam kendi kendine mevcut olan veya tamamen varlığa ulaşmış olan bir duruma özdeş değildir. Tam tersine yaşam, virtüelin ögesinde veya gücünde içerilmiştir: "kendi kendinden ayrımlanma (self-differentiation) kendi kendini güncelleyen bir virtüelliğin hareketidir" (Deleuze, 1993: 11).

Deleuze Bergson'un derece ve tür ayrımsallığına bir çözüm getirir. Ona göre tüm dereceler iki yolla, derece ayrımı ve tür ayrımı yoluyla ifade edilen "tek bir Doğanın içinde" varolurlar. Ona göre Bergson için "tek bir Zaman veya zamanın birliği vardır ki bu da doğanın kendisidir (Deleuze, 2005: 140). "Bütün" saf virtüelliktir. Ayrım, sadece yayılımın güncellenmesidir ki bu da bir birliğin olduğunu öngörür. Virtüel olan böylece maddede devam eder, edimselliğini maddede sürdürür. Deleuze, benzerlik ve sınırlılık kurallarıyla işleyen olanağın gerçekleşmesinin ötesinde icat etmeyi içeren virtüellik argümanını geliştiriyor. Bu, şuna vurgu yapar:

virtüel, sadece pozitif eylemler serisi içinde kendi ayrı çizgilerini kendisi için yaratarak kendi kendisini gerçekleştirebilir. Virtüellik gerçekleşse de ayrılmansa da, bu durum, virtüel bütünlük içinde, her biri özel bir dereceye karşılık gelen ayrı çizgilere, yollara göre olur. Deleuze, kendini madde ve yaşam içinde bölen süreden bahsediyor. Ayrılan çizgileri kendileri doğuştan itibaren yaratıcıdır (Pearson, 1999: 68). Yaşam kendini edimselleştirir ve ayrılanırken, kendinden uzaklaşma ve kendisinin geri kalanıyla ilişkisini koparma riskini de taşır. Bunun için “her bir ‘tür’, hareketin bir durağıdır; canlı yaşam kendi etrafında dönmektedir ve kendine kapalıdır denilebilir. Bununla beraber Deleuze şunu kabul eder, hayat başka bir şekilde ilerleyemez çünkü hayat virtüelin ve edimselin özdeş olmayışını içerir. Hayat bölümlerine benzemez, edimsel olan “indirgenemez çoğuluğa” sahiptir.

Deleuze bu iki çizginin beynin aralığında birlikte var olduğuna vurguda bulunuyor, bu uyaran ile cevap arasındaki gediktir. Bu onların, sadece teorik olmaktan ziyade, pratik olarak ya da edimsel olarak kesiştikleri noktadır ve orada her yeni şimdi ya yeniden bilen bilinç ya da bilinçli-olmayan düşünüm yoluyla kurulmuştur (Deleuze, 2005: 52-4). Virtüel bellek imgesinin geleceğe yönelik uygun bir bedensel cevap üretmesi amacıyla, algılanan uyarıcıya cevap vermek için imgeler edimselleşmiş ya da düşünümler aktifleşmiştir. Bergson’un deyimiyle bu karşılıklı etkileşim geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirlerinin üstüne bastığı bir süre içinde geçmişini koruyarak ve geleceği önceleyerek, görünmez bir devamlılığı biçimlendirerek çağrışımında bulunur (Bergson, 1975: 17).

Böyle işleyen bir bellek, böyle bir önleme bilincin kendisidir. Sonuç olarak Bergson için bilinç, şimdiyi, sezginin açıkladığı gibi, her zaman edimsel olarak

yaşanmış bir ânı belirtir. Bilinç, aktivite ve edimsellik ayrılamaz, onlar madde ile saf öznellik arasında kesişim noktasına bağlanmışlardır.

Deleuze'ün Bergson'u için zihinsel durumların akışı virtüel bütünlük ya da virtüel bütün olarak anlaşılmalıdır. Süre, şimdiki zamanın edimselleşen aktivitesinde, edimsel bir şeye işaret etmeden ama asla bütünleşmemiş gerçek kısımları içeren bir virtüelliğe işaret ederek, belleğin akışı yoluyla belirtilen bir tür bütün kurar (Deleuze, 2008: 131-2). Sürenin virtüel bütünü öğelerinin birbirine geçen bağlantılılığı yoluyla bir bütündür, hem kurucu (bellek, algı, beyin, beden, virtüel ve edimsel imgeler, zihinsel durumlar, düşüncüler) hem de kurulmuş (içsel zaman, akış, deneyim, bilinç) yönü içerir.

Bu bütün edimsel olamaz ama her zaman virtüeldir, çünkü varoluşa gelmek, olanaktan bütünün gerçekliğine geçiş değildir, tam tersine yeni bir şeyin var olan güçlerle yeni koşullar arasındaki ilişkilerin temeli üzerine üretilmesidir. Bu modelde daha fazla birlikte var olan bütün yoktur, sadece edimselleşme çizgileri vardır, bunların her biri bütünün edimselleşmesini bir yönde temsil ederler (Deleuze, 2005: 153). Ayırma teoriktir, ama edimselleşme gerçek olarak deneyimlenir. Her bir çizginin işlevi karşılaştıra kadar bağımsızdır, burada onların ürünü virtüel bütünün şimdide edimselleşmesidir. Deleuze öznelğin, alınan ve gerçekleştirilen hareket, aksiyon ve reaksiyon, uyaran ve cevap, algı-imge ve edim-imge arasında bir gedik olur olmaz ortaya çıktığını düşünür (Deleuze, 1985: 74). Böylece özne verili değildir ve geriye dönük olarak edimselleşir ama mevcut-olmaya-gelişinin süreci içinde edimselleşmelidir ya da onun mevcuda-gelişi, çünkü süre her zaman oluştur, öznellik hiçbir zaman tamamlanamaz. Pearson'un da belirttiği gibi, bireysellik sınırlarını belirlemek zor olsa bile bu yaşamın bir özelliğidir. Bireysellik hiçbir zaman tam

olarak gerçekleşmez, “insanda bile”. Bireyselliğin sabitlenmemesi hayatın yaşamsal bir özelliğidir. Yaşamsal özellikler, tanımlanamazlar, onlar “durumlar” olarak değil, “eğilimler” olarak varolurlar (Pearson, 1999: 42).

Deleuze bakış açısını *Bergsonculuk*’un sonuna doğru, Evrensel bellek kavramı ve çoklu sürelerin varoluşunu tartıştığı esnada, çizgilerin birlikte varoluşunun üretimi hakkında ortaya koyar (Stagoll, 1998: 101). Özne teorisi için tam içerik sadece önceki bir iddia ile birlikte okununca ortaya çıkabilir: “özel ya da süre virtüeldir. Daha açık olmak gerekirse, edimselleştiği ölçüde virtüeldir” (Deleuze, 2005: 42). Bu içerikleri açıklamak Deleuze’ün argümanını özetlemektir. Sürenin virtüel bütünü, madde çizgisi ile saf öznellik arasındaki karşılıklı birbirini etkilemelerin bir ürünü ki deneyimlenmiş şimdi olarak edimselleşmiştir, Deleuze’ün gerçekliği doğrudan deneyimlemiş özne anlamında ‘özel’i kurar. Sürenin ‘ben’ olarak adlandırılan bütünün yaşanmış gerçekliği olduğu iddiasıyla birlikte sürenin kuruluşu tartışması, bu gerçekliğin doğası bu iki çizgiden her biri üzerindeki işlevsel koşulları ve onların karşılaşma noktalarındaki sonuçlarını kuşatabilir. Deleuze ve Guattari’ye göre ‘edimsel, olduğumuz şey değildir tam tersine olduğumuz şeydir, olmakta olduğumuz yani Başkası olduğumuz şeydir. Şimdi (*present*) tam tersine, olduğumuz şeydir, böylece, artık olmayı kestiğimiz şeydir” (Deleuze, 1991: 107). Deleuze Bergson ile birlikte, bilincin insan organizmasına ayrılmış zihinsel bir olay olmadığını, tam tersine yaşamsal bir edim olduğunu düşünür (Sauvagnargues, 2004: 130). Öznellik bir edim değil, ama bir tutku, bir tekrarın pasifliğidir. Kalbe, kaslara, sinirlere, bir ruh atfetmek gerekir ama bu ruh, bir alışkanlığı kasma rolü olan seyredici bir ruhtur (Deleuze, 1972: 101).

Sürenin virtüel bütünü ‘özne’ olarak adlandırılabilir ve felsefi kesinliğin dışında ‘Ben’ olarak belirlenebilir ama sadece bu iki terim, tam ve özel bir belirlenim olarak değil de süreyle ilgili olarak anlaşıldığında bu mümkün olabilir. Burada bu virtüel bütünün maddi ve saf öznellik çizgisinin bir ürünü olduğuna vurguda bulunmak için ‘özneye’ işaret edilebilir.

Deleuze her bir çizgideki hareket ve değişime vurguda bulunur ve onların kesişimlerinin deneyimlenmiş sonuçlarına uzanmasının önemine işaret eder. Stagoll’un de belirttiği gibi, hareketin doğrudan farkındalığına nazaran Bergson hareketi,kişinin ‘bir durumdan diğerine geçiyorum’ şeklinde ifade ettiği içsel yaşamındaki hareketin devamlılığı olarak ortaya koyar. Ama Deleuze kişinin duyumlardaki, hislerdeki, idelerdeki değişimin farkında olmasını Bergson gibi ortaya koymaz, ona göre kişinin arkasında duran etki ve kesişimlerin karmaşık ve dinamik bütünü vardır (Stagoll, 1998: 103). Hareket, değişim ya da oluş uyanmanın oluşuna ve değişimine içkindir.

Deleuze’un Hume’da ortaya koyduğu “öznellik” gerçekte bir süreçtir ve icat etme sürecin ayrı anlarında yapılmalıdır, özne kopyadır ya da ilkelerin baskısıdır. *Bergsonculuk*’un Deleuze’üne göre ise öznenin ilkeleri algı ve hatırlamanın açılarıdır. Deleuzecü özne kavramı için bu dinamizmin içerikleri derindir. Biz zamana içkiniz: edimsel olma sürecinde virtüellik olarak özne şimdilerin kıvrımının açılmasında kurulmuştur (Deleuze, 1985:121). Mümkün deneyim için önkoşul olarak hizmet edecek statik bir özne yoktur, çünkü içsel zaman bir öznenin ayrımlaşması anlamındadır (Deleuze, 2005: 83). Zaman özdeşlikle bir araya gelemez. Var olmak, değişmektir. *Bergsonculuk*’un Deleuze’üne göre özne, dinamizim yoluyla bireyleşmiştir. ‘Ben’ belli bir bütüne işaret eder.

Deleuze Bergson ile birlikte, bilincin insan organizmasına ayrılmış zihinsel bir olay olmadığını, tam tersine yaşamsal bir edim olduğunu düşünür (Sauvagnargues, 2004: 130). Öznellik bir edim değil, ama bir tutku, bir tekrarın pasifliğidir. Kalbe, kaslara, sinirlere, bir ruh atfetmek gerekir ama bu ruh, bir alışkanlığı kasma rolü olan seyredici bir ruhtur (Deleuze, 1972: 101). “Fare olduğunda bile, bir alışkanlığın kasılması seyretme ile olur” (Deleuze, 1991: 201).

Böylece insan öznesinin, hatta organik öznenin hiçbir önceliği yoktur. İnsan zihni ruhların sonsuzluğundan oluşmuştur (*Leibniz*) hayvanların bedeni bireylerin sonsuzluğundan oluşmuştur (*Leibniz ve Spinoza*). Hayvan artık göstergesel bir sınır değildir, çünkü organizasyonun birliği altında, Leibniz’in *Monadoloji*’sinde olduğu gibi her bir kısımda kendinin ve ruhların çokluğunu kavramak gerekir (Sauvagnargues, 2004: 130). Labirentin faresine ve farenin her bir kasına da bu seyredici ruhları koymak gerekir” (Deleuze, 1972: 103).

Deleuze’de söz konusu olan özneyi ortadan kaldırmak değildir ama onu kökensel olarak değiştirmektir¹⁰. Deleuze kendi’nin özdeşliği ve tözselliğine karşı çıkma konusunda Bergson’un söylediklerini tekrarlar:

“Kendi” değişikliğe sahip değildir, kendisi zaten değişimdir, bu terim çekilip çıkarılmış farkı belirler ve ona işaret eder. Sonuçta biz sahip olduğumuz şeyden başkası değildir. Burada varlık sahip olmakla şekillenir ya da pasif kendi vardır. Tüm

¹⁰ Deleuze bu düşüncesini “hecceite” teorisiyle geliştirir: “hepimiz tüm bu derinliklerden ve mesafelerden, gelişen ve yeniden sarmalanan bu yoğun ruhlardan yapılmışız. Bu sarmalayan ve sarmalanan yoğunlukların bireyleşen ve bireysel bu farkların bütününe bireyleşen faktörler olarak adlandırıyoruz ve bunlar bireyleşme alanları yoluyla birbirlerine geçmeyi hiç bırakmazlar. Bireysellik Kendi’nin özelliği değildir tam tersine dağılmış Kendi’nin sistemini biçimlendirir ve besler” (Deleuze, 1972: 327). Öyleyse Deleuze için kendi (moi) kişisel ve tözsel değildir. Ne dayanıklılık özelliğine ne de kendiliğin birliğine ve özdeşliğine sahiptir. O verilmemiştir, bir sonucun birliği de değildir ama bir değişim ve var olmayandır. Kendi (moi) pasif sentezdir ve sahip olmak demektir. Bu konu ileriki bölümde Deleuze’ün “hecceite” kavramı etrafında daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

kasılma bir tahmin, bir öngörüdür, yanibir bekleyişi ya da bir hakkı kastığı şey üzerine yayar ve nesnesi ondan kaçır kaçmaz bozulur (Deleuze, 1972: 327).

Kısacası Deleuze Bergson'da tür ayrımının “dışsal ayrım” olarak kaldığını ileri sürer (Deleuze, 2009: 52-84). Bergson mutlak zamanın uzay ve süre karışımı olduğunu ve uzayın da madde ve süre karışımı olduğunu göstererek karışımların da iki eğilime bölündüğünü ortaya koyar. Ancak süre bu iki eğilime bağlı değil, o kendi kendine ayrımlanan bir şeydir. Kısaca ayrım, içinde sadece doğa açısından ayrımlanan iki eğilimi bize sağlamakla kalmıyor, bunun ötesinde doğa ayrımını bu iki eğilimden biri olarak bize veren bir karışımın ayrışmasının tözünü de ortaya koyuyor. Öyleyse hareket, bir şeyin özelliği değildir, tam tersine hareketsiz nesneyi öngören tözsel bir özelliktir. Nüans mantığı anlamında kendi kendine ayrımlanma eğilimi olarak sürenin «kendisi bir şey bir töz haline gelmiştir»...süre...kendinden ayrımlanmakta olan ise dolaysız olarak tözün ve öznenin birliğidir (Deleuze, 2009: 61). Deleuze'e göre bunun anlamı şudur: dışsal ayrım içsel ayrıma dönüşmüştür çünkü artık iki eğilim arasında değildir, fakat eğilimlerden birisidir. Deleuze bu nedenle *içsel ayrımın*, çelişki, başkalık ve olumsuz kavramlarından ayrılması gerektiğini belirtir (Pearson, 1999: 65). Bergson'un süre kavramı Deleuze için karmaşık ontolojinin gelişim kurallarını biçimlendirmesine dayanmaktadır. Süre böylece genişleyen ve öteye giden bir deneyime işaret ederek, virtüel açık sistemlerin oluşmasını sağlar. Deleuze *Bergsonculuk*'tan sonra ayrımı yoğunluk ayrımı olarak *içsel ayrım* olarak dönüştürür. Kendi içerisinde Deleuze ayrımı ne niteliksel ne de yayılımsal olarak anlar (Pearson, 1999: 75).

III. BÖLÜM

3.1. ZAMAN VE BENİ DÖNÜŞ İÇİNDE PARÇALANMIŞ BEN

Deleuze varlığın iç dinamikmi ve işleyişi üzerine düşünen bir filozoftur. Bergson ile birlikte, varlığın bütünü hakkında konuşmak için “özne”nin, “kendi”nin dışına çıkılması gerektiğini ortaya koymuştur. Bundan sonra o, virtüel ve edimsel kavramlarını ayırımın dinamik gücü açısından değerlendirerek, varlık ve oluşun dinamikmi etrafında ortaya çıkacak olan yeni bir dinamik özne düşüncesi kurmaya yönelir. Öznenin ya da kişinin sınırlarından hareketle üretilerek genelleştirilen sağduyuya ve ortak duyuya dayalı tüm düşünceler, “oluş”a ve “dışarı”ya karşı bir duvar örmüşlerdir. Deleuze buna karşı yeni bir olay felsefesi geliştirerek, beraberindeki her şeyle birlikte öznenin de yeni bir anlama kavuştuğu dinamik bir düşünce geliştirir. Deleuze oluşu hem somut hem de soyut açıdan kuşatmaya çalışır. Oluşun kendisi, indirgenemeyen bir düzlem oluşturur. İnsan, yaşamı düşüncesi içinde barındıran ve yaşama düşüncesinde yer açan varlıktır. İnsanı düşünen özne olarak sınırlayan düşüncelere karşı çıkan Deleuze felsefesi, bireyi yaşamla buluşmaya ve kendini oluşa bırakmaya yönelik bir davet niteliğindedir. İnsan, düşüncesi yoluyla yaşamı dönüştürme, yaşamın derinden gelen çılgılığına farklı koşullarda kendi yaratıcı gücüyle ayrı bir biçim verme gücüne de sahiptir. Nasıl ki yaşam kendi dinamikmini durmadan sürdürüyorsa, insan da düşüncesinde bu dinamizme yer vererek kendi oluşturduğu yapılara bu dinamizmi aktarabilmelidir. Tüm hareketlerin öngörülebildiği düşüncelere karşı Deleuze öngörülemeyen ve indirgenemeyen Virtüel hareketi ortaya koyar. Yaratmaya ve dinamizme yönelik

böyle bir düşüncenin devamında Deleuze, oluşan ve tüm etkilere açık bir özne düşüncesi geliştirir.

Hume’da özne, içinde geliştiği hareketler yoluyla tanımlanmıştır ve onun düşüncesinin amacı öznenin kurulmasıdır. Bergson’un yaratıcı evrim düşüncesinde, insan bilincinin her anı, psişik mekanizma ile maddi nesneler arasındaki etkileşimle kurulmuştur. Her iki çizgi de birbiri ardına gelen şimdilerin sürekli kuruluşu yoluyla sürenin akışında insan bedeninde birleşir ve etkinleşir. İnsan bedeni pragmatik nedenlerle, çevresel koşullara göre buna cevap verir. Bu durumda öznellik, iki çizgi (*madde ve bellek*) arasındaki etkileşimin etkisidir ve dinamik özne bunların etkileşimleri noktasındaki sürekli kurulan virtüel bütündür.

Her iki durumda da belirtilen dinamizm, bir yöntemi gerektirir. Yani her ikisinde de zihinde işleyen bir kuruluş söz konusudur. Hume’da temelde psikolojik etkiler vardır, Bergson’da ise sürenin dinamizminin ayrı tutulmasıyla bir düalizmin ortaya çıkmasına gereksinim duyulur (Stagoll, 1998: 107). *Ampirizm ve Öznellik* ve *Bergsonculuk*’tan sonra Deleuze özneyi *değişim, ayrım* ve *oluş* kavramları etrafında ele alır ve yeni bir özne düşüncesi geliştirir. Ancak Deleuze’de özne, değişmeye ve dönüşmeye açık tüm diğer durumlar, konumlar ve kavramlar gibi sadece oluşun karmaşık, karşılaşmaya açık ve ayrımlılaşan güç ilişkileri içinde bir anlama sahip olabilir.

Ne Hume’da ne de Bergson’da, öznenin dinamizmi yeterince ortaya çıkamamıştır. Deleuze, kişisel özdeşliklerin ve genellemelerin kurulmasına yol açabilecek hiçbir düşünce temeline yer vermeyerek, oluşun dinamizminin bir kişinin her anını ve o andaki bir yaşamı kucakladığı yerde ve zamanda yer alan bir “özne”

düşüncesi ortaya koyar. Hume’da idelerin çağrışımı, genel kuralların ve olumsal koşulların tutkusu, izlenimi ve uygulaması yoluyla kurulmuştur. Bergson’da içsel yaşamın akışı kurucu olayların art arda gelmesi üzerine kurulmuştur. Son tahlilde yapılan birleştirmeler hep anlardan hareket eder, yani, öznenin süresi bağlamında ve onun anı dikkate alınır, gerçekte meydana gelen iki çizginin birleşme anı hesaba katılmaz. Deleuze’ün zamana bağlı olarak incelediği sentez girişimleri ve bengi dönüş düşüncesi bu birleşme anını yakalama açısından önemli katkıda bulunacaktır.

3.1.1 ZAMANA BAĞLI SENTEZ GİRİŞİMLERİ VE PARÇALANMIŞ BEN

Kant, zamanın anlamını, Ben’de (*Je*) bir boşluk veya çatlak ve kendi’de (*moi*) bir pasiflikle ortaya koyar. Zaman, böylece düşünen pasif öznenin koşuludur. “Ben” düşündüğü zaman düşünme yapan varlıktır ama varlık ona düşünmede verilmemiştir. Ben (*Je*) Kendisiyle ilgili düşündüğünde, düşünme yapan üzerine düşünme yaptığı kendi (*moi*) değildir. “Kendi” Benin zamandaki görüntüsüdür. Kendi kendine düşünmede düşünmenin öznesi olan Ben (*Je*), kendi (*moi*) ile karşılaşmaz. Böylece “Ben” parçalanmıştır (Deleuze, 1972: 117). Bu durumda öznenin kendisi olarak bildiği şey, kendisi değil kendi zamansallığıdır. Deleuze bundan çıkan sonucun Ben’in belirsiz ancak zaman içinde belirlenebilir varoluşu olduğunu ve edilgin veya alıcı olarak zaman içinde ortaya çıkabileceğini belirtir (Deleuze, 1972: 116). Burada Kant’ın Ben’in zamanda ortaya çıkan edilgin alıcı durumunu dile getirmesi, Deleuze için Kartezyen töz anlayışından çıkış için önemlidir. Ancak Kant, sentezi kendiliğindenliğin aşkın öznesine bağlı olarak gerçekleştirir. Deleuze’e göre tüm aşkınsal üretim süreçleri kendi ürünleriyle tıkanmışlardır, bu fizikteki entropi ile paralellik gösteren felsefî bir problemdir. Bu durum derindeki yinelenmeyi durduran,

onun akışına izin vermeyen olumsuz bir tavidir. Sauvagnargues'in de belirttiği gibi, özneliliğin etkilerini insanın özüne ya da tözsel bir özneye atfetmediğimiz zaman doğa ile kültür arasındaki ayrılık kayıtsız hale gelir ve böylece gücün politik sorunu edimselliğini kaybetmez (Sauvagnargues, 2004: 121).

Bu nedenle Deleuze düşüncüyü (*Özne*) zamana yerleştirir (*edilgin sentez*). *A priori* ögeyi özneye değil, Bergson'la birlikte geçmiş zamana verir (Deleuze, 1972: 119). Böylece üretim sentezleri zamanın sentezleridir ve temel, zamanın oluşu üzerine kurulmuştur. Ancak temelin zaman içinde oluşması, gelişmesi temel açısından eksikliklidir ve Deleuze bu eksikliği önemser. Bunu gerçekliği açığa çıkaran sorunların kaynağı olarak değerlendirir. Temeldeki eksiklik ve sorunsal durum, Aynı'nın ve Özdeş'in Farkın arkasından gelmesini sağlar. Temelde zamanın saf ve boş formu vardır. Zaman, anlamın oluşması için bir araç değildir, anlam onun içindedir ve her zaman sorunsaldır. Deleuze'ün sentez gücünü özneye değil de zamana atfetmesi, zamanın, tekrarın akışına olanak vermesinden ileri gelir. Çünkü zaman aynı şeylerin tekrar ettiği bir sahne değildir. Deleuze zamanı temele koyarak klasik düşüncenin sağduyu ve ortak duyu üzerine kurduğu Ben'i ve Özne'yi bin parçaya böler.

Deleuze Kant'la birlikte ortaya çıkan “parçalanmış Ben”in yinelenmenin öncelikli hareketi içindeki oluşumunu, zamanın pasif sentezi yoluyla açıklar ve zamanın üç sentezi üzerine düşünür. Bu sentezlerde Deleuze'ün öncelikli amacı, sentezlerdeki bağlantının öznel koşullara bağlı olmadığını, tam tersine öznenin de tüm diğer şeylerle birlikte yinelenmenin işleyişine bağlı olduğunu ortaya koymaktır. Deleuze, sentez terimini Kant'tan hareketle ele almış ve kendi düşüncesinde ona yeni ve farklı anlamlar yüklemiştir.

Kant'ın ortaya koyduğu sentez, zamanın içinde meydana gelir. Ancak Kant için zaman aşkın bir biçimdir, yani özneldir. Deleuze için ise sentezler zamanın sentezleridir, öznenin dışında kendi işleyişi vardır. Deleuze bu bilinçdışı sentezleri, “pasif” olarak nitelendirirken Kant sentezleri kendiliğinden ya da aktif olarak ele alır (Deleuze, 1972: 97). Deleuze'e göre sentezler edimde bulunan öznenin özdeşliğine bağlanamaz. Böyle olsa, zamanın sentezi gerçekliğin aşkın boyutuna ulaşamaz ve kendisi için tekrarı olduğu gibi gerçek haliyle ortaya koyamazdı. Bu nedenle gerçekliğin aşkın boyutuna ulaşmanın yolu, yineleme düşüncesine bağlıdır. Yineleme, seyreden öznenin anlık ve belleği yoluyla, edimsel olarak gerçekleşmenin ötesinde *ihtiyacın yinelemesi* ve zaman sentezinin özgül zamanını ifade eder. Temelde ihtiyacın olması, yinelemeyi varlığın tüm şeylerine ve bireylerine ortak yapar. İhtiyacın giderilmesi birçok şeyin bir arada olmasını gerektirir (Deleuze, 1972: 106). Böylece Deleuze, karşılaşmaya, deneyime ve duyumsamaya dayalı bir özne düşüncesi geliştirir. Böyle bir düşünce, öznenin zihinsel kuruluşuna bağlı olarak değil, onun diğer şeylerle ya da hatta tüm şeylerin birbirleriyle ilişkisine göre bir arada olduğu ve ilişkinin de zaman içinde geliştiğini hesap eden bir düşüncedir. Deleuze insanı, “insan durumunun ötesinde” düşünmeye çalışarak, onu geleneksel olarak anlaşıldığı konumdan uzaklaştırmaya çalışır.

Klasik düşüncede insan, hem biyolojik hem de zihinsel açıdan, hayvandan ayrı olarak ele alınmış ve ayrıcalıklı ve üstün bir alana yerleştirilmiştir. Bu düzenleme sonucunda insan gittikçe yapay bir düzlemde dogmatik düşünceler oluşturarak yaşamsal dinamizme, ayrımlara ve çokluklara kayıtsız kalmaya başlamıştır. Bu düalist çizgiye karşı Deleuze, *çoğulcu bir monizm* düşüncesi geliştirir. Sauvagnargues'in de belirttiği Deleuze madde ile yaşam arasında bir

süreklilik düşünür. Özneyi *bireyleşme* süreci olarak görür ve öznellik incelemesini insan-olmayan yaşam kipliklerine doğru geliştirir (Sauvagnargues, 2004: 125). Organizma kavramı, hayvan hakkındaki bir dolayım yoluyla çok iyi bir şekilde dönüştürülmüştür. Artık ayrımlaşmak için ya da canlının bireyleşmesi için belirleyici olan organdır. Böylece organdan hareket eden Dekeuze, insanın bireyleşmesini diğer canlılarla birlikte ve içiçe düşünür. Bu durumda yaşam, güçlerin meselesidir ve madde, organik ve psişik egemenliklerden geçer. Deleuze böylece öznellik incelemesini insani olmayan yaşamsal kiplere doğru açar.

Deleuze insanla hayvan arasında, öncelikli bir ayrıma dayanmayan bir özne felsefesi önerir ve gerçek bireyleşme ve öznelleşme hareketlerine ulaşmanın düşünsel yollarını arar (Sauvagnargues, 2004: 126). Deleuze kurulmuş bütünlerden, biçimlenmiş bireylerden hareket etmek yerine, bireylerin ortaya çıktıkları gerçek kurucu hareketlerden itibaren düşünür. Bu nedenle onun düşünmeye başladığı boyut edimsel boyuttur.

Böylece Deleuze, karşılaşmaya dayalı bir zaman düşüncesi ile öznenin pasif oluşumunu ortaya koyar. Kurucu öznenin zihinsel sınırlarında gelişen bir zaman düşüncesi yerine, öznenin ve diğer tüm şeylerin birbirleriyle ilişkisini kuşatan olaysal bir zaman düşüncesine sahiptir. *Ayrım ve Yineleme*'de, özneliği ve düşüncüyü, kurucu koşullarına giderek, aşkın bir incelemeyle ortaya koyar. Bergson'u takiben, mantığın, gerçekliğin dışına hâkim olduğuna imkân veren "olanak" kavramını eleştirir. Edimselleşmenin şimdi ve burada ampirizmini, olanağın idealizminin yerine koyar. Sentezin başlıca özelliği kurucu sonluluğunu garanti eden pasifliğidir. Pasiflik, sentetik bir oluşla ilişkide olmanın garantisidir. Bu sentetik ilişki sonucunda, maddi, biyolojik ya da kültürel birey, *ürün* olarak, *tortu* olarak çıkar. Kurucu sentez,

bilinçli bir kendiliğindenliğin edimi değildir. O sadece hayvanları ve bitkileri değil, bununla beraber bizzat nitelikleri içeren bir *etos*, bir *habitus*'tur.

Aktif zaman sentezinde zamanı kuran (*fondation*) şey şimdiki zamanın meydana getirdiği alışkanlıktır. Pasif zaman sentezinde ise zamanın temelinde (*fondement*) bellek vardır. Aktif sentez birbiriyle bağlantılı iki yöne sahiptir: yeniden üretim ve düşünme, yeniden hatırlama ve yeniden bilme, bellek ve anlak (Deleuze, 1972: 110). Bunlar öznenin zihninde oluşan eski şimdilerin oluşturduğu ve virtüel olanın berisinde sadece bireylerin edimlerinden hareketle, yüzeyden hareketle yapay bir öz oluşturmaya yol açar. Deleuze, geçmişin temel olması açısından genele dönüşme tehlikesi taşıdığını belirtir. Bu nedenle Bergson'un geliştirdiği aşkın zaman sentezinin de genellemeye varabileceğini belirterek (Bergsonculuk, 2005: 61) kendisi gelecek zaman sentezinin oluşuma yapabileceği katkıyı inceler. Aktif sentezi pasif sentezden ayıranlar, belleğin bu aktif sentezini, alışkanlığın pasif sentezi üzerine kurarlar. Deleuze'un öne sürdüğü pasif sentez ise yaşayan şimdiyi zamanda kurar ve geçmiş ve geleceği bu şimdinin asimetric ögesi yapar, yani ilk sentez, alışkanlık sentezi, zamanı yaşayan şimdi olarak, geçmiş ve geleceğe bağlı olan pasif temelde kurar (Deleuze, 1972: 125). Bu, "duyarlığa dayalı ve algısal" bir sentezdir (Deleuze, 1972: 99), güçler sayesinde hareket eder, onu edim olarak anlamaktan ziyade pasif bir kasılma olarak, pasif bir seyretme olarak anlamak gerekir (Sauvagnargues, 2004: 127).

Öyleyse özne, böyle bir sentezin, zamanın yansımına göre yakalanan heterojen maddeleri edimselleştiren böyle bir sentezin ürünüdür. Bu yakalamanın ayrımsal tekrarı, (ya da süre) özneliği edimselleştiren zamansal sentezi oluşturur. Bir duyumsamanın yoğun üretimi, bu bağlantının süresine bağlıdır. Böylece "zaman

özneldir ama pasif bir öznenin öznelliğidir” (Deleuze, 1972: 97). Bu kurucu ve pasif zamansal öznenin aşkın koşulu olan sentez, alışkanlıktır. Bu Hume’cu bir sonuçtur. Alışkanlık, yinelemenin sentezi, kurulmuş bir özne için üretilmez. Bu tam tersine güçlerin kasılmasıdır.

Deleuze *kasılma sentezlerinin* pasif öznesini Hume’un imgelemenin bilişsel-olmayan yetisinin ötesinde parçalar. Yetilere “sahip olmadan” önce *biz zaten kasılmalarız* (Deleuze, 1972: 97-101). Bunun uzantısı olarak organik madde, anlık boyutunun dışında yaşayan zamanı tasarlayan ve büzülen “larval kendiler”in bir araya gelmesi olarak anlaşılmalıdır (Deleuze, 1972: 107). Deleuze, herşeyin birlikte varoluşunu ele aldığı için salt birbirini takip eden bir şimdi anlayışına karşı çıkar. Ona göre aktif sentez olarak yaşadığımız, aynı zamanda pasif sentezde geçmişin seviyelerinin her zaman büyüdüğü birlikte varoluştur (Deleuze, 1972: 113). “Şimdi” kendisi zaten bir tercihin içinde olarak büzülme ve kasılmadır. Öznenin istediği bilinçli tercihi yapabildiği bir şimdi yoktur. Öznellik, öyleyse bir karşılaşma işidir ve özne bireyleşir, öğelerin kasıldığı yerde şekil alır. Sadece yaşayan şimdi ve onunla beraber tüm organik ve psişik yaşam, alışkanlık üzerine oturmaz, bununla beraber alışkanlık öznel bir makama dönüşür (Deleuze, 1972: 107). Alışkanlık olmaksızın en küçük bir nedensellik “anlaşılmaz kalır”: “tüm organizma beyinleşmemiş ve tüm yaşam organik değildir ama her yerde mikro beyinleri kuran güçler vardır ya da şeylerin inorganik bir yaşamı vardır” (Deleuze, 1991: 200).

İkinci zaman (*geçmiş zaman*) sentezi ile ilgili olarak Kant’ın üretim sentezi, Hume’un “AB, AB, AB...A...A...”da ‘A’ ortaya çıkınca zihin, B’nin geleceğini ümit eder şeklindeki açıklamasına karşı çıkması üzerine kuruludur. Kant’a göre temsiller düzenli olarak birbiri ardına gelmezse bizim ampirik imgeleme dünyamız

A'dan sonra B'nin geleceğini söyleyemez. Kant bunun için aşkın bir boyutun olması gerektiğini söyler. Aşkın bir sentez geçmişten olan bir kopyanın öğelerinin tam bir bağlılıkla garanti altına alınması gerektiğini ortaya koyar (Kant, A113,14).

Oysa Deleuze'e göre nedensel dizilerin yerini bulması için, bağlantıların gerçekliğin kuruluşunu oluşun içinden elde etmesi gerekir. Özne, bu bağlantıları üretmez ama onların varlığı verili ampirik nedensel dizilerden aşkın olarak çıkarılabilir. Alistair Welchman'ın da belirttiği gibi, bu bağlantıların kendisi, kendilerinin neden olduğu ampirik nedensel üretim açısından anlaşılmaz (Welchman, 2009:44). Deleuze bu noktada Bergson'un yaptığı yeni açılıma dikkat çeker ve onun bu aşkın sentez alanını açığa çıkarmak için salt geçmiş üzerine yaptığı derinlemesine incelemeyi son derece hayranlık verici bulur (Deleuze, 1972: 110). Buna göre geçmiş, şimdilerin art arda gelmesi sonucu bellekte biriken bir şey değildir. Bergson'a göre "her geçmiş, olmuş olan şimdinin çağdaşıdır, kendisine nazaran geçmiş olduğu şimdiyle birlikte varolur, ama genel olarak geçmişin salt ögesi meydana gelen şimdiden önce gelir" (Deleuze, 1972: 111). Bergson salt geçmişini temsiline karşısına koyar. Geçmiş temsil edilemez çünkü "geçmiş" hiçbir zaman "şimdi" olmamıştır (Deleuze, 1972: 112). Salt geçmiş, kendi şimdisiyle çağdaş olarak meydana gelen ve tüm şimdiyi meydana getiren şimdiden önce gelerek, virtüel nesneyi nitelendirir (Deleuze, 1972: 134). Yani belleğe ait olan zamanın ikinci sentezi, zamanı salt geçmiş olarak, şimdiyi geçiren ve ondan başkayı getiren temel açısından kurmaktadır.

İkinci sentez yineleme kavramının aşkın yoğunluğunu ortaya koyar. Burada yaşayan şimdilerin geçmişe geçişinin koşulu olan kendisi asla şimdi olmayan *a priori* bir geçmiş vardır. İşte "virtüel"in kuruluşu bu geçmiş üzerine kurulur. Böylece salt

geçmiş, büzülen şimdi ile çağdaş olan geçmişten daha öncelikli bir konumdadır ve şimdi ile geçmiş arasındaki ayrım aynı içerik birliklerinin rölatif kontraksiyonu anlamında anlaşılır. Welchman, “virtüelin bu kavranışı, bağlantının metafizik doktrinini açıklıyor” şeklinde bir tespitte bulunarak bu zaman düşüncesindeki metafiziğe vurguda bulunur (Welchman, 2009: 45). Maddenin yinelenmesi ve nedeni, durumlar dizisinin kuruluşu ve durumlar arasındaki bağlantı ağıyla mümkün kılınmıştır, bu da ampirik ve nedensel bağlantının ötesinde bir durumdur. Dolayısıyla, yapılan bu metafizik bağlantı, öznel bir bağlantı değildir.

Deleuze zamanın üçüncü sentezi olarak gelecek zamana, Hamlet’in “zamanın çivisi çıktı” ifadesiyle girer (Deleuze, 1972: 119). Bu ifade, zamanı dairevi döngü şeklinde nakarat yapan, ona özsel bir anlam yükleyen düşünceleri yıkan bir ifadedir. Deleuze zamanda “duraklar” olduğunu belirtir, herhangi bir durak bir eylemin imgesinde belirlenir. Bunlar zamanın birlikteliğini ve dizilerini oluşturur. İşte böyle bir sembol birçok tarzda ifade edilir: zamanı menteşesinden çıkarmak, güneşi patlatmak, Tanrı’yı veya babayı öldürmek gibi (Deleuze, 1972: 120). Böylece Deleuze tüm zamanlar için “olması gereken” bir gaye ve son düşüncesine karşı, eylemin gerçekleştiği yerde zamanın birlikteliğini oluşturan durak noktalarını ve dizileri öne sürer. Öyleyse gelecek zaman geçmişin aynen yinelenmesi olamaz. Deleuze aynının sonsuz olarak değil ayrı olarak geri döndüğünü belirtir. Kendinde ayrım, yinelenmeyle zamanın ikinci sentezinde buluşur ve bu ayrıma ayrımın deposu denilebilir. Kendinde ayrım, yoğun süreçler yoluyla tüketilir ve kendini ampirik yayılımda edimselleştirir. Üçüncü sentez ise, bu edimselleşmenin nesnel aşkın bir yanılsama yoluyla değil, ampirik koşullarda meydana geldiğini gösterir.

Üçüncü zaman Deleuze düşüncesinde Ben'in zihinde oluşan sentez bağıını dışlayarak, olayın ve eylemin gizli bağıını açığa çıkarır. Olayların karşısındaki benler bu olaylar için eşittir. Böylece Kant'ın parçalanmış Ben'i olayların karşısında bin parçaya bölünür. Olayın gelecek zamanı içermesi, düşünen öznenin egemenliğine olanak tanımaz. Parçalanmış Ben (*Je*) zamanın düzenini takip eder, bölünmüş Kendi (*Moi*) zamanın dizisini takip eder ve birbirleriyle uzlaşırlar ve "isimsiz, ailesiz, niteliksiz, ben'siz ve kendi'siz (*sans Moi ni Je*) insanda ortak bir çıkış kaynağı bulurlar. Yani "üçüncü sentezde şimdi sadece aktördür, yazardır, kendini silmeye yönelmiş bir araçtır; geçmiş de eksikliğe açılan bir koşuldur" (Deleuze, 1972: 125).

Deleuze *Ayrım ve Yineleme*'de zamanın üç sentezi üzerinde durur ve oluşa izin vermesi açısından Nietzsche ile birlikte gelecek zamanı olumlar. Ama daha sonra gittikçe zamanı olayla olan birebir ilişkisi içinde düşünür ve *Aion* ve *Kronos* zaman ayrımı yaparak geçmişin ve geleceğin şimdi içinde kasıldığı bir olaysal zaman düşüncesi geliştirir. İkinci zaman (*virtüel geçmiş*), şimdiyi tasarlamayı bırakmadığı sürece, birinci zamanın (*edimin şimdisi*) tamamlayıcısı olmaktan çok rakibidir. Bu düşünce artık Kronos'un egemenliğine izin vermeyen bir düşüncedir. Tamamlama daha çok ikinci zaman ile üçüncü zaman (*bengi dönüşün geleceği olumlaması*) arasında gerçekleşir: "geçmişi ve geleceği genişleten ve içine çeken bir şimdi yerine, Aion ile birlikte yayılan şimdi, geçmişin kısımlarına ve geleceğin kısımlarına bölünme süreci içinde buharlaşır" (Deleuze, 1969: 78). Yani artık Kronos'un yayılan şimdisi yoktur, sadece Aion'un sonsuz geçmiş ve geleceği vardır. Aion¹¹, her şeyin

¹¹ Deleuze Aion ve Kronos ayrımını anlamın paradoksal durumlarını ortaya koyduğu *Anlamın Mantiği* kitabında olayın ve zamanın paradoksu açısından geliştirir: "Aion'a göre zamanda beklenen ya da kalan yalnızca geçmiş ve gelecektir. Geçmişi ve geleceği yavaş yavaş yutan bir şimdi yerine, şimdiyi her an bölen, her iki yönde de onu geçmiş ve gelecek olarak sonsuzca alt-bölen bir gelecek ve geçmiş. Ya da

içinde olup bittiği kuşatıcı bir şimdinin koşulunda önce olanın sonra olana göre sıraya girdiği kronolojik ya da ardışık zamanı tarif eden Kronos’a karşıdır. Bir ilk paradoksa göre olay, dünyada ancak dil içinde sarmalanarak ve böylece dili olanaklı kılarak kalabilen şeydir. Ama ikinci bir paradoksa göre de “olay, daima ölü bir zamandır, hiçbir şeyin meydana gelmediği, olup bitmediği yerdir” (Deleuze, 1991: 149). Her boyutun farkının diğerinde tekrarlanması, terimlerin birinden diğerine geçişini sağlar. Zourabichvili’nin de belirttiği gibi, Deleuzecü “bengi dönüş”, zamanın yoğun virtüel çokluğunun (*ayrımların karşılıklı karışması*) olumlanmasından başka bir şey değildir (Zourabichvili, 2004: 85). Hiçbir boyut zamanın merkezi değildir çünkü her biri diğerlerine geri döner (Deleuze, 1972: 164). Her biri bir çeşit çemberdir ama diğerlerine nazaran merkezsiz olduğu için, kendi dönüşünde kendisiyle karşılaşmamakta, diğerleriyle buluşmaktadır (Deleuze, 1972: 165). Yani şimdiki zamanla diğer ikisi arasında bir kopma vardır. Bu da Ben’in parçalanması sürecini daha ileri götüren radikal bir girişimdir. Deleuze’e göre aynı anda hem olayı hissetmek hem de hareket etmek mümkün değildir. Bu düzeyde olay, yalnızca şeylerin ya da şeylerin durumlarının farkı değildir, özneliği de etkiler, farkı öznenin kendisine taşır (Zourabichvili, 2011: 17). Deleuze insanın ontolojik akışla sadece rastlantıyı olumlayarak buluşabileceğini ve bunun için de, zamanın sonsuz olarak bölünebildiğini (*Aion*) düşünerek hareket etmek gerektiğini ileri sürer (Deleuze, 1969: 77).

Olay, aynı anda iki zamansal kipte oynanmaktadır: şeyin durumunda gerçekleşmesinin şimdisi ve “bedenlerin karışımında” vücuda gelmesinin şimdisi. Bununla beraber her olayda gerçekleşmeyi taşıyan durumlar vardır. Bu durum,

daha doğrusu birbirleriyle ilişki içinde geleceği ve geçmişi içeren geniş ve kalın şimdiler yerine, her şimdiiyi geçmiş ve gelecek olarak alt-bölen ensiz ve boysuz an” (Deleuze, 1969: 193).

bedensiz bir şeyin olduğu yerdeki sonsuz paradoksu ortaya koyar. Deleuze, olayın gerçekleşmesine indirgenemeyeceğini savunur. Elbette homojen bir şimdinin devamlılığı olmasa olay gerçekleşemez ama gerçekleşme bittiğinde, geçmişini takip eden başka bir şimdiye geçildiği fark edilir. Böylece olayın şimdisi yoktur ve gelecekle geçmişini karşılaştırmaya olanak verir. Olayın paradoksu budur: “Alis küçülmeden büyümeyebilir ya da tersi olamaz...paradoks, iki anlamın birden olumlanmasıdır (Deleuze, 1969: 9).

Böylece olay süresiz zamanda, hiçbir şeyin meydana gelmediği bu boş ve paradoksal zamanda meydana gelir¹². Olay, olduğu gibi meydana gelir, bitmesi imkânsızdır. Meydana gelmek, ansallığına rağmen, hiç bitmeyendir. Olayda zamanın ayrı anları art arda gelmez, ama simültanedirler. An, geçip gitmez çünkü geçmiş ve gelecek anda birleşir. Artık zaman hareketi ölçmez, o artık “hareketin sayısı” değildir. Bu durumda bağlanma ilişkisi ters dönmektedir: “şimdi” zamana bağlı harekettir (Deleuze, 1972: 121; Deleuze, 1985: 355). Olay, artık zamanda meydana gelen, basit bir gerçekleşme ya da hareket değil, tam tersine geri dönülmez aşkın sentezdir, statik bir durağın bir yanını ve öbür yanını önce ve sonra olarak toplar ve dağıtır. Birbirini takip etme buradan gelir “zamanın ampirik koşusu” (Deleuze, 1985: 354, 357).

Deleuze, olayın paradoksal olmasının nedeninin, olayın zaman dışılığının içkin olmasına bağlı olduğunu öne sürer. Bir yandan olay, uzamsal ve zamansal edimselleşmeye işaret ettiği için, zorunlu olarak zamanın içindedir (Deleuze, 1969: 177). Diğer yandan da olayın zamanın içsel ayrımı olması anlamında da zaman olaya

¹² “Bu ölü zaman, olup bitenin ardından gelmez, anla ya da kazanın zamanıyla birlikte varolur, ama onun tuhaf bir zihinsel sezginin kayıtsızlığında hala gelecekte ve daha şimdiden geçmiş olarak görüldüğü boş zamanın enginliği olarak görülür” (Deleuze, 1991: 149).

içseldir. Ancak olay hem olayı hem de zamanı zamandan ayırır. Deleuze bu durumun daha iyi anlaşılması için edimselleşme boyutundan hareket edilmesi gerektiğini belirtir. Tek-anlamlılık ve ayırıcı sentez yoluyla “içsel ayırım” kavramı, bizzat kavramın yapısı düzeyinde bu dışarının içeri konulması düşüncesini gerçekleştirir (Deleuze, 1969: 24 ve 25. Diziler). Böylece gerçeğin eklemlenmesi düzeyinde bakıldığında olayın çoklu ve değişken kısımları, tekilliklerin olayları ve ayrımları ve birbirleriyle ilişkileri düşünülür, burada şeyler arasındaki doğa ayrımları hesaba katılır, ama diğer yandan Olayın bütünü açısından bakıldığında, diğer tüm şeylerin bir kavramda, bir kişide ya da bir olayda içerilmesi gerekir. Deleuze’ün içsellik düşüncesini ifade etmek için kullandığı “bir yaşam...” (Deleuze, 2009/2: 393-98) kavramı da bu anlamdadır. Tüm ayrımlarıyla beraber, kişilerin ve diğer tüm şeylerin bireyselliklerinin ve ayrımsallıklarının bir kişi, bir olay ya da bir Kavramda içerilmesi anlamındadır. Burada kişisiz bir kendilik (*hecceté*) ortaya çıkar. Ve bu bedensiz kısım, kişinin ya da olayın virtüel ya da ideal yönünü ifade eder. Bir bütünün iki kısmına dair yapılan bu açıklama girişimi, öznenin hem kendi özdeşliği içindeki içsel ayrımlarının hem de Olay’ın bütünü içinde diğer terim, öge veya şeylerle olan doğa ayrımının görülmesini sağlar. Böylece öznenin tözselliği ya da özdeşliği hem kendi içinde bulunan hem de diğer şeylerle arasında olan ayrımlarla bölünmüştür ve parçalanmıştır.

Sonuç olarak Deleuze’de zamandan, sayısal olarak ayrı şeyler gibi bahsedilemez, tam tersine hiçbir zaman kendisiyle özdeş olmamış olarak, sadece tek bir şeyin paradoksal ayrımları olarak bahsedilebilir. Zaman, ayrımların ayrımıdır ya da ayrımları birbiriyle ilişkilendiren şeydir. O içsel ayrımdır, “kendinde” ayrımdır. Kendisi ayrımlanarak varolur, kendi kendini ayırmaktan başka özdeşliği yoktur,

çünkü doğasını değiştirerek bölünür. Sadece saf değişim zamana özdeşlik vermeden bir zaman tanımı yapabilir. Zourabichvili'nin de belirttiği gibi, “zaman hem anonim hem de bireyleştirendir: kişisiz ve nitelenemeyendir, tüm özdeşliklerin ve tüm niteliklerin kaynağıdır” (Zourabichvili, 2004: 79).

Öyleyse Deleuze için Kendi (moi) kişisel ve tözsel değildir. Ne dayanıklılık özelliğine ne de kendiliğin birliğine ve özdeşliğine sahiptir. O verilmemiştir, bir sonucun birliği de değildir ama bir değişimdir ve var olmayandır. Pasif sentezdir, “birliğini güçleri seyrederek ve kasarak çekip çıkaran pasif bir sentezdir” (Deleuze, 1972: 101-107). Kendi (Moi), ortak duyu düşüncesinde olduğu gibi, oluşa egemen değildir tam tersine sahip olmak demektir ve meydana gelmektir. Hem yereldir ve yayılmıştır hem de hareketsiz değildir, olay olduğu sürece süren ve meydana gelendir: “Gizli, kaçak bir seyretme kurulur kurulmaz, kasılacak bir makine işler işlemez, yinelenmeden bir ayrımı çıkaracak bir kendi (moi) vardır” (Deleuze, 1972: 107).

3.1.2. BENGİ DÖNÜŞ İÇİNDE BEN

Deleuze Nietzsche'nin “bengi dönüş” anlayışı ile birlikte, ayrım, çokluk ve oluş kavramlarını “yineleme” düşüncesi ile birlikte ele alma olanağını bulur. Bu düşünceyle birlikte, gelecek zaman düşüncesinin yaratmaya teşvik eden yönünü açığa çıkarır. Çünkü “bengi dönüş” kavramı, Ben'in, dünyanın ve Tanrı'nın özdeşliğini dışlayan gizli bir bağıdır. Bu düşünce hem yinelenen oluşun düşünen özneyi aşan gücünü, hem de sürekli meydana gelen yinelenmenin kişilerde meydana getirdiği yaratıcı bir güç istencinin karşılıklı ilişkisini birlikte düşünmek için bir fırsat niteliğindedir. Bu nedenle “bengi dönüş” düşüncesi, özdeşlik düşüncesi değil, tam tersine sentetik bir düşüncedir. Mutlak ayrım düşüncesini ve ayrımın yinelenmesini

içerir. Her yeni gelen olay her defa ayrı kişiler ve durumlar karşısında ayrımlanarak yinelenir. Bengi dönüşte yeniden gelen, aynı ve bir değildir, aksine dönüş kendisi, ayrımsallık ve ayrı olandan hareketle dile gelen birdir (Deleuze, 2003: 53). Deleuze’e göre Nietzsche’nin bengi dönüşü aynının tekrarının döngüsüne değil, yeni oluşun döngüsüne sahiptir. Bu durumda “öznellik”, olayların ilksel üretimleriyle aynı gibi görünmektedir. Pearson’un belirttiği gibi bu durum Nietzsche’nin zaman düşüncesiyle yakından ilişkilidir ve Deleuze de bu nedenle Nietzsche düşüncesine yönelmiştir. Deleuze için “olay ontolojisi” sadece virtüel olaylarla ilişkilidir ve bu da oluşum halindeki bir yaşam olayıdır. Böyle bir ontolojinin öznesi, kendisini güçler alanına içkin bulmuş, ön-bireysel özellikler, güçler, yoğunluklar ve öznellikler alanında içkin bulunan parçalanmış bir “ben”dir. Mutlak heterojenlik ve ayrıma açıklık olarak anlaşılan geleceğe açıklık, Deleuze’de hiçbir zaman “şimdi”nin gereksinimlerine ilişkin olarak ele alınmamıştır (Pearson, 1999: 79).

Nietzsche sadece insandan hareket eden bir düşünür değildir, bu nedenle “insandışı ve insanüstü” kavramlarına yer verir. Bir nesne, bir hayvan, bir tanrının belirlenimleri de insan gibi dramatize edilebilir. Bu nedenle dramatizasyon yöntemi insanı her taraftan aşar. Böylece Nietzsche yeryüzünü olumlayan bir istencin soybilimini kurmayı istemiştir. Nietzsche’nin bu bütünü göz önünde bulunduran düşüncesinin temelinde “yineleme” düşüncesi vardır. Buna göre her şey, zamanda yineleme yoluyla oluşmaktadır. Yineleme, duraklar, anlamlar, göstergeler, bireyler ve şeylerin hepsinin zaman içinde yeniden ve ayrı biçimlerde oluştuğunu gösterir. Temelde bulunan anlam, duraklarla yeniden ve yeniden yinelenir. Devrimciler kendilerini “yeniden dirilen Romalılar” olarak belirlerler. Bu figür hep vardır ve olacaktır. Böylece temelde bulunan ruh, her defa yinelenmektedir. Bundan dolayı

“tekrar, bir düşünme kavramı olmadan önce, eylemin bir koşuludur” (Deleuze, 1972: 121). Deleuze böyle bir düşüncenin “bengi dönüş” kavramıyla ifade edilebileceğini belirtir. Pearson’un belirttiği gibi, hem *Ayrım ve Yineleme* hem de *Anlamanın Mantığı* bireysellik teorisi üzerinde durur ve bir sonsuz geri dönüşün etiğini ortaya koyar (Pearson, 1999: 78-79).

Deleuze için zaman heterojen boyutlar arasındaki ilişkidir. Bu boyutlar, kendi bireyleşen güçlerine göre rekabet içindedir. Her biri diğerlerini dışlayarak edimselleşir ama hepsi zamandadır, zamanın ayrımları ya da olduğu gibi ayrımdır. Zaman ayrım olduğu sürece, hepsi aynıya gelir” (Deleuze, 1972: 113). Bengi dönüş, içsel hakikatinde zamanın üçüncü sentezini ilgilendirir. Bengi dönüş geleceğe inancı dile getirir. Yeni ortaya çıkacak olanı etkileyen, değişimi içinde taşıyan bir düşüncedir. Zamanın üçüncü sentezi, koşuluna nazaran ürünün koşulsuz özelliğini doğrulayan bir geleceği kurduğu gibi yazarına veya aktörüne nazaran eserin bağımsızlığını kurar (Deleuze, 1972: 125). Edimi hem organik şartlarından (*habit*) hem de fiziksel şartlarından (*bellek*) uzaklaştırır. Böylece geleceğin yeniliği ve yaratıcılığına yol açılır, çünkü bengi dönüşün yinelemesi, ayrım yapan yinelemedir (Deleuze, 1972: 374). Deleuzecü yorumda bengi dönüş, bireylere, kişilere ve dünyalara uygulanmaz, anın, şimdiden geçmiş ile henüz geleni bölerek gittiği saf olayların geri gelişidir (Deleuze, 1969: 176). Şöyle ki her olayda aslında bir gerçekleşme anı vardır, bu zaten bilinen ve yaşanan bir şeydir. Ancak bu gerçekleşme anını ebedileştirerek onu geçmişe ve geleceğe egemen kılma eğilimi, temeldeki ayrımın ve oluşun önünü tıkayan ve öznenin yeni sorunlara karşı yeni çözümsel oluşumunu ortadan kaldıran bir eğilimdir. Belki de bengi dönüş düşüncesine yapılan vurgu, bu egemenliğe son verme adına yapılan bir girişim olarak

düşünülebilir. Böylece geçmişin ve geleceğin sürekli dinamizmi içinde, olayın bütününe görebilme makamı olarak, oluşun perspektifine bırakılmalıdır. Deleuze’ye göre, tüm öznellik olayları gibi bengi dönüşün her anı, yeni bir üretilimdir. Önceki anlar ve durumlar, gelecek yeni olaylar için söz verirken, şimdiden geçmiştir. Bunun için her şey sadece geri dönüşte var olur (Deleuze, 1972: 67). Her an, yineleme olmaktan çok, oluşun döngüsü yoluyla yaratıcı ve üretkendir. “yineleme kendini kurarak değiştirir, kendisini sadece değiştirerek kurar” (Deleuze, 1972: 17). Deleuze Bengi dönüş’ü, anlar arasındaki ayırıcı ayrımların geri dönüşü olarak düşünür. Böylece Deleuze’ün özne anlayışında “bengi dönüş”, oluş içinde sürekli kendini yineleyerek ve ayrımlanarak gelişen bir oluşum olarak düşünülmelidir. Her yineleme ve her olay, “kendilik”tir (*hecceté*). Özneliliğin her anının yinelenmesi, ayrımın yinelenmesidir. Yineleme, kendi birliğinde ve anların kendilik’lerinde değişir ama üretken anlar, yinelemenin gerçek özleridir.

Olayların kuruluşu içindeki ayrım üretimini betimlemek için Deleuze “oluş” terimini kullanır. Bengi dönüşün oluşu, “saf hareket olarak ayrımın katının açılması şeklinde meydana gelir” (Deleuze, 1972: 24). Oluş, üretici “çember” süresince özel olaylar arasındaki açık “saf harekettir”, “geri dönüş, oluşun kendi varlığıdır. Bengi dönüş, ayrımın çoğaltılmasında, değişmez olandır ama onun değişmezliği her açıdan dinamiktir”. Özel olaylar arasındaki içsel ayrım, Deleuze’ün “içsel yineleme” olarak adlandırdığı düşünceyi de beraberinde getirir. İçsel yineleme, üretim yoluyla bengi dönüş tarafından içerilen kaçınılmaz ayrı-oluşun özelliğidir. Eğer içsel ayrım kendindeyse o halde “bengi dönüşteki yineleme ayrımın kendisi içindir” (Deleuze, 1972: 25,125). Bengi dönüşün her anı, hem oluşun ayrı anlarını hem de bu anın içsel ayrımlarını içerir. Her olayda aslında onun gerçekleşmesinin şimdiki zamanı vardır.

Bu anda olay, vakaların durumlarında kapsanmıştır. Bir birey ya da kişi ya da zaman “burada, bu anda oldu” diyerek belirlenir. Olayın gelecek ve geçmişi bu tanımlayıcı şimdiye göre değerlendirilir. Başka anlamda, kendinde anlaşılan olayın, geçmiş ve geleceği vardır. Her şimdinin yanında yürüyen, vakaların durumlarının sınırlamalarından bağımsız, kişisiz, birey-öncesi, yansız bir geçmiş ve gelecek vardır (Deleuze, 1969: 78; Bell, 2006: 87). Kısacası olay, “çifte” yapılıdır. Bir olay hem bedenlerin veya vakaların durumlarının “şimdi”sinden ayrılmaz ve onlara bağlıdır hem de her zaman geçmiş ve gelecek olarak bu şimdiden kaçınır. Bu çifte yapı Deleuze’ün bengi dönüş düşüncesini anlatır. Güç olabilendir, güç istenci ise isteyendir. Böylece güç, güç istencinin öncesinde bulunmaktadır. Özne her zaman gücün içindedir ve onun istenci gücün içinde oluşur. Bengi dönüş düşüncesinde özne, olayın ve güç istencinin çifte yapısında oluşan bir çözüm sürecidir (Bell, 2006: 88).

Nietzsche’ye göre Kant, insanın üstünde bulunan, insanı da kuşatan gücü ortaya koyamamıştır. Kant’ın eleştirisi, eleştiriyi gerçekleştirecek etkin mercii keşfedemeyerek, bu güçleri “daha da bizim” olan güçler haline getirmiştir. Bu nedenle onun eleştirisi, hiçbir zaman kendilerini insanda, kendilik bilincinde, akılda, dinde ifade eden tepkisel güçleri aşmayı sağlamamıştır (Deleuze, 2010: 118). Nietzsche için bir güç her zaman çoğuldur, güçler ilişkisi ve bütünüdür, pasifliği kompozisyonundan ileri gelir (Deleuze, 2010:17). Nietzsche artık düşünen öznenin egemenliğine son verilmesini ve “öznellik”in güçlere ait olmasını istemiştir. Böylece onun düşüncesinin, öznenin statüsü üzerine yeni bir düşünce ortaya koyma girişimi olduğu söylenebilir. Öznellik ne birleştirici, ne özdeşleştirici ne de kişiseldir, o insanın psişik sistemine özgüdür (Sauvagnargues, 2004: 130). Deleuze Nietzsche ile birlikte, oluşun gerçekleşme düzleminin ve gerçek gücün işleyişinin hesaba

katılmadığı düşünce üretimlerinin doğru olmadığını ve eksik olduğunu ileri sürer. Nietzsche'ye göre, "Bu anlamı üreten kim?" diye sorulduğu zaman, buradaki "kim", bir bireye, bir kişiye değil, daha çok bir olaya, yani önermedeki ya da fenomendeki çeşitli ilişkileri içinde güçlere ve bu güçleri belirleyen genetik ilişkilere işaret eder. Böylece, kişi ancak güç ilişkileri içinde anlam bulur. Tüm güç ilişkileri, kimyasal, biyolojik, sosyal ya da politik olsa da bir beden kurarlar, bir bedende egemen güçler aktif durumdadır ve egemelik altına alınanlar da reaktif olarak adlandırılır. Ronald Bogue, Nietzsche'de gerçek bilimin aktifliğin bilimi olduğunu ve böyle bir bilimin dönüştürme gücünü, Dionysosçu güç, aktifliğin öncelikli tanımı olduğu belirtir. Deleuze Nietzsche'de güçlerin dinamik ilişkisini bulur (Bogue, 1989: 20). Burada güçler yoluyla oluşan bir oluş düşüncesi ve yinelenmesi söz konusudur.

Soru "kim?" ile başlayarak sorulursa buradan bir yöntem çıkar. Verili bir kavram, bir duygu, bir inanç, bir şey isteyen bir istencin belirtileri olarak ele alınır. Bunu diyen, şunu düşünen ya da hisseden *kişi* ne istemektedir? Söz konusu olan, bu kişinin belirli bir istenci, belirli güçleri, belirli bir varolma biçimi olmasaydı böyle söyleyemeyeceğini, düşünemeyeceğini ya da hissedemeyeceğini göstermektir (Deleuze, 2010: 105-106). Bununla ilgili olarak Deleuze yöntemin şu olduğunu belirtiyor: "bir kavramı, onsuz düşünölemeyeceği (ya da bir duygunun onsuz hissedilemeyeceği, bir eylemin onsuz ele alınamayacağı) bir istencin belirtisi haline getirmek için güç istencine bağlamak" (Deleuze, 2010: 106).

İstenç, ayrımlarla ilgilidir, kendi ayrımını olumlar, ayrımlaşanı yadsır. Nesneler, hedefler, amaçlar ise bu istencin belirtileridir. Bütün bunlar *tiplerin* oluşmasını sağlar: "bir tip tam da güç istencinin niteliğinden, bu niteliğin ayrımından ve ona tekabül eden güçlerin ilişkisinden oluşur: geriye kalan her şey belirtidir"

(Deleuze, 2010: 107). Sonuç olarak öznelere tiplerin belirtileri olduğunu ve onların düşünceden ziyade istencin belirtileri olduğu söylenebilir. Eğer her şey istencin örnekleri olarak görülürse, bir tip ancak istencin bu tipin örneklerinde ne istediğini belirleyerek tanımlanabilir. Nietzsche için önemli olan, keyfi olarak hesaplanmış güç niceliği değil, onu oluşturan farklı güçlerin özne içerisindeki belirli ilişkisidir: “Tip” olarak adlandırılan budur (Nietzsche, 2010: 150).

Deleuze Nietzsche’de fenomenolojik bir düşünce yerine bir belirtibilim düşüncesinin bulunduğunu ileri sürer. Fenomenoloji anlayışında Özne, bir nesnenin, bir şeyin bilincini taşıırken, belirtibilimdeyse bir *güç*, kendisini şeyle birlikte ortaya çıkarır. Belirtibilimde bir gücün belirmesi vardır ve özne ya da benin bu belirme karşısındaki görevi onu yorumlamaktır. Bir şeyin belirtisiyle muhatap olan özne, etkinliğini onu yorumlamakla ortaya koyar. Gücün özü de güçlerin birbirleriyle ilişkisine bağlıdır. Canlı bir beden, onları oluşturan güçlerin “keyfi” ürünü olarak canlıdır. Beden, çoklu fenomendir, indirgenemez güçlerin çokluğundan oluşur. Bedende üstün ya da egemen güçler etkindirler, aşağı ya da boyun eğen güçler tepkiseldirler. (Deleuze, 2010: 45). Böylece Deleuze Nietzsche’nin klasik belirlenmiş öznenin aksine güçlerin birbiriyle ilişkisi sonucunda oluşan bir özne açıklaması yapmayı dener. İlişkinin temelinde, yaşamın bütününden indirgenen bilinç yoktur, daha ziyade güçlerin kendisi vardır. Nietzsche, en az güçlü olanı değil, gücü ne olursa olsun yapabileceğinden ayrılmış olanı zayıf veya köle olarak adlandırır. En az güçlü olan, sonuna kadar giderse gücü kadar güçlü olur. Güçlerin ölçüsü, nicelik farklarına bağlı değildir (Deleuze, 2010: 86).

Nietzsche bu nedenle “büyük olaylar”ı inanmaz, tam tersine her *bir Olayın* sessiz çokluğuna inanır. Olay birdir ama anlamlar çoktur. Değerlendirmede çokluklar

aynı anda devrededir. Çokluk, doğrudan doğrulamasını ve kendi seçme sahasını istenç felsefesinde bulur. Deleuze'e göre Nietzsche, atomculuğun son sığınma yerleri olan ruh, ben ve egoizmi reddeder. Nietzsche egoizmden sadece değer karşısında olması nedeniyle bahsetmektedir. Sonuçta egoizm, istencin kötü bir yorumu; atomculuk da gücün kötü bir yorumdur. Değerlerin kökeninde yatan ayrımdır, temelde bulunan ayrım hiyerarşidir, egemen gücün boyun eğen güçlerle ilişkisi, boyun eğen bir istencin egemen bir istençle ilişkisi vardır. Öznenin çözümlemesi gereken, bu hiyerarşinin soykütüksel hiyerarşisidir. Deleuze'ün belirttiği şekliyle, bu da “özgür zihinler”in sorunudur.

Nietzsche varoluşun Hristiyanlıkla birlikte suçlu görüldüğünü ve böyle yorumlanarak da *kin* ve *hınç* duygularının hâkim olduğunu ileri sürer. Deleuze Nietzsche ile birlikte *varlığı olumlama* düşüncesini ortaya koyar. “Aslında soru, “suçlu varoluş sorumlu mudur, değil midir?” sorusu değildir. Ama “varoluş suçlu mudur...yoksa masum mudur?” sorusudur. “Dionysos, çoklu hakikatini böylece buldu: masumiyet, çoğulluğun masumiyeti, oluşun ve olan her şeyin masumiyeti” (Deleuze, 2010: 39). Deleuze, bireyi yaşamın birliğinden koparan anlayışları eleştirir. Bireyin asıl anlamının yaşamın birliği içinde belirmesine rağmen, onu görünen yaşamdaki çelişki ve acılardan kurtarmak için ortaya konulan çözümler, onu hep kendi bireyselliğine hapsetmekle sonuçlanmışlardır. Ayrımı olumlama, ancak birliğin, evrensel istencin öne çıkarılmasıyla mümkün olabilir. “...yaşamın olumlanması yalnızca acının evrenselde ve bireyi aşan bir hazda dağılması olarak anlaşılır” (Deleuze, 2010: 27-28). Deleuze Nietzsche'nin çokluk düşüncesinin kaynağında kurucu güçlerin değil, organizmanın yer aldığını belirtir. Onu ilgilendiren etkin ve tepkisel güçlerin farklılığıdır (Deleuze, 2010: 47). Bedeni

“kendi” yapan, “kendi”yi üstün ve şaşırtıcı olarak tanımlayan bedenin, etkin güçleridir: “daha güçlü bir varlık, bilinmeyen bir bilge ki adı “kendi”dir. O senin bedeninde yaşar, o senin bedenindir (Deleuze, 2010: 47). Bu nedenle Nietzsche öznenin etkin güçlerin ne olduğunu araştırması gerektiğini düşünür.

Deleuze’e göre Nietzsche post-Kantçı düşünce içinde özgün bir yere sahiptir. O sentez kavramına yeni bir anlam yüklemiştir, onu güçler sentezine dönüştürmüştür: “güçler sentezini bengi dönüş olarak anladı ve böylece sentezin merkezinde farklının yeniden üretimini gördü” (Deleuze, 2010: 59). Böylece Nietzsche Kantçılığın kökten bir dönüşümünü gerçekleştirmiş, eleştirel projeyi yeni temel ve kavramlarla bir daha ele almıştır. Patrick McHugh’un da belirttiği gibi Deleuze de aslında Kant’ı takiben bir özne düşüncesi geliştirir. Onun düşüncesi Kant’inkine tamamen karşıttır ama o da ampirik ve pratik düzlemde hareketle aşkın bir düşünce geliştirir. Deleuze Nietzsche ile birlikte “gelecek bir öznenin” olarak koşullarını araştırır. Yeni ve heyecan verici uzanımları incelemeyi amaçlayarak yeni spekülative uzanımlara uzanır. O, olanağın nerede bittiğini ve düşüncenin nerede başladığını sorunsallaştırır. Kısacası öznel olanakların aşkın koşullarını takip ederek Deleuze yeni öznenin somut tarihsel koşulları üzerine düşünür. Böylece Deleuze özneliği yeniden kuşatmaya girişir (McHugh, 1989: 95)

Böylece özne, zihinsel yapısından hareketle edimde bulunmaz, aksine oluşan güç farklarını algılar, değerlendirir ve tepkisel olan kuvveti bertaraf eder ve etkin kuvvete doğru yol alırsa güç istencinin kökenine doğru yol alabilir. Güç istenci olmaksızın kuvvetler belirsiz kalırlar. Hem Spinoza’da hem de Nietzsche’de etkilenen (*affected*) varlığın gücü “pasiflik anlamına gelmez, bilakis duyarlılık, dokunaklılık, duyumsama anlamına gelir” (Bogue, s. 23). Bu anlamda güç kavramı

sadece istençle, kuvvetler arasındaki ilişkileri belirleyen içsel bir merkezle değil aynı zamanda “duyular”la, güçlerin her birini algılamaya ve birbirlerinden etkilenmelerine olanak tanıyan duyumsal-hislerle de desteklenmelidir (Deleuze, 2010: 88). Gücün dokunaklılığı, duyarlılığı güç istencinin belirtisidir. En olumlu güç istenci, duyumsanan varlığın büyük gücü, kuvvet içinde belirmiştir. Oluşu, çokluğu ve rastlantıyı olumlayan güçler sentezi olarak ebedi dönüş kavrayışını Deleuze, fiziksel ebedi dönüş öğretisi olarak adlandırır. Fakat Deleuze, ebedi dönüşün, aynı zamanda, temelde reaktif hayvan olan insana, kendisini dönüştürmek ve kendisinde olumlayıcı güç istenci üretmek için hazırlayıcı bir araç sağlayan *etik bir öğreti* olduğuna da işaret eder. Ebedi dönüşün etik öğretisi Kantçı şartsız buyruğun Nietzscheci karşılığı olarak formüleleştirilebilir. Etik öğretisi olarak ebedi dönüş, pratik bir kuralda ortaya çıkan seçici bir ilke olarak işler: “*Ne istersen iste, aynı zamanda onun ebedi dönüşünü de isteyeceğin bir tarzda iste*” . Ebedi dönüş düşüncesi, tedbirli ve ölçülü bir istencin tüm yarı-arzularının ve kararsız özlemlerinin, nitelikli aşırılıklarının ve geçici düşkünlüklerinin elenmesini mümkün kılar.

Güçler özsel olarak ayrımlaşmış ve nitelendirilmişlerdir. Nicelik ayrımlarını ölçmek için güçlerin niteliklerini yorumlamak gerekir. Böyle yapılmazsa nicelik açısından en önde olan gücün peşine düşüp gidilir ve çoğunlukla da yanılgıya düşülür. İşte bu durumda güçlerin niteliklerini yorumlayabilmek gerekir. Öznenin eğer bir anlamı varsa, eğer özne bir yerde anlamını ortaya koyabilecekse bunu güçlerin niteliğini yorumlamada ortaya koyabilir: “verili bir olguya, bir olaya anlamını veren gücün niteliğini tahmin etmek ve buradan hareketle mevcut güçlerin ilişkisini ölçmek” (Deleuze, 2010: 60). Ronald Bogue’un da belirttiği gibi, her değerlendirme bir yaşam yolunu ifade eder ve her yorum varoluşun bir kipinin bir

belirtisidir. Aktif değerlendirme hem değer yaratmayı hem de olumsuz değerlerin yıkımını olumlamayı içerir (Bogue, 1989: 16). Bu nedenle yorum çok ciddi ve güç bir iştir ve “son derece ince” bir algı gerektirir. Yorumlayan “kim?” diye sorulursa, Nietzsche bunun “güç istenci” olduğunu belirtir (Deleuze, 2010: 104). Güç istenci, gücün niteliklerinin kaynağıdır, bu nedenle de daha incelikli ve akışkan niteliklere sahiptir. Güç istenci, dünyanın içerden görülmesidir. Bu da Bogue’un da belirttiği gibi aktif düşünme edimi gerçekleşebilir (Bogue, 1989: 19). “Yaşamı olumlama gücü...Düşünme, yaşamın yeni olanaklarını keşfetme, icat etme anlamına gelir” (Deleuze, 2010: 114). Dünyanın ötesinde bir bakış değildir. Yaşam güç istencidir. Zorunluluklar, kaderimiz de yaşamın bütünlüğünün bir parçasıdır. Ama bütün, Varlık değil Oluş’tur (Bell, 2006: 84). Deleuze güç istencini kararı mümkün kılan şart olarak yorumlar. Güç istenci, gücün hem ayımsal hem de genetik olarak soybilimsel ögesidir. Bu özdeşleştirilemez ayırım ögesi Deleuze’ün özne düşüncesini anlamak açısından merkezi bir önem arz eder. Tekillik, olay içeriksel ayırım, oluş da aslında güç istencinin anlamını taşırlar. Olay kavramı da güç istenci gibi, olay ne edimlerin bedenlerinden ve durumlarından ayrılır ne de onlarla özdeşleşebilir, tam tersine her zaman özdeşlikten kaçınır. Deleuze’ün özne düşüncesi olayın, gücün, oluşun, hem ideal ya da virtüel hem de edimsel boyutunu bir arada bulundurmayı göz ardı etmez. Hem dayanıklılık düzlemini hem de hareket halini bir arada düşünür. Bu düşüncenin temelinde de ayırım ve yinleme düşünceleri vardır ve bu Deleuze için Nietzsche’nin bengi dönüş düşüncesinin bir devamı ve genişlemesi niteliğindedir.

IV. BÖLÜM

4.1. BİREYLEŞME SÜRECİNDE ÖZNE

Deleuze'ün teorisi bir kişinin, bir şeyin, bir hayvanın, kısacası her şeyin özel bilincinin doğrudanlığını belirttiği için, bireyleşen her bir ögenin kuruluşu, zorunlu olarak ayrı bilinçleri göz önünde bulundurur. Bu durumda Deleuze'ün tekil bireylerden ve onların edimlerinden hareket ettiği ortaya çıkıyor. Deleuze'ün teorisinde *bilincin dinamizmi* bir kişinin öznelliği için zorunludur. James Williams'ın belirttiği gibi Deleuze tekilliği, bireyi yapan süreçler olarak tanımlar. Tekillikler, süreçlerin etkilerini, ideleri ve yoğunlukları nasıl ifade ettiklerini, edimsel özdeşlikleri nasıl dönüştürdüklerini tanımlar (Williams, 2003: 186).

Deleuze, Hume ve Bergson'da "Ben" adı verilebilen öznenin sürekliliği ve öznelliğini daha da geliştirmek için, dinamizm ve bireyleşmenin aktörü olan *yoğunluk ayrımlarını* düşüncesine ilave eder. Ayrımın temsil edilebildiği anlamda bir öznelliğe geri dönmek yerine (*üstün kendi ya da yüce Ben* (Deleuze, 1969: 129) öznelliğe, başka biriyle ya da kendi durumlarıyla ilgili dinamik bir anlam yerleştirir.

Deleuze'ün metafiziği "bireyler ve kişiler kendileri ontolojik önermelerdir" (Deleuze, 1969: 143) şeklinde ifade edilen bir düşüncüyü açığa çıkarır. Bu nedenle onun çeşitli özne bakış açılarına sahip olan öznelilik düşüncesi, kaçınılmaz bir çokluğa sahiptir. Deleuze bireyin edimini içinde bulunduğu koşullardan ayrı düşünmez. Onun hesaba katığı özne, bir şeylerin peşine takılıp giden değil, ortamdaki ilişkisel ağ üzerine düşünen ve yeniyi ve ayrımsallaşmaya açık bir öznedir. Bu nedenle onun geliştirmeye çalıştığı oluşan-özne kavramı, yaratıcı bir özelliğe sahiptir.

Ne Hume ne de Bergson koşulların, işlevlerin, anların ayırt edici özelliğinin öznenin dinamizminin özelliği ile nasıl ilişkili olduğunu tam olarak açıklayamamıştır. Hume bir kişiden hareketle, tüm insan bilincinin ortak faktörlerinin ayrı türlerini kurmaya yönelik düşünür. Düşünce, imge, izlenim, cevap, süreç, olaylar, konumlar, çizgiler tüm bunlar ortak bir anlamda ele alınmıştır. Stagoll'un da belirttiği gibi, Deleuze'un düşüncesi bu anlamda, insan bireyleri düşüncesinden, birey insana doğru gider (Stagoll, 1998: 108). Deleuze Bergson'un anların bölünmesi düşüncesinin eksik kalan yönlerini tamamlamak açısından ya da bireysel oluşumların farklılıklarına da yer vermek açısından, düşüncesini “olay” kavramının ortaya koyduğu olanaklar açısından geliştirir. Bu sayede öznenin dinamizmine somut bir yer vermek için, *içsel ayırmadan dışsal ayırma doğru* bir anlam alanı oluşturur. Çünkü tekil olaylar ancak “bir Olay” olduğu için vardır ya da ona doğru hareket ederler (Deleuze, 1969: 122).

4.1.1. TEK-ANLAMLI VARLIK VE BİREYLEŞME

Deleuze, tek-anlamlı varlık anlayışıyla öncelikle klasik ontolojiden bir ayrılma noktası yakalar. Bilindiği gibi ontoloji düşüncesi ilk defa Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur. Aristoteles varlık bilimini “Varlık var olandır” şeklinde tanımlar. Bunun dışında varlık bilimi için “olmak, basitçe olmak değil, olduğun şey olmaktır” ifadeleri de kullanılmıştır. Deleuze'e göre bu düşünceler, varlığı belirsiz kılmakta ve varlığı, var olanlar arasındaki ilişkiye göre açıkladığı için analogi, benzerlik, özdeşlik ve çelişki gibi temsil ilkelerine dayalı bir düşünce içinde açıklamaktadır. Bu şekilde de gerçek ayırım düşüncesine yer vermemektedirler. Bu

nedenle Deleuze, Aristo, Leibniz, Hegel ve Platon'un sahip olduğu ayrım düşüncesini eleştirir (Deleuze, 1972: 49).

Deleuze “tek anlamlı varlık” düşüncesini ontoloji ile ilgili üretilen tüm düşüncelerin karşısına koyar. Çünkü Tek-anlamlı varlık düşüncesinde, varlığa yönelik yapılan özel ayrımların karşısına “bireysellik” düşüncesi konulur. Bu düşünce hem gerçek ayrım düşüncesine, hem de içkin düşünceye yol açtığı gibi “aşkın” ilkeye vurguda bulunur. Deleuze bu ilkeyi şu şekilde açıklar:

Aslında tek-anlamlılığın özü, Varlık'ın tek bir anlamda söylenmesi değildir. Varlık'ın tek bir anlamda tüm bireyleştirici farkları ya da içsel kiplikleri hakkında söylenmesidir” (Deleuze, 1972: 53).

Buna göre bireyler, edimsel olarak zamansal oluşumlarını bu ilkenin hareketiyle birlikte gerçekleştirir (Deleuze, 1972: 56). Deleuze varlığın içsel kipliğinin, varlığın hareket eden ilkesinin, bireyin edimsel hareketinin arkasındaki güç olduğunu ileri sürer. Böyle bir düşünce, varlığı tür ve cinslere göre ayıran ve bu ayrımı kavramsal bir yolla temsil ilkelerine göre açıklayan bir ontoloji düşüncesinin çok ötesinde, yeni ve yaratıcıdır. Bireyleşmeyi Duns Scot “biçimin yüce edimselleşmesi” olarak tanımlar (Deleuze, 1972: 56). Böylece bireyleşme varlıkta ayrımlar yaratmayı değil, varlığın derinindeki virtüelin edimselle ilişkisi sonucu Varlığın kendi ayrımını ortaya koyan ögedir. Bireyleşme, zaten varlıkta bulunan ayrımın yinelenme yoluyla sürekli yenilenmesi ve her türlü bölümlenmelerden önce gelen varlığın ögesidir. Bireysel ayrımlar doğrudan dile gelir. Bireyler, varlığın virtüel gücüyle karşılaştıkları edimsel hareketlerinde yinelenme yoluyla her defa ayrıbir şekilde bireyleşirler. Bireyleşme, analogi, özdeşlik, benzerlik ve çelişki gibi aklın ilkelerine müsaade etmez ve onlardan önce gelir. İnsan bireyleri olarak

“öznel” de varlığın tek-anlamlılığı içinde bulunur: “varlıkta tek-anlamlı olan biz değilizdir. Tek-anlamlı bir varlık için Varlıkta eş-anlamlı kalan bizim bireyselliğimizdir” (Deleuze, 1972: 57).

Deleuze, tek-anlamlı varlık düşüncesinin izini sürerken felsefe tarihinde üç filozofla karşılaşır: Duns Scot, Spinoza ve Nietzsche. Deleuze’ün ortaçağın tek-anlamlı varlık düşüncesini vurgulaması, felsefe tarihine yaptığı en büyük katkılardan biridir (Deleuze, 1972: 52-61; 1969: 25. Dizi). Bu düşünce Heidegger dâhil bütün ontoloji düşüncelerinin karşısındadır (Zourabichvili, 2011: 163-164). Tek-anlamlı varlık anlayışı Deleuze için çok önemlidir, çünkü belki de onun felsefesinin en önemli düşüncesi ya da diğer düşüncelerin kendisine bağlı olduğu açıklama düzlemi olan “içkinlik” düşüncesini olumlayan bir özelliktir. Tek-anlamlı varlık düşüncesiyle Deleuze, en başta özne merkezli epistemolojik düşüncelerin ve önermesel mantığa dayalı düşüncelerin karşısında aşkın bir noktadan hareket eden Bir-Bütün düşüncesine ve içkinlik düşüncesine giden bir yol bulur. Böylece kurucu ve kurulan özne düşüncelerine yer bırakmayarak, öznenin bireyleşme süreci içine dâhil olarak sürekli oluş halindeki durumu kendiliğinden açığa çıkar.

Duns Scot’un önemi, varlığı evrensel ve tekilin ötesinde ayırmasıdır (Deleuze, 1972: 57). Varlığı, yargıda bulunan analogi güçlerinin ötesinde ve öncesinde, ayrıma kayıtsız ve yansız olarak düşünür. Gerçek ayırım ise “biçimsel ayırım” olarak “biçimsel nedenler” arasında kurulmuştur. Ona göre, Varlığın tek-anlamlılığı “sıfatlarda” da devam eder. Tanrı bu sıfatlara kendi birliğinden bir şey kaybetmeksizin sahip olabilir. Diğer bir ayırım olan kipsel ayırım ise bir yandan varlık veya sıfatlar arasında, diğer yandan yoğun değişiklikler arasına yerleşmiştir. Ancak Scot düşüncesinde Tanrı, varlıktan ayrı düşünülmediği için zihinsel olarak varlığı ikiye

ayırma söz konusudur. Ayrım, varlığın içine taşınmış ve Tanrı'yla bir şekilde bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Ama Deleuze'e göre yine de Scot ayrımı sıfatlara ve kiplere taşıyarak, varlığın tek-anlamlılığı konusunda bir ilerleme kaydetmiştir (Deleuze, 1972: 57).

Scot'tan sonra tek-anlamlı varlık düşüncesi Spinoza felsefesinde geliştirilmiştir. O varlığı kayıtsız ve yansız düşünme yerine, ondan saf olumlama nesnesi yapmıştır (Deleuze, 1972: 58). Deleuze Spinoza'nın tek-anlamlı varlık düşüncesi bakımından Kartezyen düşünceye karşı geliştirdiği düşüncenin son derece ileri bir nokta olduğunu kaydeder. Kartezyen düşüncede ontolojik olanla biçimsel yani töz, nicelik, nitelik gibi sayısal olanlar birbirine karışmıştır. Buna karşı Spinoza Deleuze'ün de belirttiği gibi hayranlık verici bir şekilde töz, sıfatlar ve kipler dağılımını gerçekleştirmiştir (Deleuze, 1972: 58). Spinoza gerçek ayrımların özsel olduğunu, sayısal olmadığını ileri sürer. Sayısal olanlar yegâne tözün ve sıfatların içsel kiplikleridir. Sıfatlar, kavramsal düzlemde varlığı açıklayan kategorilerden ayrı olarak gerçek hareket halindedirler, hepsi bir ve aynı gösterilen töze bağlıdır. Spinoza'da töz, ontolojik bir anlam gibi hareket eder ve bu sayede kipler de onu ifade ederler.

Ancak Deleuze, Spinoza'da töz ile kipler arasında tam bir bağlantının olmadığını belirtir, ona göre “*ashında tözün kendisinin kipleri ve sadece kipleri dile getirmesi gerekir*” (Deleuze, 1972: 60). Yani Deleuze kiplerde bulunan özelliklerin özde de olması gerektiğini düşünür. Çok'un Bir'i ifade etmesi yerine Çok'un, Bir'in, özdeşin, ayrımın, varlığın, oluşun hepsinin özde ifade edilmesi, dile gelmesi düşüncesini geliştirmek ister. Çok, artık onu kuşatabilen daha üst ve ortak bir cinse tabi olur gibi Bir'e tabi değildir. Zourabichvili'nin belirttiği gibi, bu demektir ki Bir

artık yalnızca ayrımların ayrımlaştırıcısıdır, *içsel ayrım* ya da *ayrışmalı sentez*dir (Zourabichvili, 2011: 164). Böyle bir düşüncenin başlangıcı Deleuze’ün de belirttiği gibi Kopernik devrimiyle başlamış ve önceki düşüncelerin tam bir ters yüz edilmesi ortaya çıkmıştır. Artık özdeş olan, ayrımın etrafında dönmeye başlamıştır. Böyle bir düşünce Nietzsche’nin “bengi dönüş” düşüncesiyle kavranan bir dünyayı ortaya koyar, bu dünya tüm özdeşliklerin yıkıldığı yerde kurulur.

Zourabichvili, Deleuze’ün *Ayrım ve Yineleme*’de kullandığı “ayrışma” sözcüğünün, dünyanın kalbinde dağıtımların efendisi gibi yerleşmiş, aynı bir makamı varsaymaya izin veren bir düşünceye meydan verdiğini ama Deleuze’ün böyle bir düşünceye sahip olmadığını belirtir. Bu kavram sadece “ayrımların kıyı kıyıya olduklarını ya da ayrımların “ayrı duruşlarının” çoklu ve değişimli [mutant] ağını tarif eder” (Zourabichvili, 2011: 164; bkz. Deleuze, 1991: içkinlik düzlemi bölümü).

Yeniden ortaya çıkan, özü ifade eden kipler değil bizzat Varlıktır, tözdür. “Aynı” kavramı sadece varlığı belirtir ve her defa oluşan, yeniden gelen “aynı varlık”tır. Bu düşüncede Ayrım yoluyla Aynı “yineleme” olarak belirlenir. “Aynı” ayırdan hareketle ortaya çıkar. Yeniden meydana gelen ilk olan Aynı’dır. Böyle bir düşünce tüm bireysel ayrımları gerçek düzlemde ele alır, ayrımın yinelenmesi olarak varlık hep yeniden ortaya çıkar. Böylece ayırdan hareket eden düşünce, anarşik bir düşüncedir, özdeşi ayrıma bağlar (Deleuze, 1972: 60). Deleuze’ün Platonculuğu tersine çevirmesi buradan ileri gelir.

Deleuze’ün öznenin ontolojisi yerine olayın ontolojisi üzerine düşündüğü söylenebilir. O, başından beri gerçek üretim koşullarının nasıl gerçekleştiğini inceler. Gerçek üretim, deneyim yoluyla yapılan üretimlerin “seleksiyon”u ile mümkündür.

Bu nedenle bir kategori olan varlığı akla içkin bir üretimle sınırlamak, üretim alanını da sınırlamak anlamına gelir. Deleuze varlığa karşı oluşu ve bengi dönüşü ortaya koyar.

Deleuze *Ayrım ve Yineleme*'den sonra tek-anlamlı varlık düşüncesini *Anlamın Mantığı* ile birlikte “anlamın mantığına” doğru geliştirir. Burada Deleuze şöyle söylüyor:

Varlığın tek-anamlılığı tek bir varlık vardır demek değildir: tersine varolanlar çokludur ve ayrımsaldır, daima ayrışmalı bir sentez tarafından bizzat kendilerini ayrışmış ve ıraksamış olarak üretirler. Varlığın tek-sesliliği, varlık Anlam'dır demektir ve her ne için söyleniyorsa tek bir anlamda söylenir demektir” (Deleuze, 1969: 210).

Böylece *Anlamın Mantığı* anlatımın tek-sesliliğinin mantığıdır. Genel, evrensel ve soyut anlamlamanın (*signification*) temsili mantığı ile karıştırılmamalıdır. Anlam (*sens*) temsilin altındaki aşkın-ampirik alandır, temsil etmez, tam tersine o bir “olay”ı ifade eder. Bir kişinin perspektifinden hareketle değil, olayın perspektifinden hareketle düşünüldüğü için, bireylerin bireyleşmeleri yani oluş içindeki dönüşümleri olay içindeki bağlantılar örgüsü içinde kendiliğinden oluşur.

Varlığı tek anlamlı olarak düşünmek çok derin bir düşünceyi içinde barındırır. Belirliliğin ve düzenin rahatlığı ve rehabetinden uzak olarak, varlığın kendi sesine ve anlamına kulak kabartmanın ortaya koyduğu belirsizlik ve rahatsızlık halini. Böyle bir düşünce, öznenin belirlediği ilkesel düşünceler yerine gerçek oluş katmanlarını, gerçek yaşamı görerek daha gerçekçi bir etik yaklaşımına olanak vermektedir.

Deleuze'ün daha sonra Felix Guattari birlikte ortak yazdıkları *Kapitalizm ve Şizofreni*'de geliştirilen düşünceler de bu argümanı doğrulayan somut örnekler üzerinde durur.

Deleuze'ün programı “dır” yerine “ve”yi koymaktır, varlığın yerine “oluş”u koymaktır (Zourabichvili, 2004: 7). Deleuze varlık ve bilgi mantığından ilişki ve inanç mantığına doğru gidiyor. O, varlığın tek-anlamlılığının tüm sonuçlarıyla etki (*affect*) kavramına ulaşması ve bir deneyim düşüncesine dönüşmesi halinde ancak içkinlik kategorisinin olumlanabileceğini düşünür (Zourabichvili, 2004: 10). Varlığın tek-anlamlılığı, varlıkların sadece güç derecelerine göre birbirinden ayrıldığını içeriyorsa ve bir güç derecesi bu derecenin kendi kendisiyle ölçüldüğü içsel bir deneyimle yargılanıyorsa (*gidebileceği yere kadar gitme*) burada sadece oluşları tanıyan, öznenin deneyim alanını olayın ontolojisi içinde betimleyen bir düşünce vardır.

Klasik felsefede varlığın dağılımı öznenin yargısına göre yerleşik bir zeminde düzenleniyorken, Deleuze tek-anlamlı varlık düşüncesiyle *göçebe dağılımı* öne sürer. Yargı gücüyle yapılan dağıtımın en önemli ilkesi olan Analoji, olayın içindeki tekillikleri ve bireysellikleri tekdüzeleştiren ve genelleştiren bir düşünce biçimi ortaya koyarak, içsel ayrımın dinamizminin önünü tıkar. Tek anlamlılık düşüncesi, temsil ve analogiyi tersine çevirir. Varlık bir anlamda söylenir. Sıfatlar hem Tözde hem de kiplerde ortak biçime sahiptir. Çünkü sıfatlar, varlığı bir anlamda ifade eder. Deleuze, varlığın dile geldiği her defa dile gelen anlamın da ayrı olduğunu ekler. Varlık kendinde ayrımdır. Tözlerin özü ve kiplerin özü aynı değildir. Tözün özü kiplerinin özünü kurmaz. Sıfatlar Tözün özünü oluşturur ve kiplerin özünü içerir. Tek anlamlılık düşüncesinde ayrı anlamlarda söylenmek özdeşlik değildir. Tek

anlamda söylenen ayrımdır. Bu nedenle Deleuze *Felsefe Nedir?*'de içkinlik düzlemini en iyi yakalayan filozofun Spinoza olduğunu dile getirir: “belki de aşkınlıkla hiçbir uzlaşmaya girmeyen, onu her yerden kovup çıkaran tek filozof odur” (Deleuze, 1991: 49).

Deleuze’e göre tek anlamlı varlık, özsel ve dolayumsuz olarak bireysel faktörlere taşınır:

Burada deneyimde oluşturulmuş bireyleri anlamıyoruz, tam tersine onlarda aşkın ilke olarak, plastik ilke olarak, anarşik ve göçebe, bireysel süreçle çağdaş, bireyleri sadece zamansal olarak oluşturmak için dağıtma ilkesi olarak hareket eden ilkeyi anlıyoruz: bir bireyden diğerine geçen, madde ve biçim altında hareket eden varlığın içsel kipliğidir” (Deleuze, 1972: 56).

Bu düşüncede ölçünün (*ya da hiyerarşinin*) de anlamı değişir. Artık varlıkların bir standarda göre dışsal olarak ölçülmesi değil, her birinin kendi has sınırlarıyla ilişkili olarak içsel ölçüsü vardır : “yapabileceği şeyden ayrılmadığında en küçük en büyüğe eşit olur” (Deleuze, 1972: 55). Derecelenme yargısal değil göçebesel ve hiyerarşisizdir. Bulunulan ve yaşanan yer esas alınır. Böylece öznenin yargısıyla varlığı bölümlemesi gerçek bir düzlemi açıklamaz. Deleuze içkinlik düşüncesinin somut örneklerle ortaya konulduğu *Bin Yayla*’da “azınlık” kuramından (Deleuze, 1980: 356), ırkçılık kuramı (Deleuze, 1980: 218) ve çocukluk kuramından (Deleuze, 1993: 167, bebeklik mücadelesinden) bahseder. Böylece göçebe dağılım kendiliklerin (*hecceités*) ortaya çıktığı gerçek bir dağılımı ortaya koyar. Tekil olayların ya da “bir yaşam...”ların ortaya koyduğu yeni *kendiliklerin* ortaya çıkmasına ve düşünce imgesinde yer almasına olanak tanır. Bu eşit varlık ve güç etiği Spinoza’dan itibaren ortaya çıkmıştır ama “bengi dönüş” düşüncesiyle daha da

ileri bir noktaya taşınmıştır (Deleuze, 1972: 60 ve 376-son). Ancak burada, çokluk düşüncesi içinde hala nasıl birlik nosyonundan bahsedilebileceği sorulabilir. Zourabchvili bununla ilgili cevap niteliğinde bir açıklamada bulunur:

Şu ki, aynı zamanda tekçilik (monizm) olmayan bir çoğulculuk dağınık, birbirine kayıtsız ve aşkın terimlerin patlamasına götürür: bu durumda fark, yenilik ve kopuşun ani ve mucizevi bir biçimde belirmesi gerekirdi (ex nihilo yaratılış – ama bu nihil’in gücü nereden gelecektir ve bu “geliş” nereye olacaktır?). Bu bakımdan, tek-sesliliğin Bir’i çokluğun indirgenemezliği içinde olumlanmasının koşuludur” (Zourabichvili, 2011: 166).

Böylece Deleuze özneyi içkinliğin sürekli genişleyen sınırlarıyla birlikte gelişen ve dönüşen bireysel bir oluş açısından ele alır ve oluşun olanaklarını görmeye yönelik bir çağrıda bulunur.

4.1.2. SORUNSAK TEMEL VE BİREYLEŞME

Deleuze’de birey, bireyleşme sürecinin bir sonucudur. Deleuze ne öznel ne de nesnel bir süreçten hareketle açıklanmayan, kendi içinde ayrımlardan oluşan bütün’ün ya da tek-anlamlılığın oluşumunu ele alır. Hem ayrımsallık ve çokluğu hem de birliği aynı anda barındıran böyle bir zemin, aynı anda iki boyutu birden içerir. Yani hem çokluğun birliğini ifade eden virtüel, ideal, sorunsal ya da zamansal (Aion) boyut (*pasif sentez*), hem de tek tek bireyler, ya da öğelerden itibaren bakıldığında edimsel, çözümsel ve kronolojik boyut (*aktif sentez*). Bu şekilde genel olarak bakıldığında gerçek işleyiş, sorunsal bir bütün ortaya çıkar. Bu sorunsal durum, *Ayrım ve Yineleme*’de “ide” olarak açıklanmıştır. Deleuze, “sorun”u “İde” ile özdeş görür (Deleuze, 1972: 242). Deleuze böylece Platonculuğu tersine çevirerek temelin

sorunsal olduğunu ima eder. Felsefeyi kavram yaratmak (Deleuze, 1991: 8) ve var olan kavramlara yeni anlamlar yüklemek olarak tanımlayan Deleuze, “İde”yi de Platoncu anlamından uzaklaştırarak, olayın ve çoklu oluşun temeline yerleştirir: “olaylar, İdelerdir” (Deleuze, 1969: 68). Deleuze, Platon’da İde’nin zamandan ayrı ve sonsuz olarak ele alınmasının kendi içinde bir çelişki taşıdığını ortaya koyar. Böyle bir düşüncede, bildiğimiz şeyleri unutmak için bir ilk zaman, onları tekrar hatırlamak için de ikinci bir zaman vardır: “zaman, temelini bir kendinde’de (*un en soi*) yani ideale karşı azalan ve çoğalan benzerliklerini takip eden şimdilerin düzenini, dairevi bir şekilde düzenleyen İde’nin saf geçmişinde bulur” (Deleuze, 1972: 119). Oysa Deleuze, Platon’da zamanın saf geçmişinin (*İdenin zamanı*) kendini şimdiki zamanın terimleriyle ifade ettiğini ve bunun ikinci zaman sentezinin, *mnemosyne*, “çelişkisi” olduğunu göstererek, temel düşüncesinin yetersizliğinin “kurduğu şeyle ilgili olmak, kurduğu şeyin özelliklerini ödünç almak” olduğunu belirtir (Deleuze, 1972: 119). Bu zaman anlayışında İde, birbirini takip eden şimdilerin, zamanın çemberinde düzenledikleri bir temel gibidir. Böylece Platon’da ve daha sonra da Hristiyanlıkta *sonsuzluk* ile *zaman* arasında bir ayrıma gidilmiş ve zaman düşüncesi, “şimdi”nin hâkim olduğu kronolojik bir anlayışla sabitlenmiştir. Böyle bir düşünceden çıkmak için Deleuze, önceki bölümde de belirtildiği gibi düşünceyi (*Özne*) zamana yerleştirir (*pasif sentez*). Böylece Deleuze’de ortak duyu anlayışına dayalı bir özne düşüncesine müsaade etmeyen bireysel bir oluşum düşüncesi vardır. Bireyin oluşumu “uzam-zaman”, “süre”, “virtüel zaman”, “ide” “sorun”, “olay” ve “oluş”, kavramlarının birbirleriyle olan ilişkisel ağı çerçevesinde ortaya çıkar. Her şeyden önce birey, sorunsal bir durumun çözüm süreci olarak anlaşılmalıdır.

Deleuze İde'nin zamansal ve sorunsal yönünü öne çıkararak bireysel oluşuma zemin hazırlamıştır. İde, yapı olarak tanımlanabilir terimlerin, birbirleriyle olan ayrımlarına göre tanımlandıkları bir bütün olarak tanımlanır. İde'nin içinde terimler ilişkilerini öncelemezler, tam tersine onların terimlerini tanımlayan ilişkilerdir ve ilişkiler terimlere dışsaldır. Oluşum sürecini sorunsal bir temele dayandırma, başlangıç düşüncesine izin vermediği için, düşünmeye ortadan başlama imkânı sunmakta ve böylece terimlerin ayrımsallığı ve çokluğu düşüncelerini olumlamaktadır.

Tekil ayrımlar ya da edimde bulunan bireyler açısından bakıldığında, terimler, diğerleriyle ayrılıklarından başka bir şey olmadıkları zaman, her terim ayırım olarak olumlanarak, ayırımdan başka bir şey olmayan diğer terimleri yineler, geri getirirler. Her terim diğerlerini içerir ya da kuşatır ve kendisi de diğerleri tarafından içerilir. Bütün açısından bakıldığında ise “İde” dâhil olduğu tüm terimleri birbirine karıştırır. Böyle olduğu için “İde” çokluktur. “Çokluk”, Çok ve Bir'in kombinasyonunu belirtmez, tam tersine, bir sistem kurmak için birliğe asla ihtiyaç duymayan çok'a özgü bir düzenlemedir (Deleuze, 1972: 236).

Çokluk olarak İde'nin mantığı, ayırıcı sentezin mantığıdır. Tekillikler arasında ayrışma ya da ıraksama ilişkisi vardır çünkü yakınsama daha şimdiden bireyselliğe hükmeden dışlama ilkesini içerir: tekillikler yalnızca ayrımlarıyla ya da mesafeleriyle iletişim ve anlamın ve anlam oyununun serbest oyunu, tam da bu çoklu mesafelerin güzergâhında ya da “ayrışmalı sentez”de yatar (Deleuze, 1969: 201-204). Tek tek insanlar birer bireydir ve yalnızca eşleşmeler ve eşleşmezlikler tanıyan bu göçebe bireyleşme sahasından –tamamıyla kişisel-olmayan ve bilinçdışı

bir aşkın saha- türemişlerdir, bu anlam oyununa katılırken aynı zamanda kendi sınırlarını da sınırlar.

Farklı terimler ya da birlikte olma olanağı olmayanlar, birbirleriyle varolurlar, edimde olanın aksine birbirleriyle karışırlar. Edimde bulunan bireyler ya da ayrımlar açısından bir olanak ancak diğerlerini ortadan kaldırarak gerçekleşir. Edimselleşmenin mantığı ayırıcı sentezdir: bir olanak ya da diğeri ama ikisi birden değil. O halde “İde” ancak virtüel olabilir. O, virtüel çokluktur. Çoklu ve virtüel olarak İde, heterojenlerin birlikte varolduğu, heterojenlikleriyle ve kendinde ayrımsallarıyla bir arada oldukları şeydir. İde, çözümün bireyleşme sürecini oluşturduğu sorunsal durumdur. Bireyselliğin çoklu, hareketli ve iletişim yapan, yani karışım özelliğini hiçbir zaman unutmamak gerekir (Sauvagnargues, 2004:132).

Böylece bireyleşme, bir öznenin dayanıklılığını alan maddi bileşke toplamı olarak koşullara işaret etmektedir. Öznellik, bilinç düzeninde düşünülerek değil, kendi kendine etki eden bir güç olarak kurulur ve bireyleşmenin hangi koşullarda deneyimlendiğini gösterir. Bu da yaşamsallığın en derin biçimidir (Deleuze, 1991: 201).

Deleuze İde ile birlikte ortaya çıkan karışım düşüncesiyle birlikte, *dışarıya* dair bir felsefe yapmaktadır. O, düşünceyi dogmatik imgeye hapsedecek tüm girişimlerden uzak durmaya çalışarak, dışarının kendi içkinliğini kuşatan bir düşünce üretiminde bulunur. Bu düşüncede her insan bireyi tekil bir olayı oluşturan bir ayrım olarak ele alınmıştır. İki yoğun nitelik (virtüel/edimsel, reel/ideal, sorunsal/çözümsel, aion/kronos, pasif/aktif) arasında sadece heterojenlik ya da doğa ayrımı vardır. Karışım, dışsal ilişki olarak, ilişkileri dışsal bir alanda ortaya çıkaran hareket olarak

görünür. Zourabichvili'nin de belirttiği gibi, dışarının felsefesi, karışım felsefesidir (Zourabichvili, 2004: 83).

Deleuze bedenlerin nedenini sorgulamaz, bunun ötesinde, onların gerçekleşmelerinin, farkına varmalarının olanağı üzerinde durur. Virtüele başvurmadan önce, bedenlerin ilişkisini incelemenin zorunluluğunu ortaya koyar. Ancak Deleuze varoluş ve oluş adına, yoğun boyutların bakış açısına ve virtüel bir heterojenlik kavramına başvurmanın zorunluluğunu dile getirir. Yine de bu zorunluluk edimsel boyutta kendini ele verir. James Williams'ın da işaret ettiği gibi, “bireyleşme” kavramıyla Deleuze, ideleri, yoğunlukları, edimsel şeyleri ve onların genelleştirmeye ve evrenselliğe karşı dayanıklılığını felsefi bir argüman temelinde bir araya getirir. Gerçek, bireysel duygulanım yoluyla hareket halindedir, ideleri ifade eder, edimsel özdeşliğe ulaşır. Gerçek, bireysel yoğunlukların yeniden biçimlenmesi anlamına gelen duygulanımlar yoluyla yönlendirilir. Burada yoğunlukların başkalarını kuşattığı ve kendilerinin de kuşandığı bir değişim söz konusudur. Bu idelerdeki yaratma ve hareket kısmıdır ve edimsel bir şeyin özdeşliğinin yıkımında ifade edilen yoğunlukların, yeniden biçimlenmesi ve yeni özdeşliklerin kuruluşudur (Williams, 2003: 185).

Deleuze'e göre soyut çizginin ya da virtüelin tasarrufu yapılamaz. Bu kavramlar gibi, bir'in ve çok'un doğrudan birliği olan “çokluk=birlik”, “tek-anlamlılık”, “virtüel çokluk” kavramlarından bahsedebilmenin imkânı, düşüncenin içkin bir boyuta sahip olmasından ileri gelir (Deleuze, 1972: 383). Virtüel, öte dünya değildir ve bedenler dışında var olamaz ama onların edimselleşmelerine de benzemez. Olanaklar bütünü değildir, tam tersine bedenlerin içerdiği, onların edimselleştirdikleri şeydir. Deleuze virtüeli şu şekilde dile getirir:

Virtüel, gerçeğin karşıtı değil, yalnızca edimselin karşıtıdır. Virtüel, virtüel olarak tam bir gerçekliğe sahiptir...virtüel hatta gerçek nesnenin tam anlamıyla bir kısmı olarak tanımlanmalıdır – sanki nesnenin kısımlarından biri, nesnel bir boyut içine dalmışçasına gücül olanın içine dalmış gibi” (Deleuze, 1972: 269).

Virtüel verili olmayanı dile getirir. Yalnızca edimsel olan verilidir. Edimsel alan, olanaklı alanı, deneyim alanını kapsar. Virtüel ise olanaklı değil, olanaklının anlamıdır. Bir başkasının ifade ettiği dünya olarak, yani benimkinden ayrı –algısal, zihinsel, dirimsel- bir dünya olarak olanaklı dünyayı ifade eder (Deleuze, 1991: 24). Böylece virtüel boyut, algı, zihin gibi öznenin kurgusal yönünü, içsel yönünü ifade eden, her şeyin dışında, başkasının ifade ettiği şeydir. Başkası dünyadaki her şeydir ve dünyanın olanağını sunar.

Zourabichvili virtüelin olanağı ile edimselin olanağını birbirinden ayırır. Edimselin olanağı, algının, zihnin, duyunun, bilincin sınırları içinde bir olanağı ifade eder. Yani virtüelin ilk anlamı, her şeyin verili olmadığını belirtir. İkinci olarak da olan biten her şeyin dünyadan gelebileceğini belirtir (Zourabichvili, 2004: 64).

Deleuze’de tüm ideler, idelerdeki ilişkilerden çıkan, ayrı ve görünmez potansiyellerden çıkan tekillikleri taşır (dx/dy , ilişkileri dışında yoktur). Böylece her bir tekil nokta olmadan bütün de oluşamaz. Bu nedenle “İde” tarafından ortaya konulan sorunun çözümü, *bireyleşme*dir. Deleuze ilişkideki öğelerin birbiriyle ilişkisini, öğelerin kendileri açısından birbirine dışsal bulur. Ancak bunların hepsi “Bir Olay”ı ifade ederler.

Deleuze, “kendisi için yineleme” düşüncesiyle, pasif sentez seviyelerinin aktif sentezlerle kombinasyonunu da ayırt eder. Böylece heterojen olan “Bir”

çerçevesi, zengin bir göstergeler alanı ortaya çıkar. Örneğin bir hayvanın susması bir duyumsama unsurudur ama susuzluğunu gidermesi için su gerekir. Hayvanın suyun varlığını hissettiği göstergeler, onun susayan organizmasının eksiklik hissettiği öğelere benzemez:

Duyumsamanın, algının yine ihtiyaç ve genetiğin, öğrenme ve sezginin, zihin ve belleğin tekrara katılma tarzı, yineleme biçimlerinin kombinasyonu yoluyla her bir durum içinde belirir (Deleuze, 1972: 100).

Deleuze, Hume'un "yineleme, yinelenen nesnede hiçbir şey değiştirmez ama onu tamamlayan zihinde bir şeyler değiştirir" (Deleuze, 1972: 98) cümlesinde geçen zihin ve yineleme ilişkisini *kendinde yineleme* olarak düşünür ve bunun gerçek yinelemeyi ifade etmeyen kendinde yineleme olduğunu öne sürerek *kendisi-için-yineleme* düşüncesini geliştirir. Kendisi için yineleme, belleğin ötesinde ve öncesindedir. Hume'daki yineleme düşüncesi, belleğin alışkanlığına bağlıdır, oysa : "alışkanlıkta sadece bizde seyreden küçük bir Ben'in olması kaydıyla hareket edebiliriz" (Deleuze, 1972: 16). Deleuze "ben" in alışkanlıklarına dayalı bir yineleme düşüncesinin, kendisi için yinelemeyi veremeyeceğini, çünkü özel durumların sahte yinelemesinin genellenmeye vardığını ve bunun da gerçek yinelemenin önünü tıkayan bir girişim olduğunu ileri sürer (Deleuze, 1972: 19). *Kendinde yineleme* düşüncesinde yineleme, öznenin zihnindeki imgelerin kavramsal ifadesine dönüşür. *Kendisi-için-yineleme*'de ise özne ya da birey, virtüel yinelemeyle ilişkili olarak edimde bulunabilir. Böyle olunca da bireyin bireyleşmesi/öznenin özneleşmesi söz konusu edilebilir. İnsanın zihninde olan yineleme ancak bu iki güç ilişkisinin (*edimsel-virtüel*) kavramsal bir yansıması olabilir. Böylece yineleme, ayrımın ayrımsallaşmasıdır. Ayrım, yinelemeye yerleşmiştir. Her vakıda (*cas*) tüm bireysel

ayrılar birlikte ayrımsallaşır ve böylece sınırsız göstergeler birbirleriyle iç içe geçerler (Deleuze, 1972: 154).

Hume'un, yinelemenin kendinde değil ama onu seyreden zihinde değişikliğe yol açtığı şeklindeki düşüncesinin yanılgısı, yinelemeyi ve onu seyreden zihni birbirinden ayrı görmesinden kaynaklanır. *A* görüldüğü zaman *B*'yi beklemekle açıklanan yineleme düşüncesinde, yineleme, zihnin işlevlerine indirgenmiştir. Deleuze yinelemenin ne nesnede ne de özende olduğunu ama varlığın içinde ideal bir noktada gerçekleştiğini düşünür:

Yinelemeyi nesnede düşünerek, bir yineleme düşüncesini mümkün kılan şartların berisinde kalınır. Özende düşünerek de, şimdinin ötesinde olunur. Yinelemenin ideal kuruluşu da bu iki sınır arasında geriye dönük bir hareket türünü içerir (Deleuze, 1972: 97).

Kendisi için yineleme açısından Deleuze, Hume'dan başka Bergson'a da değinir. Bergson, kasılmanın zihindeki iki yönünü birbirinden ayırır: Sürenin özü olarak kasılma ve maddi titreşimler üzerine açılma olarak kasılma. Deleuze, Hume ve Bergson'un örneklerinin durumsal ve algısal sentez seviyesinde olduğunu belirtir ve bunun ötesinde varlığın ve oluşun içinden ortaya çıkan *kendisi için yinelemeyi* anlamaya çalışır. Kurucu edilginlik düzenindeki algısal sentezlerin ötesinde organik sentezlere vurguda bulunur. Algıdan önce "biz sudan, topraktan, ışıktan ve kasılan havadan oluşmuşuz" diyerek algıların ötesinde, algıları henüz tanımadan ve hissetmeden önceki organik yapıyı hatırlatır (Deleuze, 1972: 99). Mevcut durumda organizma, kalp, mide, beyin gibi organlarla birlikte bir kasılma toplamıdır. Algı boyutundan yaklaşıldığında, düşünen öznenin zihninde oluşan aktif sentez, kendisini pasif sentezden ayırarak yapay bir düzlem geliştirir ve oluşun meydana gelen gücünü

tıkar. İşte bu nedenle Deleuze, aktif sentezi organik sentezden ayırmaz “organik sentez, bir belleğin ve psiko-organik bir zihnin pasif sentezlerine yayılmaktadır (*içgüdü ve öğrenme*)” (Deleuze, 1972: s.100). Böylece karşılaşma ve duyumsamaya dayalı aşkın ampirik bir düşünce geliştiren Deleuze Ben’in bütünlüğü ve tözsel özne düşüncelerine yer bırakmayarak *oluşan özne* düşüncesini geliştirir. Öznenin oluşması onun birliktelik ve ilişkisel bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Pearson’un belirttiği gibi Deleuze’e göre “cogito” veya düşünüyorum, sadece düşünen öznenin duyrallılığını ifade eden yoğunluk alanındadır. Bireysellik, kendi’nin (moi) özelliği değil, tam tersine dağılmış bir Kendi sistemini bildiren bir şeydir (Pearson, 1999: 77). Birey ayrımsal ilişkilerin karışımı ve kuşatmasıdır, bu nedenle yoğundur. Yoğunluk, idenin ayrımsal ilişkilerini ifade eder ama birazını açık olarak ifade eder, diğerleri ilişkilerde içerilmiştir: “tüm bireysellik yoğundur: yoğunluğun kurduğu kendinde ayrımı taşıyan, çağlayan, engelleyen, iletişim kuran, anlayan ve olumlayan şeydir” (Deleuze, 1972: 317).

Ayrım, ilkesel olarak bireydir. Ama birey, deneyimde saf olarak, yoğun olarak hissedilmez. Ampirik olarak yoğunluk, sadece yayılım yoluyla hissedilir. Deneyimde verilen birey yayılımsaldır, yayılımsal kısımlar bütünüdür. Organik bütündür. Yayılımda bireyin kurucu ayrımı kendini iptal etmiştir: artık heterojenler ya da içerilen ayrılıklar yoktur sadece aynı bütüne koşan kısımlar vardır. Yoğun niteliklerin temelsel süreci bireyleşmedir. Bireyleşme, ayrımlanma çizgilerine göre gerçekleşerek ayrımlaşan ilişkileri belirleyen yoğunluğun edimidir (Deleuze, 1972: 317). Yoğunluğun kendisi ayrımsaldır. Bu anlamda yoğunluk İde’yi ifade eder:

İdeler, virtüel sorunsal çokluklardır ya da ayrımsal ilişkilerden yapılmışlardır.

Yoğunluklar ise içeriksel çokluklardır, idelerin edimselleşme akışını yöneten ve

sorunların çözüm durumunu belirleyen asimetrik ilişkilerden yapılmışlardır (Deleuze, 1972: 315).

Bireyin oluşum sürecine imkân veren tüm koşulların temelinde hareket, hareketin temelinde de karışım ve çokluğun olduğu görülüyor. Deleuze, buradan hareketle düşünmeye başlar ve edimsel boyutta meydana gelen oluşum üzerine düşünür. Karışımın söz konusu edilmesinin nedeni, ilişkiler sorununun yoğunluklar seviyesinde ortaya konulmasından ve bir yoğunluğun diğeriyle ilişkisinin bir boyutun diğeriyle ilişkisinin yanyana değil de karışımsal olmasından ileri gelir. İki hız yanyana gelmez (Deleuze, 1972: 306). Birinin hayatındaki bir dönem, her biri kendi tarzlarına göre yeniden olsa da önceki dönemlerden oluşmuş değildir. Bu nedenle Deleuze’de kader idesi içkin bir anlam bulur: “bir yaşam” Deleuze için aynı ve tek Olayda dönemlerin yoğunlaşması ve karışmasıdır (Deleuze, 1972: 113; 1969: 119). Kader zar atma gibidir: ontolojik olarak bir, biçimsel olarak çoktur (Zourabichvili, 2004: 82). Bu da bireyleşmeye bir sorunun çözümü olarak yaklaşmak gerektiğini ortaya koyar.

Ampirik birey, ortak duyunun bireyidir, yani aynının biçimine getirilmiştir. Eğer birey kökensel olarak yoğunsa, içerilen bir ayırmadan ileri geliyor demektir. Bu hayvansal yani organsal kompozisyon düzlemi, birey-öncesi ve virtüel bir ortamdır. Burada Sauvagnargues’in de belirttiği gibi, organizmanın kuruluşu sorununu ortaya koyan embriyolojinin metodolojik önceliği vardır. Yumurta ve embriyo şekillenmemiş maddenin yoğun ortamını kurarlar (Sauvagnargues, 2004: 145). Embriyo larva öznedir, büyük değişimleri taşıma gücünde olan maddi bir kütledir. Büyük sayıda biçimleri edimselleştirmeye elverişli şekilsiz bir kumaştır. Bu kumaşı bir olanaklar rezervasyonu olarak anlamaktan uzak durmak gerekir.

Deleuze olanaklı-gerçek ayırımına karşı edimsel-virtüel ikiliğini ortaya koyar. Bunlar gerçekliğin iki kipidir. Yumurta edimselleşmenin en radikal derecesidir. Edimselleşmenin virtüel düzleminin yaşamsal eşantyonu, deneysel bir laboratuardır. Böyle bir embriyo gerçekte edimseldir. Birey ve tür kavramlarına kayıtsız olan ayırım, bireyleşmeyi sonucu olarak ortaya koyar. Gerçek oluşum, soyut evrensellikten, olanaklı türden varolan bireye doğru hareket etmez, tam tersine ayrılmış bireyler alanında sorunsal, yoğun ve gerçek olan virtüel bir sorunsal alanı edimselleştirir.

Bir bireyleşme alanı olan vital-yumurta, ayırımın iki anını içerir. Virtüel ayırım, henüz gerçekleşmemiş ama tamamen olanaklı, soyut olmaksızın ideal ayrımlanmalara ('n' ile) (*differentiation*) işaret ederken edimsel ayırım ise, ayırımın bireyleşme ('ş' ile) ya da ayrılaşma tarafını oluşturur, böylece virtüel ayrımlar, ayrılmış bir bireyin biçimini alarak bireyleşme sorunlarını çözebilir (Deleuze, 1972: 267). Gerçek ve ayrılmış olarak virtüel tekliklerin sorunsal alanı, başlangıçsal yok oluşu çözerek edimselleşir. Ayrımsallaşarak düzenlenen, stabilize olan, katmanlaşan şey bireyleşmedir (Sauvagnargues, 2004: 146). Sorunsal ve virtüel ide, bireyleşmenin olgu yoluyla çözdüğü ve yine eşitlediği ve yok ettiği bu sorunu kurar. İde, virtüel düzlemde tamamen tekilleşmiş ayrımsallıklar taşır ve kendi kendini ayrımsallaştırarak edimselleşir.

Uzamsal ve zamansal dinamiklerin taşıyıcısı olan embriyo, böylece organsız bedenin ilk modelidir, şekillenmemiş bedendir. O, taslağın üç özelliğini taşır: yoğun madde, dönüşümlere karşı pasiflik ve büyük dayanıklılık: şekilsiz madde en büyük değişim biçimlerini kabul eder. (Deleuze, 1972: 321). Oluşun içindeki virtüel kısma vurguda bulunan ayrımlanma, organik bireyleşme ya da katmanlaşmayı

düşünmeye olanak tanır. Edimselleşerek virtüeli katmanlaştıran ayrımlaşma hareketinde, embriyo edimselden virtüele, biçimden şekilsiz güce doğru bakar (Sauvagnargues, 2004: 147). Bu nedenle embriyonun gelişimi ve oluşumu temeldeki virtüel sorunsallığın edimselleşerek çözüm üretme girişimidir.

Deleuze bu nedenle bükümsel biçimlere önem verir ve larva özneye ilgi duyar. Larva, embriyo, değişimin dayanağı olarak değil, onun gerçek edimselleşmesi olarak ortaya çıkar. Deleuze ve Bergson ayrımsallaşmayı gerçek yaratma olarak düşünürler. Bu nedenle larvaya, yetişkinin kuruluş şemasını, bitmiş, tamamlanmış olarak vermek doğru değildir (Sauvagnargues, 2004: 149). Larva, gerçek bireyleşme kipini gösterir. Bu yolla, aşkın bir alana boyun eğmeden, biçim, özne, nesne dayanağına başvurmadan, bir bütün, mükemmel olarak edimselleşir.

4.1.3. İÇSEL AYRIM VE BİREYLEŞME

Deleuze öznenin oluşumu ile ilgili, zamana bağlı olarak geliştirdiği ayrımsal sentez üretimini *ayrım* ve *yineleme* kavramları üzerinden geliştirir. Ayrım ve yineleme, bir Olayı meydana getiren tekil olayların her birinin oluşturduğu ve bağlı oldukları Bir Olayın içsel bağlantısının işleyişini düşünebilmek açısından önemlidir. Deleuze, ayrımın ampirik ve aşkın biçimini ayırarak *duyarlığın varlığını* ya da *kendinde ayrımı* öne sürer. Ayrımın ampirik biçimi, özel ayrımdır ve kavramı hiyerarşik ve biçimsel olarak paylaştırmaya işaret eder (Deleuze, 1972: 46-53). Bu ayrım kavramı, bağlı olduğu özdeşliklere ve onların öncelikli kuruluşlarına bağlıdır. Ayrımın aşkın biçimi olan kendinde ayrım ise, kavramsallıktan bağımsız olan ayrımdır ve yinelemeyle olan ilişkisinden ortaya çıkar. Böyle bir ayrım düşüncesi

Deleuze’ün aşkın ampirist düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bruce Baugh’un da belirttiği gibi, “Deleuze’ün aşkın ampirizmi, gerçek ayımla kavramsal ayırım arasında bir ayırım olduğu ve bu ayırımı ‘duyarlığın varlığına’ yerleştirdiği bir ayırım düşüncesi iddiası taşır” (Baugh, 1992: 133).

Kavramsal-olmayan ayırım, aynı kavramın yinelenmesinin iki makamı arasında ortaya çıkar. Deleuze bu ilk yinelenmeyi anlama girişimini *materyal* ya da *mekanik* olarak dışsal bulur (Deleuze, 1972: 103-104). Alistair Welchman’ın belirttiği gibi *Ayırım* ve *Yineleme* arasında açık bir simetri olmasına rağmen, yinelenmenin ampirik formülü asla birinciye içermez ve sadece ayırımı kendinde düşünmenin (saf ampirik ayırımın aşkın şartı) olumsuz bir girişimidir. O halde yineleme, ayırım üzerinden belli bir aşkın önceliğe sahiptir (Welchman, 2009: 41). Böylece Deleuze kendinde ayırım idesinden, onun ayırmadan ayırma geçen ayrık yinelenmesine, birbirleri yoluyla bu ayırımların yinelenmesine geçmektedir. Ayırımlar, mesafeleri takiben karşılıklı olarak birbirini sarmalar. İki ayırım bir ayırım yapar, çünkü ayırım, onu ayırımlaştıran ayırımların içinde var olur ve yinelenme bu ayırımlardan birinden diğerine açılır. Deleuze’de karşılıklı çarpışma, karşılıklı sarmalanma yoktur (Zourabichvili, 2004: 80). Bu çokluk mantığı, aynı ve başkasının geleneksel alternatifini ortadan kaldırır. Aynı, kendisini ayırımın pozitif etkisi olarak hemen yeniden bulur. Bunun için ayırım, içsel olmalıdır.

Deleuze’de “çok”tan ziyade “başkası” ve tüm başkaları vardır ve bu da çokluğu oluşturur: “sayısal olarak bir, biçimsel olarak çok” vardır. (Deleuze, 1972: 58-59; 1969: 75). Bu nedenle içsel ayırım, ne bir ne de çoktur, o çokluktur. Deleuze bu kavramla içkin bir birlik kipini ve bir ve çok’un doğrudan özdeşliğini dile getirir.

Ayrımsalın birliği, bir cinsin ya da özdeş bir kavramın dolayımını “istemeyen çokluk” durumudur (Deleuze, 1972: 236).

Bu nedenle ayırmıdan bahsederken çokluktan bahsetmek kaçınılmaz bir durumdur. Her Olayda, temelde çok vardır, bu nedenle ayrımsal yinelenmeler, yinelenmenin ürünü ve ilksel özdeşlik olarak değil, çok’un doğrudan birliği olarak ya da tek-anlamlılığın devamlılığı olarak meydana gelir (Zourabichvili, 2004: 81). Deleuze her zaman meydana gelen şeylerden bahseder, katlanan, açılan, sarmalanan ve gelişen şeylerden bahseder. Deleuze’de ayrımların ilişkisi dilemma konusu değildir: Bedenler ilk olarak, açıkladıkları zamanı içerirler ya da açıkladıkları uzamda ve zamanda edimselleştikleri zamanı içerirler. İkinci olarak da bedenlerde içerilen zaman, kendinde içerilir ve her iletişimde ayrımlara bölünen bakış açılarını karmaşılaştırır. Üçüncü olarak da bedenlerin karışımı belli bir zaman ilişkisini gerçekleştirir.

Deleuze, özne-oluşu tüm bireyler ya da her kişi ve her durum için düşünebilmek amacıyla, genellemelere müsaade etmeyen bir düşüncenin imkânını araştırır. Böyle bir düşünce, hem türler arasında bir doğa ayrımı olduğunu hem de her bir türün de kendi içinde ayrımsallıklar ve bireysellikler taşıdığını ortaya koymalıdır. Ona göre felsefenin gerçeklikle pozitif ve belirli bir ilişkiye sahip olması için, “aynı türün bireyleri” arasındaki ayrımsallıkları dikkate alması gerekir. Bu ayrımsallıklar, uzamsal ve zamansal ya da “kalıtsal ve türsel” olarak değil, kişinin ya da şeyin kendinde olan ayrımsallık olarak değerlendirilmelidir.

Deleuze’e göre aynı türün şeyleri arasında doğa farklarının olduğunu kabul etmek, içsel bir ayırım olduğunu da kabul etmek anlamına gelir. (Deleuze, 2009: 53).

Öyleyse ya felsefe bu yolu takip eder ya da şeylerle sadece olumsuz ve genel bir ilişkiye sahip olur. Bu ikinci yolun seçilmesi durumunda da felsefenin işi sadece eleştiri ve genellik ögesiyle sınırlı kalır

Türün bireyleri arasında ayırım olduğunu söylemek “Ben” terimini kullanan kişinin bunu “içsel” bir sürede kullandığı anlamına gelir. Bu da onun söylediğinin genelleştirilemez olduğu sonucuna varır. Çünkü “ben”i dile getiren kişi, karşısındaki için “başkası”dır ve o kendi süresi içinde konuşur. Bu da içsel ayırımın kendisinin bir doğaya dönüşmesini gerektirir. Böylece içsel bir ayırımın doğası, özneleri ya da şeyleri birbirinden ayırır, ayırımsallaştırır ve genellemeye ulaşmayı engeller. Bu durumda “etik” de her bir bireyi kendi doğası içindeki ayırımsallıkla beraber değerlendirme olarak anlaşılmalıdır.

“Gerçeğin eklemlenmesi bize şeyler arasındaki doğa ayırımını verirken” “olgunun çizgileri, şeyin kendi ayırımına özdeş olduğunu”, “şeye özdeş olan içsel ayırımı” gösterir (Deleuze, 2009: 54). Gerçeklik her zaman çokludur, bu nedenle gerçekliğe yönelik düşünüldüğünde her zaman onun çoklu oluşunu gözetmek gerekir. Bu nedenle, “bir olay”, “bir kişi”, “bir şey” dendiğinde onun kendisine özdeş olan içsel ayırımını göz ardı etmemek gerekir. Buna göre bireyler, duygulanımları yoluyla karşılaştırılmaz ama idelerin bütününe ayrı bir şekilde dramlaştırılması yoluyla birbirleriyle ilintilidirler (Williams, 1999: 188).

Hume’un insan doğası düşüncesi ve Bergson’daki sürenin iki kıvrımlı eklemlenmesi, insan bilincini “genel ayırım” anlamında diğer her şeyden ayırt etmektedir. Gelişme çizgileri ve ilkeleri, Hume ve Bergson’da genel olarak oluşturulmuştur. Deleuze, insan bireyleri arasındaki ayırımları kuramlaştırmak için

edimsel ve özel alanın düzenlenmesinden hareket eder. Bir kişinin bilmesi ve özne oluşun kuruluşu üzerine düşünür: “Bireyleştiren ayırım, genel bireysellik alanında anlaşılmamalıdır, tam tersine bireysel ayırım olarak anlaşılmalıdır” (Deleuze, 1972: 252).

Humecü ve Bergsoncu düşüncede çizgiler, koşulların, tutkuların birliği anlamında oluştuğu için, dışsal ayırımdan içsel ayrıma doğru bir seyir söz konusudur. Bu durumda kişilerin, şeylerin kendi içsel ayrılıklarına ulaşabilmek mümkün değildir. Doğa ayırımı ancak kendisi doğa olursa, öznenin özel durumları anlaşılabilir ve bir kişinin “her zaman başkası oluyorum” demesi mümkün olabilir. Bu nedenle Deleuze için içsel ayırım, her zaman tür ve cins ayrımlarından önce gelir.

Manfred Frank’ın da işaret ettiği gibi, Deleuze’ün düşüncesinin merkezinde, ayırımın sadece ayırım olmadığı, aynı zamanda *sürekli kuruluş* olduğu düşüncesi vardır. Öznellik de, aşkın birliğe varmadan ayrımlaşmanın temeli olarak düşünülür (Frank, 1989: 377). Deleuze, genellenebilir bilinç teorisini, öznenin bireyselliği ile birbirine bağlayarak, aşkın ampirizm yoluyla, hem insana has olanı ve hem de “bireyleşme” ve “sürekli” kuruluş düşüncesini geliştirir (Stagoll, 1998: 112). İçsel ayırım yoluyla öznenin kurucu tekrarı, bilincin alışkanlığına da yer açar. Hem onun kendi ayırımı korunur hem de içsel ayrımla kendi’nin ayrımlanarak oluşan özdeşliği korunur. Deleuze böylece Bergson’daki dışsal ayrıma yer vermeyerek, tür ayrımlarına yer vermeyerek tamamen içsel bir ayırım düşüncesi geliştirir. Olay düşüncesi sayesinde öznenin dinamizmine somut bir yer vermek için, *içsel ayırımdan dışsal ayrıma doğru* bir anlam alanı oluşturur. Çünkü tekil olaylar ancak “bir Olay” olduğu için vardır ya da ona doğru hareket ederler (Deleuze, 1969: 175-180).

Deleuze, *Anlamanın Mantiğı*'nda farklı güç ayrılıklarının ansal üretimlerini betimlemek için, düşüncesine yeni terimler dâhil eder. Burada “olay” kavramını içerdiği paradokslarla birlikte oldukça geniş bir şekilde incelemeye tabi tutar. Olaylar, öğelerin veya kısımların etkisi ile değişirler. Bir bedende ya da durumda edimselleşme sürecinde saf virtüeller olarak kalmaya devam ederek kendilerini değiştirirler. Deleuze olayları, şeylerin kendi doğalarını alt üst etmeden meydana gelen şey olarak düşünür (Deleuze, 1969: 277). Olay, özel güçler arasındaki karşılıklı içsel dinamikleri, virtüellik olarak incelemektir. Olaylar tüm bireyleşmelerin kipleridir.

Öznenin oluşumunu daha iyi anlamak açısından, Deleuze'ün *olayın bedensizliği* kavramı önemlidir:

Olay hiç de şeylerin durumu değildir, o, şeylerin durumu içinde, bir beden içinde, bir yaşamışlık içinde edimselleşir...edimselden ayrı olarak virtüeldir olay, ama içkinlik düzleminde tutarlı ya da gerçek haline gelmiş bir virtüeldir” (Deleuze, 1991: 140)

Olay, açık ve net olarak meydana gelen şey değildir. Örneğin “ağaç yeşeriyor” cümlesinde, yüzeysel etkiye bir geçiş söz konusudur (Deleuze, 1969: 136). Deleuze'e göre “ağaç yeşile dönüşüyor” (l'arbre deviens en vert) ya da “ağaç şimdi yeşildir” (l'arbre est vert maintenant) dememek gerekir. Tam tersine “ağaç yeşeriyor” (l'arbre verdoise) demelidir. Çünkü yükleme dinamizm atfedilmek için “yeşermek” mastarını kullanmak gerekir. Hem ağacın bedeninden hem de onun yeşilliğinden ayrı olarak, bedensize yapılan bir atıftır bu. Bu bakış açısı, edimselleşmenin dinamizmini her tarafa yaymaktadır. Deleuze'e göre, “yüklem sadece bir ilişki ya da olaydır”, “ilişkiler, olayların tipleridir” ve “olaylar, ilişkilerin tipleridir” (Deleuze, 1969: 176).

Bergsonculuk'taki anlamda gelişmenin iki çizgisi arasındaki ayrılık anı, öznenin-kuruluşu olayıdır. Bergson'da bu "an"dan hareketle, özne-oluşun dinamik doğası, sürenin zamansallığı ve şimdinin kuruluşu hepsi birden genellenmiştir. Bu durumda edimselden değil, virtüelden itibaren düşünülen bir durum söz konusudur. Deleuze'de tam tersine içerden dışarıya doğru (içkinlik düzlemi), genelleştirmeye, ilke oluşturmaya müsaade etmeyen bir kuşatma denemesi vardır. Öznelliğin üretimi için, çizgiler birbirleriyle asimetric ve ayrı ilişkilere sahiptir.

Tüm kökensel ya da ilksel üretimler, "diziler içindeki ayrımlar" ve "diziler arasındaki iletişimdeki ayrımın ayrımsallıkları" yoluyla kurulmuştur (Deleuze, 1972: 299). Çizgiler arasındaki ayrılık, her bir çizgiyi diğerinden ayıran, düşünülmeyen nokta üzerinde kalır. Öznenin üretimi için, birbirinden ayrı üç açı yoktur (dizilerdeki ayrım, diziler arasındaki ayrım, diziler arasındaki iletişim) ama sadece iki tane vardır: türlerin dışsal ayrımı ve olayları ve edimleri birbirinden ayıran içsel ayrım. Sonuçta diziler arasındaki ayrımı üreten içsel ayrımdır ve Deleuze de özne-oluşu temelde içsel ayrımdan hareket ederek düşünür.

Sağduyu ve ortak duyu bireyleşmenin gerilemesidir. Onlarda ayrım kendini iptal eder. Sağduyu ve ortak duyu gerçek anlamda bireye ait olan kavramlar değildir. Bu nedenle birey, Deleuze'de ne Ben'dir (*Je*) ne de Kendi'dir (*Moi*). Ortak duyu ilkesinde "Ben" hiçbir bireysellik içermez. O, ayrılığın kendisinden sonra geldiği aynının biçimidir. O, ortak duyu çalışmasıdır, yani açıklamadır. Tamamen yayılımda ortadan kalkan ayrımdır. Kendi (*moi*), Ben (*Je*) tarafından düşünülmüş öznel maddedir, yani psişik organizma, düşünen Ben yoluyla aynının biçimine getirilmiş ayrımsallıktır. Eğer "düşünüyorum" sağduyu tarafından hedeflenmiş terimse, yani bireyin gerileme ilkesi, "kendi" gerileyen bireyselliktir, yani organizma durumunun

dışındadır. Ne biri ne de öteki bireydir, birey ne Ben ne de Kendi'dir: Birey hem Ben'den hem Kendi'den ayrılır, tıpkı karışımın yoğun düzeninin, açıklamanın yayılcı ve niteliksel düzeninden ayrılması gibi" (Deleuze, 1972: 332). Böylece Deleuze genel olarak belirlenen ben ve kendi kavramlarını kabul etmez. Ama o her kişinin dile getirdiği "ben" in konuşurken söylenen ve bir kişinin anını ve durumunu bildiren bir bireysellik durumunun ifadesi olduğunu, bu nedenle buradan bir genellemeye varılamayacağını öne sürer (Deleuze, 1991: 22).

Deleuze bireyleşmenin doğasını öznellik olayları üzerine kurar. Deleuzecü olaylar, bireyleştirici ve özelleştiricidir. Bunlar insan bireyini üretimlerinin koşullarında kurmazlar. Deleuze için bireyleşme "kurulmuş bireyin her ögesini önceler ve özelliğin kurucu olayı yoluyla istenen oluş, dinamik öznenin birey oluşu anlamındadır" (Deleuze, 1972: 38, 276). Böylece olayların kısmılığı, devamlılığı ve bireyselliği cevaplanamaz. Her olay bir yerde ve bir anda bireyleşmiştir ama her "ben" yaşam süresi boyunca, sürekli kurulan olayların ve onların anlamının üzerinden bireyleşmiştir. Özel bir dinamik öznenin bireyleşmesi, olayların "akışkan alanlarını" içerir. Birey sürekli dışsal ayrımsallıklarla karşılaşarak asimetric bir ilişki içinde varolur. Virtüel alanın ayrımlaşmasına bağlı olarak sürekli ayrımlaşır ve ben'in bireyleşme sürecini yaşar. James Williams'ın belirttiği gibi, Deleuze bireyleşme sürecini ayrımlaşma (differentiation) sürecinden ayırır. Ayrımsallaşma sürecinde bir İde edimsel özdeşliklerde ifade edilmiştir. Ne zaman ki bir İde verilen edimsel bir durumda ifade edilmişse bu ifade tam değildir ve düşünce yolu olarak görülemez. İde, sorundur. Bir bireyin duygulanımlarındaki bir yoğunluk verdiği sürece, İde ve nesnel bir konum idenin kendisi için sorun olduğu ve konumun da

uzamsal ve zamansal olduğu bir şeyin bireyleşmesi yoluyla eklemlenmelidir (Williams, 2003: 188).

Olayların üretimini öznellik açısından kuramlaştırmak için, bireyi olay ve an seviyesinde yeniden bağlamak için, bir anlam yerleştirmek gerekir. Todd May'ın “meydana her şeyi kuşatan birleşmiş bir süre” diye belirttiğı durumdur bu. (May, 1991: 24-36). “Ben” ve “kendi”nin işaret ettikleri dinamikler, onların ‘içeriklerini’ içsel ayrımın somut mekânlarının biçiminde elde ettiğı zaman sadece insan düşüncesine bağlı olabilirler (Stagoll, 1998: 119). Deleuze'un de belirttiğı gibi “bireysellik Kendi'nin bir özelliğı değildir, tam tersine parçalanmış Kendi'nin sistemini biçimlendirir ve devam ettirir (Deleuze, 1972: 254).

Ben ve Kendi, sadece (*aboriginally*) insan bireylerine işaret etmez tam tersine dışsal ayrım sürecinin bireyleşmesi içinde, koşulların ve olayların katlarının açılmasıyla birlikte insan bireylerine yapılan göndermeyi üstlenir. Yani özne-oluşta yeri doldurulamayan şey, bireyleşmenin kendisidir. Ben ve Kendi'nin ötesinde “kişisiz” (*impersonnel*) değil, bireysel ve onun faktörleri, bireyleşme ve onun alanları vardır (Deleuze, 1972: 258). Sadece bireyleşme sürecinde, içsel ayrımın dışsal ayırmadan kopması içinde özne-oluş, insan-oluş olur (Deleuze, 1972: 277). Deleuze belkide tekillikleri ve bireyleşmeleri, Ben'in ve Kendi'nin merkezinden uzak olarak, kendi oluşları içinde en iyi biçimde “kendilik” (*hecceité*) kavramı ile ortaya koyar.

4.1.4. KENDİLİK (HECCEITÉ)

Deleuze “kendilik” kavramını, öznenin dışında kendilikler olarak ortaya çıkan durumları açığa çıkarmak için kullanır. *Anlamın Mantığı*'nda kendilikler (*hecceités*)

ve kurucu olaylar yoluyla oluşan-özne arasındaki ilişki ortaya konulmaktadır. Deleuze kendilik kavramını tekilliklerden hareketle ortaya koyar. Tekillikler, hem bireyseldir hem de bireysel ve kişisel oluşlara hükmederler:

Onlar ne Ben ne de Kendi'yi kabul eden bir potansiyel içine dağılmıştır, ancak onları edimselleştirerek ya da kendini gerçekteştirerek...sadece tekil noktalar kuramı, kişi sentezlerini ve bilinçte oldukları gibi bireysel analizleri yapabilirler” (Deleuze, 1969: 103).

Birey-öncesi tekilliklerin birleşmesi, bu tekilliklerin kuruluşlarına içsel olarak ve “paradoksal sürecin” sonucu olarak düşünölmelidir. Hem tekilliklerin üretiminden gelip hem de onları kuşatan bir düşüncedir bu, Deleuze bunu şu şekilde dile getirir:

İdeal olay, tekilliktir ya da tekillikler bütünüdür...bu tekilik noktaları ne bir konuşmada kendini ifade eden kişilikle ne de bir önermeyle belirlenen şeylerin bireyselliğiyle karışabilir. Tekilik ne belirtme (designation) ne tezahür (manifestation) ne de anlamlama (signification) boyutlarına aittir. Tekilik öznünde birey-öncesi, kişsiz ve kavramsızdır (Deleuze, 1969: 67).

“Birey-öncesi tekillikler”, bilinç ile tanımlanamaz, çünkü bir bilinç, birleştirme sentezi olmaksızın hiçbir şeydir. Deleuze bu durumu ifade etmek için “kendilik” kelimesini kullanır. Kendilik, “bireyleşme kipidir” ve “bir kişi, bir özne, bir şey ya da bir tözden çok farklıdır” (Deleuze, 1980: 318). Deleuze bu konuda en çok Spinoza'dan etkilenir ve onun düşüncesini daha da ileri götürür. Spinoza *Etik*'te bireyin kipsel teorisini, yoğun kısımların kompozisyonu olarak öne sürer. Deleuze bu durumu şu şekilde dile getirir:

Bir bedeni (ya da ruhu) ne şekliyle, ne organları ve ne de işlevleriyle tanımlamayamazsınız, hatta onu bir töz ya da bir özne olarak da tanımlayamazsınız (Deleuze, 1981: 166).

Spinoza’da bedenin tanımlanma yolu kiplerdir ve oluş bildirir: “Somut olarak bir kip, hızlılığın ve yavaşlığın karışık bir ilişkisidir” (Deleuze, 1968: 135). Deleuze böyle bir düşünceyle, tekilliklerden ya da tekil olaylardan oluşan Olayın, bir kişinin perspektifinden hareketle belirlenmesinin ve sınırlandırılmasının ne kadar dar ve sınırlı bir bakış açısı olduğunu göstermeye çalışarak düşünen özne dışındaki tekillikleri ve kendilikleri ortaya koyar. Onun göstermek istediği, olay dizilerinin arkasında birbirleriyle bağlantılı olan tekil noktalar. Tekillikler gerçek olaylardır ve onları yeniden dağıtan, bir tarih oluşturan “Tek bir Olay”la ilişki içindedirler. Kısacası bir Olayın arkasında, o olayın gidişatını etkileyen noktalar hep tekil noktalar, bunlar kristalleşmiş noktalar. İnsan da tek tek bireyler olarak, bu tekil olaylar gibi bir Olayın bir parçası ya da uzantısı olarak dinamik ve paradoksal bir yapı içinde oluşur. Ne düşünce olaydan bağımsız ne de olay düşünceden bağımsızdır, ikisi de aynı anda gerçekleşir.

Birey-öncesi teillikler daima bir çokluk ile ilişkilidirler. Ancak tekillikler kimi zaman bir çokluğun yoğunluk boyutlarını tarif ederler ve bu bakımdan “yoğunluklar”, “duygular” ya da hatta “heccité”ler olarak da adlandırılırlar, kimi zamansa tekillikler her boyut düzeyinde dağılırlar ve bir boyuttan diğerine yeniden dağılırlar. Ancak bu iki tarzın aynı yöne eğildikleri de söylenebilir (Zourabichvili, 2011: 41-42). Deleuze’ün adeta her tekillik daha şimdiden çoğulmuş gibi, bir tekillikten bir takım tekilliklere kolaylıkla geçtiği dikkate değerdir (Deleuze, 1969: 67, 345). Şöyle ki bir çokluk meydana getiren tekillikler “sonsuz dereceler boyunca

birbirlerine nüfuz ederler”, her boyut diğer tüm boyutları kendi düzeyinde yeniden dağıtan, diğer tüm boyutlara açılan bir görüş noktası gibidir. İşte birey-öncesi tekillik olarak anlam, diğer tüm yoğunlukların arasından kendine geri gelen yoğunluk yasası böyledir (Deleuze, 1969: 347). Yalnızca *de jure* olan bu “iç içe karmaşıklığın” edimselleşmesi gerekir: dolayısıyla yeniden dağılım ya da yaratıcı zar atımı, ayırık “sorunların” (Deleuze, 1972: 259) ya da ayrı-türden dizilerin (Deleuze, 1969: 68) karşılaşması koşulunda “tekilliklerin birbiri içinde yeniden başlamasına” bağlıdır.

Deleuze’ün özne düşüncesini anlamak için, öğelerin ve çeşitli bütünlüklerin edimselleşmeleri arasındaki zamansal ilişkilere göre konumlandıkları oluş kavramıyla tanımlanan “dayanıklılık düzlemini” göz önünde bulundurmak önemlidir. Deleuze’e göre, “kendilik” olmayan bir şey, başka bir şeye içkindir. Herşey, öznenin oluşumuna uygun olarak, “kendilik”e göre “kendi yerine” yerleşmiştir:

Böyle bir düzlem belki de radikal bir ampirizmdir: bir özneye içkin ve bir ben’e ait olan şeyde bireyselleşecek bir yaşanmışın akışını göstermez. Olay, yaşanmış, aşkın bir özne=Ben’e yüklemes, tam tersine öznesiz bir alanın içkin, yukardan seyrine yükler” (Deleuze, 1991: 51).

Deleuze içkinlik düzlemini ortaya koyarken, edimlerimizde hep unuttuğumuz virtüelin oluşuna işaret etmektedir. Karşı-edimselleşme (*counter-actualisation*) kavramını da bu bölgeye işaret etmek için, bu bölgenin yaşam içindeki gerçek yerini ortaya koymak için kullanır. Bazı yorumcular Deleuze’ün virtüel yaklaşımının kişiyi ya da kişiliği ortadan kaldırdığını, kişinin üstünde ve onu aşan bir özelliğe sahip olduğunu söylerler. Peter Hallward yazdığı eserinde (*Out of This World*), Deleuze’ün yaşamı virtüelin oluşu şeklinde açıkladığını ve “organsız beden” anlayışıyla birlikte edimsel alandaki organik yaşamdan uzak olduğunu belirtir. Buna göre bireyin değil

virtüelin oluşu esastır, birey sadece burada bir piyon işlevi görmektedir. Oysa bu Deleuze'ün düşüncesini ifade etmek açısından çok isabetli bir yaklaşım değildir. Eğer Deleuze virtüel boyutu edimselin üstünde gösteriyorsa bunun nedeni *Ayrım ve Yineleme*'nin dört ve beşinci bölümlerinde ortaya koyduğu gibi edimselleşme sürecinin ayrımı uzamsal alanda ortadan kaldırmaya eğilimli olmasından ileri gelir. Yani Deleuze virtüel alanın edimsel alandan üstün olduğunu ortaya koymaz, ancak insanlar her edimselleşmede virtüel boyutu görmeme alışkanlığına sahiptirler. Virtüel üzerine yoğunlaşma bu unutulmuş alanı ve potansiyellere geri dönme adına yapılan bir çağrıdır. Onun düşüncesinde ne İnsan-üstü bir varlığa ne de sadece Edime tabi olan yaşamın kendisini açığa çıkarma isteği vardır ve bu da kendisini içkinlik olarak özetler. İçkinliğin kendisi *bir yaşamdır*.

Deleuze öznenin ve Tanrının ötesinde olan ve bir olay gibi gerçekleşen (*virtüel*) kişisiz ve birey-öncesi tekilliklerin nerelerde gezindiğini mutlak içkinlik düzleminde yakalamaya çalışır:

Amor fati, olayı istemek hiçbir zaman ne boyun eğmek, ne de ondan daha ötesi olan hokkabazlık...ama eylem ve tutkularımızdan bu yüzeysel gök pırıltısını kurtarıp çıkarmak, olayın karşı gerçekleşmesi, bedensiz bir etkiye iştirak etmektir” (Deleuze, 2005: 94).

Deleuze ara duraklarda, ara zamanlarda ortaya çıkan bu virtüellikleri/olayları tüm çıplaklığıyla ortaya koyan romanlardan örnekler vererek kendisini daha somut bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Charles Dickens'ın *Ortak Arkadaş* kitabında Riderhood'un görüldüğü dünyayı belirleyen edimsellik düzlemini ve bir olayın gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkan virtüel düzlem çok iyi ayırt edilebilir. Edimsel bir kişinin nesnel nitelikleri vardır, bir kişiliği, öz yaşam hikâyesi, sevilen ya

da sevilmeyen biri olması gibi özellikler sıralanabilir. Bu açıdan bu romanın kahramanı olan Riderhood'un diğer vatandaşların gözünde belli olan bir konumu vardır. O sevilmeyen ve güvenilmeyen bir adamdır. Ancak bu adam bir kaza sonucu yaralanır ve ölümle burun buruna gelir. Oradaki insanlar onu bu durumdan kurtarmaya girişirler. Hatta onun en küçük yaşam işareti, insanları memnun eder ve onun iyileşmesini dilerler. Riderhood da bu sevgi sağanağını hisseder. İşte bu sırada Riderhood bir süreliğine kendi edimsel kişiliğinin dışında anonim ve kişisiz *bir yaşama* bürünür. Ne var ki o yaşama döndükçe onu kurtaran insanlar onun kötü özelliklerini düşündükleri için ona soğuk davranmaya başlarlar ve o da yeniden kötü ve kaba bir insan olmaya başlar. Onu hastayken belirten özellikler Riderhood değildir, kişisiz bir yaşamdır, o iyileşince yeniden eski haline gelir. Deleuze burada virtüel olan tarafın “*bir yaşamın* ölümle oynayan yanında” ortaya çıktığını belirtir. Buradaki “bir yaşam” virtüeldir. Bireyin yaşamı burada tekil olan bir yaşama yer açmıştır. Bu tekillik zaten virtüel olandır: “bireyin yaşamı, kişisiz olmayan fakat buna rağmen iç ve dış yaşamın kazalarından, yani gelmekte olanın nesnelliğinden ve özneliliğinden özgürleşmiş saf bir olayı yayan bir yaşama yer açmaktadır” (Deleuze, 2009/2: 395).

Bu bireyleşme değil ama tekilleşme olan olaysallıktır ve saf bir içkinliğin yaşamıdır. Burada böylesi bir bireysel yaşam, adı olmayan bir insanın içkin tekillliği yararına silinmektedir. Tekil yaşam, kişisiz ve birey-öncesidir. Bu *bir yaşam*dır ve her yerdedir: “nesnelerde ve öznelde sadece güncellenen tekillikleri veya olayları kapıp sürükleyen içkin yaşam” (Deleuze, 2009/2: 396). İşte Nietzsche “ne?” sorusu yerine “kim?” sorusunu sorarken de bunu kastedir. Burada bir birey değil, artık bir yaşam olan bu tekil olay (*virtüel*) kastedilir. Bu bir yaşam/tekil olay öznelde ve

nesnelerden bağımsız olarak içkin bir yaşamda anlam bulur: “gerçek kendilikler (heccetés), olaylardır, kavramlar değildir. Olay terimleri içinde düşünmek kolay değildir. Öyle zordur ki düşünmenin kendisi olay olur” (Deleuze, 1990: 95). Bu tanımsız yaşamın ara-anları, ara-zamanları vardır. Bu yaşam bireylerden ayrı bir şekilde iletişim halindedir. İnsanların neden iyileşen bu kötü adama karşı geçici olarak sevgi besledikleri ancak içkin düzlemde, yani yaşarken anlaşılabilir. Deleuze burada virtüel olayın edimsel olayla iç içe geçen ama edimsel boyutta düşünen insanlar için geçip giden bir şey olduğu için ihmal edilen yönüne dikkat çekmek için onu edimsel olanın karşısında öne çıkarır. Deleuze bu duruma farklı bir örnek daha verir: “örneğin bütün çocuklar birbirine benzer ama bireysellikleri yoktur, fakat tekillikleri vardır; bir gülüş, bir jest, bir mimik, yani öznel olmayan özelliklerdeki olaylar. Küçük çocuklar saf kuvvet olan ve hatta acılar ve zayıflıklar yoluyla büyük mutluluk olan, bir içkin yaşam tarafından kat edilirler” (Deleuze, 2009/2: 396). Böylece bu virtüel özellikler bir yaşamdır, tekil yaşamdır, bireysel, kişisel, edimsel yaşam değildir. İşte aşkın alanın öğeleri de bu tekil olaylardır. Böylece aşkın belirlenim, kaynağını içkin belirlenimde bulur.

Virtüel olanın nitelikleri normal anlamda nesnel değildir, ne algılanabilir ne de ortaya konulabilir. Deleuze ve Guattari de kendi şizolarını, göçebelerini ve Organsız bedenlerini asla görmemişlerdir. Riderhood’da yaşayan Virtüel yaşam şeylerin arasında vücuda gelen ve iyi ya da kötü şeyler yapan edimsel bir özne değildir, tam tersine onda harekete geçen anonim bir yaşamdır ve onunla beraber herkes doğrudan bir sezgi ya da sempatiyle empati kurar. (Hallward, 2006: 37). Bu bizim gerçek özneliğimizdir ve bizde gerçekleşen olayla aynı anlamdadır, *bir yaşamdır*:

Bir yaşam sadece virtüeller içerir. Virtüellerden, olaylardan, tekilliklerden yapılmıştır. Virtüel denilen, gerçekliği eksik olan bir şey değildir, fakat kendisine gerçekliği veren planı izleyerek bir güncellenme sürecine angajeolandır” (Deleuze, 2009/2: 397).

İçkinlik düzlemi de tekillikler, olaylar kendisini kendisine mal ettiği bir Özne ve bir nesnede günceller. İçkinlik düzleminin kendisi virtüeldir. Olaylar ve tekillikler düzleme virtüelliğini verirler. İçkinlik düzlemi de virtüel olaylara gerçeklik verir. Böylece Deleuze’de koşul ile koşullanan, zemin ve zeminde oluşan arasında ayrım vardır. Dickens’ın hikâyesinde akılda tutulmaya değer şey yaşamın içindeki kıvılcımlarla (*virtüel yaratma*) onu canlandıran kişi (*edimsel yaratık*) arasındaki ayrımdır. Kişi yaptığı şeylerle, kökeni ve geçmişiyle, edindiği kişiliğiyle, diğer insanlarla kurduğu ilişki ile ve daha birçok buna ilave edilecek edimlerle bireyleşir. Yaratılan bireyin boyutu budur. Yaşam kıvılcımı ise ayrı bir düzlemdedir. Kıvılcım, tamamen tekildir ve kendisini tutan nesneden ayrılır.

Öyleyse Deleuze’de “Öznellik-Olaylar” bir “kendilik” olarak düşünülmüştür ve bu düşüncede, önceden varolan bir özneye yer yoktur. Kendilik’in başı ve sonu yoktur, sadece üretim zamanı, etki ve bireyleşme zamanı vardır. Stagoll’un belirttiği gibi, bir yaşam zamanı boyunca bireyleşme, Deleuze’ün süresi hesabına “birçok sonlu anı bir araya dizme” süreci değil, tam tersine çok sayıda *etkiyi* üretimlerin gerçek zamanıyla bağlantılandırmaktır (Stagoll, 1998: 120). Kendilik, *Organsız Beden* incelemesinde, biçimiyle, organlarıyla ya da ortamıyla tanımlanmaz, sadece maddi kompozisyonu ve güç ilişkileriyle tanımlanır (Sauvagnargues, 2004: 192). Spinozacı olmak, “bir hayvanı ya da bir insanı, biçimiyle, organlarıyla ve işlevleriyle tanımlamak değil, onu yapabildiği etkiyle (*affect*) tanımlamaktır.

Deleuze için, bir şey, bir hayvan, bir kişi sadece hareketleri, dinlenmeleri, hızlılığı ve yavaşlığıyla, duygulanımları ve yoğunluklarıyla tanımlanır” (Deleuze, 1990: 129). Böylece “kendilik” Deleuze’de “duygulanımların etolojisine ve bir düzlemi içkin kompozisyon düzleminde tanımlayan bir güç fiziğine olanak tanır” (Deleuze, 1980: 312). “Kendilikler sadece etki etme ve etkilenme gücünün, aktif ve pasif etkilerin, yoğunlukların karşılık geldiği, bir araya gelen güç dereceleridir” (Deleuze, 1990: 128). Yani kendilik, karşılıklı etkileşimle oluşur. Bu durumda kendilik de bir çözüm süreci olarak gelişiyor. Deleuze bu durumu açıklamak için “fare” örneğini verir. Bir fare kendi yemeğinin “diğer renkler arasında özel bir renge sahip olduğunu öğrendiği zaman”, bu öğrenme sürecinde paradoksal süreçler meydana gelir. Fare bir çözümün “bilgi” veya “gerçek”ine henüz sahip olmadığı sürece birçok hatalar yapmıştır (Bell, 2006: 7-8). Yani fare bir tutarlılık seviyesine ulaşır veya tutarlılık seviyesi farenin öncelikli seçimleri boyunca uzar ve bu tutarlılık gerçektir fakat henüz “bilgi” olarak gerçekleşmemiştir ve ancak gerçekleşmiş olduğunda insanlar bir belirlenimden, teşhisten, “öz”den, “kural”dan ve “bilgi”den bahsedebilirler (Bell, 2006: 7-8). Kısacası Deleuze bireyleşmeyi bir sorunun çözüm süreci olarak anlar. Spinoza’da da ancak sonsuz bir kip içinde gerçekleşmiş olarak tözü ifade eden sıfat teşhis edilebilir ve teşhis edilen de ancak tözün belirli ve kurucu özü olarak meydana gelir. Bu nedenle Deleuzecü Organsız Beden’in en büyük kitabı Spinoza’nın Etik’idir. (Deleuze, 1980: 153).

Bu nedenle “beden”, nihai birliği yoluyla, biçimi ve organları yoluyla tanımlanamaz, tam tersine kurucu maddeleri arasında kurduğu somut ve değişken ilişki yoluyla tanımlanır ve bu tüm bedensel bireyler için, organik ve kültürel

anamlarda geçerlidir. Buradan da bireyin, “doğasını değiştirerek durmaksızın bölünen şey” olduğu tanımı ortaya çıkar (Deleuze, 1972: 331).

Bu rölatifçilik ve belirsizlik, tamamlanmama anlamına gelmez. Burada bütün ve tamam bireyleşmeler vardır: “bireyin olduğu gibi tam pozitif gücü vardır” (Deleuze, 1972: 332) ve bu açıcı bir bireyleşme gücüdür, bir edimdir, varlık değildir. O halde “kiplerin kartografyası, bireylerin tarihsel doğuşunun yerine geçmektedir” (Deleuze, 1980: 318). Deleuze kısımların bir araya gelmesi ve güçlerin çeşitliliği düzlemlerini bir araya getirir. Her birey, kısımların yayılımı ve gücün yoğunluğunun ilişkisinden ibarettir (Deleuze, 1980: 310-319; 1981: 171). Sauvagnargues’in de belirttiği gibi, bu bağlantılar, bireyleşmiş bedenin, kendi üzerine çalışan güçler diyagramının bir sonucu olduğunu ortaya koyar (Sauvagnargues, 2004: 193).

Bu ilişkinin tekilliği, güçler durumu ve çokluk olarak, bedensel bireyselliği belirler. Öyleyse bireysellik, bir güç derecesini ifade eder, yani artık öznel nesnel ayrımı kalmamıştır, sadece çokluk vardır. “Kendilik” ile birlikte, tekilliklerden bahsedildiği için, beden artık bütünlük oluşturan herşey olabilir:

Bir beden herşey olabilir, bir hayvan olabilir, sesli bir beden olabilir, bir ruh ya da ide olabilir, lengüistik bir korpus olabilir, sosyal bir beden olabilir, bir topluluk (*collectivité*) olabilir” (Deleuze, 1981: 171).

Ayrıca “akşamın beşi” gibi bir bireyleşme, ontolojik dayanıklılık olarak, felsefenin genel olarak düşündüğü bireylerden (bir şey, bir kişi, bir toplum) ayrılmaz (Deleuze, 1990: 128). “Kendilik”, varlıklardan daha hızlı olan oluş kipi değildir. O bireyleri, biçimler, edimler, varlıklar olarak değil de oluşlar olarak belirleyen mantıksal bir dönüşümdür. Kendilik, dayanıklılık ve sürelerin bireyselliği karşısında

olan, “an” tarafından oluşan bir bireysellik değildir (Deleuze, 1980: 319). Bir varlık sınıfı oluşturmaz ama edimdeki oluşları toplar. Bu nedenle bir günün bir saatini de ilgilendirir (*akşamın beşi*), bir hayvanı, bir özneyi, bir sosyal bedeni, bir kavramı, bir tabloyu, bir eseri, bir stili kapsadığı kadar bir ısı derecesini, beyazın bir yoğunluğunu da kapsar. “Kendilik”, bu tip bir bireyleşmeyi ayırt eden an değildir, kısaltma da değildir. O istediği kadar sürebilir hatta bir öznenin, bir biçimin gelişmesi için, bir öznenin evrimi için gereken süreden de fazla sürebilir. Örneğin “Proust genç kızları hız ve yavaşlık, kımıldanış ilişkileri ve öznel olmayan vakalarla bireyselleştirmeler gibi betimlemişti” (Deleuze, 1990: 129-30).

Böylece “Kendilik”, klasik özneden farklıdır. Kendilik aslında klasik özne anlayışını elemez ama onun kuşatamadığı, içine dâhil edemediği şeyleri artık düşünceye dâhil eder, bu nedenle ona karşı çıkararak, gerçek anlamda tek bireyleşme olarak ortaya çıkar. Bir  zneye (Kendi), bir biçim ve bir maddenin kombinasyonuna gitmeyen belli bir tip bireyleşmenin varlığını koyarak, Deleuze,  zne-biçimlerini geçersiz kılmaktadır. Bir manzara, bir olay, günün bir saati, yaşanan bir fragman...başka türlü  nceleniyor. Böylece Deleuze “bir saati, bir dereceyi” kendilik olarak g r erek hem klasik anlamda özne düşüncesini ortadan kaldırır hem de kişiler, özneler, tüm tekillikler ve bireyleşmeler için, yeni bir kuruluş düşüncesi geliştirir:

Kısacası tözsel biçimler ve belirlenmiş özneler arasında, ikisi arasında, sadece yerel taşınmalar çalışması (*exercice*) yoktur...ama bireyleşmeleri, onları kabul eden iyi biğimlenmiş öznelerden tamamen ayrı olarak bir araya getiren dereceler, yoğunluklar, olaylar, kazaların, kendiliklerin doğal bir oyunu vardır” (Deleuze, 1980: 310).

Deleuze kendilikleri biçimlenmiş öznenin karşısına koymaz. Daha çok sanki kendilikler ayrımsal bireylerine kipler getiriyormuş gibidir. Karşıtlık sadece pedagojik ve tektip değerin adıdır. Özneler kurmaca ise bile gene kendiliklere ulaşırlar. Bu nedenle diğer bireylerden ayrı olarak tamamen ayrı bireyleşmeler değildirler. Onlar sadece mantıksal statüleri düzeyinde ayrıdırlar. Klasik teori biçimleri ve özneler, kendilikleri “tamamen tekil” olarak ortaya koymuş, onu bütünlük açısından düşünmemişlerdir. Klasik teorinin göremediği şey budur.

Sauvagnargues’e göre polemik, “özneyi öngörülen bir bütünlük olarak içeren aşkın bir mantıktan (*evrensel Ben veya bireysel kendi*) yola çıkarak, tekillikleri ve güç ilişkilerini eklemleyen içkinlik mantığına geçişte ortaya çıkmaktadır” (Sauvagnargues, 2004: 197). Bu durumda deneyimimizi gramatikal olarak yapılandıran öznellik ve nesnellik kategorilerini ortadan kaldırmaktan ziyade, onların mantıksal konumunu değiştirmek söz konusudur. Kendilik, bir bireyselliği, öznelliği ya da ayrı bedenleşmeyi içermiyor, tam tersine bireyin, öznenin, bedeninin ve şeyin farklı bir teorisi ile ilgilidir: “kişileri ve kendi’leri kurmayan bu bireyleşmeleri “kendilik” olarak adlandırabiliriz ve bu durumda soru şöyle olmaktadır: Kendi’lerden çok kendilikler (*hecceités*) değil miyiz?” (Deleuze, 2009/2: 396). Bireyler, şeyler, özneler, organizmalar, organlar ve bedenler göz önünde bulundurulabilirler ama onlar ilk değildir, göz önünde bulundurmaya alışkanlık etmediğimiz olaylara göre hiçbir öncelikleri yoktur.

Kendilik ne öznenin yok olmasını, ne şeylerin ortadan kalkmasını içerir, tam tersine onların mantıksal statüsünün değişimini, onların gerçek varoluş kipinin epistemolojik şeyleşmesini (*rectification*) içerir (Sauvagnargues, 2004: 197).

Özneler, kişiler, şeyler, organlar, kendilik, yayılım ve genişlik, uzamsal ve zamansal bağlantılar ve güç değişimleri yoluyla oluşurlar. Ama *kendilik*, öznelere, şeylere, kurulmuş bireylere atfedilebilir değildir, tam tersine bunlar sonuçlardır, sorunsal temelin çözümleridir.

Kendilik, bir temel değildir. Deleuze her zaman düalizmden uzak durur: “Sonuçta sanki bir yanda şeyler ya da kişiler tipinde biçimlenmiş özneler, diğer yanda kendilikler türünden uzamsal ve zamansal bağlantılar varmış gibi basit bir birleştirmeden (*conciliation*) uzak durmak gerekir” (Deleuze, 1980: 320). Bu nedenle kendilik, biçim ve özne arasındaki düalizmden uzak durmaya yarar ve çokluk düşüncesini her zaman genişletme imkânı sunarak özne-oluşu ve dinamik-özneyi destekler.

SONUÇ

Deleuze'deki "özne-oluş" kavramı, öznenin yaratma gücü açısından ele alınmalıdır. Deleuze'ün daha sonra Felix Guattari ile birlikte yazdığı *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin her iki cildi (*Anti-Oedipe* ve *Bin Yayla*) bu düşüncüyü ilerletme açısından yardımcı olabilir. Deleuze ve Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni*'de daha çok psikanalizle bir hesaplaşma içine girdikleri için, mevcut tez çalışmasının konusunu aşması nedeniyle bu eserlere ayrıntılı olarak yer verilmemiştir. Ancak, "arzu üretimi" ve "organsız beden" kavramlarıyla öznenin hem gerçeklik düzlemindeki oluşumunu hem de bu düzlemde yaratma ve dönüştürme gücünü görebilmek açısından daha somut bir yaklaşım ortaya koyması nedeniyle *Kapitalizm ve Şizofreni*'ye burada kısaca yer verilecektir. Burada "arzu-makinesi" ve "organsız-beden" olarak iki yeni özne modeli ortaya konulmuştur. Bu kavramlarla, kapitalizm ve psikiyatri güçleri tarafından baskı yeri olarak anlaşılan bir özne anlayışından uzak olmayı hedeflerler.

Deleuze'ün de belirttiği gibi Guattari ile birlikte yaptığı çalışmalarında daha çok yüzeyde olan sorunlarla yüzleşmiş, kavramsal bir düşünümün yerini daha sosyal ve pratik konular almıştır (Jean Clet Martin). Bununla birlikte Deleuze hiçbir zaman öznenin yaratma gücü üzerinde çok fazla durmamıştır, çünkü o yaratma gücünün ancak gerçek üretim süreçlerinin tetkikine bağlı olduğunu bildiği için daha çok ayırım çizgileri ve çokluk üzerinde durarak kaçış çizgileri ve yersizyurtsuzlaşma noktalarını açığa çıkarmaya çalışmıştır. Özne ancak bu çizgilerden hareketle bir mücadele gerçekleştirebilir. Deleuze *Diyaloglar*'da Blanchot'dan alıntı yaparak bu düşüncüyü şöyle dile getirir: "Blanchot'nun güzel formüllü cümlesi: "olayın içinden, bitimini gerçekleştiremeyeceği kısmını 'kurtarmak'" (Deleuze, 1990: 103).

Eugene Holland’ın belirttiği gibi, Deleuze ve Guattari, estetik, ekonomi, göstergebilim ve pek çok başka alanın yanı sıra, politika ve psikiyatrinin kesişme noktasında çalışırlar. Örneğin faşizm sadece politik ya da tarihsel bir terim değil, aynı zamanda psikolojik bir terimdir de. Şizofreni ve paranoya da sadece psikolojik değil, politik ve tarihsel bir terimdir. Bu anlamda *Anti-Oedipe*, “kavram yaratma” düşüncesinin uygulamasıdır (Holland, 2006: 13). Deleuze ve Guattari’ye göre, psikanalist düşüncenin, kapitalist sistem tarafından yapılan baskının içselleştirilmesi sonucu ortaya çıkan sorunu bebeklik döneminde aileden ayrılma kaygısına dayandırarak açıklaması büyük bir yanılgıdır. Bu nedenle onlar, psikanalizin bireyin toplumdan ayrılışını yeniden üretmesine ve güçlendirmesine karşın şizoanalizi öne sürerek arzulama üretimi, libido ve emek gücünü birleştirmeye çalışırlar (Deleuze, 1972/73: 60-162 - kutsal aile bölümü). Şizoanalizde Lacan’ın “yerliyurtlulaşma” terimi tersine çevrilerek “yersizyurtsuzlaşma”ya dönüşür. Bu da, arzuyu yerleşik organlardan ve nesnelerden kurtarma girişimidir (örneğin arzuyu çekirdek aile ve Odipusçu arzudan kurtarma) (Holland, 2006: 52). Şizoanaliz için daima hareket noktası oluşturan, arzu ile Gerçek’in üretici-kurucu ilişkisidir ve eksikliğin toplumsal güçler tarafından üst üste konulması bununla ölçülür. Deleuze ve Guattari, nesnelerin kısmi ilişkilerini temel olarak alırlar: “Her zaman için bilince erişebilir olmasalar ve asla tam ya da doğru olarak temsile ulaşmasalar bile, şizoanalize göre, bağlayıcı üretim sentezinin faaliyetleri insan varoluşunun temelini oluşturur (güç-istencinin oluşturduğu tarzda)” (Holland, 2006: 107). Deleuze ve Guattari kapitalist baskı altında olan arzuyu özgürleştirmek ve kendi oluşumuna bırakmak isterler.

Anti-Oedipe’te özne asla merkezi rol oynayan bir terim değildir. Burada Deleuze için insan varlığı bilinç ve bilinç olmayan mekanizmalarla ve ayırım

ilişkileriyle belirlenmez, bunun yerine, parçalanmış bilinçdışı ve öznel olamayan arzu üretimi ilişkileriyle belirlenir. Deleuze artık, “68 olayları” sonrasında kişilerle sosyal politik alanlar arasındaki ilişkilerle ilgilenir ve hatta şunu söylemeye kadar gider: “arzu ve toplum vardır, başka bir şey yoktur” (Deleuze, 1972/73: 36). *Anti-Ödipe*’de Deleuze ve Guattari’nin çabası bedeni arzu olarak betimlemek ve rasyonel düzenleme ve sosyal hiyerarşik biçimlerden kaçış için yeni oluş alanları açmak ve oluşa vurguda bulunmaktır.

Arzu, eksikliğe işaret etmenin ötesinde bedenler arasında ve beden içindeki gerçek bağlantıları ve yoğun durumları üretmesi anlamında üretkendir (Deleuze, 1990: 124). Böylece onlara göre arzu gerçekliği üretir (Deleuze: 1972/73: 34). Deleuze ve Guattari’nin arzusu, arzunun her zaman bir makine ya da bir kümeyi gerektirmesi anlamında *kurucudur* (Patton, 2000: 70). Arzu süreci bilinçleri aile ve sosyal düzene göre arzulayan sabit öznelerin üretimine yönelik doğa tarafından işlemez. Tam tersine benliğin biçimi ve öznelerin kuruluşu, arzunun tarihsel olarak özel bir bağlamasını içerir. Onlar arzuyu bir özneye içkin olarak açıklamazlar (Deleuze, 1990: 125), tam tersine özne, akışların ve yoğunlukların makinesel kümenin kuruluşundan ayrılamaz. Öznellik bu sürecin kaynağı olmaktan çok sonucudur. Aslında Deleuze ve Guattari bu düşünceleriyle özneye daha geniş ve ucu açık bir alanda daha rahat hareket edebilme imkânlarının olduğunu gösterirler. Psikanalizin geçmişe odaklı ve dışa kapalı yapısının aksine Deleuze ve Guattari geleceğe ve dışarıya açık bir sürekli oluşların ve akışların makinesel süreçleri içinde oluşan bir özne düşüncesi ortaya koyarlar. Çünkü arzu, daha çok düzenlemeleri ve kesişmeleri istediğinden dolayı devrimcidir (Deleuze, 1990: 113). Bu nedenle onlara göre tüm kendilik’ler oluş içindedir. Bu açıdan “özne-oluş” tıpkı kadın oluş, hayvan

oluş gibidir, bir kendilik'in (*hecceite*) oluşudur. Bu düşünce tüm kendilikleri sürekli bir oluş ve dönüşüm içinde geleceğe açık olarak ele alır (Patton, 2000: 81).

Deleuze ve Guattari, psikanalizin aile içinde düşünerek ve aileyi kutsallaştırarak pasifleştirdiği özneyi, arzunun oluşuyla buluşturarak yeni yaratımlara olanak açmak isterler. Çünkü arzu üretimleri, “deneyim”i işleyerek ve oluşturarak sentezler yoluyla çalışır. Onlar arzuyu üretken yönüyle ele alırlar ve onun ürettiği şey gerçektir. Şizoanalize göre gerçekliği kuran, kesinlikle bilinçli olmaktan çok bilinçdışı yönelimdir. Bilinçdışı açısından beden bir organizmadan daha fazla bir şeydir, çünkü organik fonksiyonların yönlendirmesi tarafından öngörülme, karşılaşılan bir bedeni de içerir. Böyle bir düşüncede bilinçdışının sağlığı sadece bedeninki değil, karşılaşılan bedenlerin de sağlığıdır. Deleuze ve Guattari bunu “organsız beden” olarak adlandırır. Onlara göre arzu bir süreçtir ve “organsız beden” içkin bir alanı ve dopdolu bir dayanıklılık düzlemini yaymaktadır (Deleuze, 1990: 125). Organsız beden kurmadıkça, arzulamak mümkün değildir. Bu nedenle bilinçdışı bizim bedenlerle, dışarıyla olan ilişkimizdir. O halde bu ilişkinin doğrudan ifade edildiği tarz bedendir. Beden, ilişkiler bedenidir demek, bedenin şeylerle karşılaşmasıdır, burada şey, bir başka beden de olabilir, organik, inorganik de olabilir, bir fikir, bir imge de olabilir. *Kapitalizm ve Şizofreni*'de bilinçdışı alan bilinç üzerinde özel bir etkili alana sahiptir; saf arzu akışları zihinsel durumların akışının ve yetkin mekanizmalarının yerini alır; “cins” ya da “tür” kavramı, hemen sezgilenebilir olmaktan çok geçici hale gelir; sosyal güçler, özne biçimini etkileyerek, bireyselin dışına yerleşemez ama arzu makinesiyle her zaman bütünleşmiştir; kısımlar bütünlü ilişkili değildir ve saf ifadeler ve rastlantısal ilişkiler yönelimler, seçmeler ve eğilimler sağlarlar.

Bilinçdışı, sürekli hareketin ve makineleşmenin olduğu yerdir. Sadece Ödipal bir tarzda imgeleri, temsilleri içselleştiren bir depo değildir. Deleuze'e göre : "Freudçü formülün ters çevrilmesi gereklidir. Bilinçdışını üretmeniz gereklidir" (Deleuze, 1990: 112). Bilinçdışı, dışarıyla ve diğer bedenlerle karşılaşma gücüdür. Bedenlerin karşılaşması arzunun bilinçdışı öz makineleşmeleridir, bunlar toplum tarafından serpiştirilmişlerdir. Böylece Deleuze "özne"yi düzenleme içinde ele alır.

Diyaloglar'da düzenlemenin iki yönünden bahseder. Bir yandan şeylerin ve bedenlerin durumları (bedenler birbirlerine geçerler, birbirlerine karışılar, etkileri birbirine geçirirler), diğer yandan söylenenler ve söylenen rejimleri de birbirine geçerek göstergeler yeni bir şekilde örgütlenirler, yeni oluşlar, yeni hareketler için yeni üsluplar ortaya çıkar. Bütün bu nedenlerden dolayı "düşünülenin anlatılmasında, söylenenlerin üretiminde özne yoktur; ama kolektif görevliler vardır ve söylenenin anlattığında nesneler de yoktur sadece makinesel durumlar vardır" (Deleuze, 1990: 101-102). Deleuze "bireyler veya gruplar, hepimiz çizgilerden oluşmuşuzdur ve bu çizgilerin doğası çok çeşitlidir (Deleuze, 1990: 169) diyerek, bireyin ya da öznenin içinde bulunduğu gerçek işleyişin bireyin yorumundan ve özne-oluşundan önceki varlığını ortaya koyar. Bu nedenle öznenin yapması gereken bu çizgileri yorumlamak değil "birey veya grup, senin çizgilerin hangileridir ve her birinin üzerinde tehlikeler hangileridir?" sorusunu cevaplamaktır, hatta çizgilerin "bazılarını ise hiç bilmeden yaratıp ve yerlerini değiştirmeliyiz" (Deleuze, 1990: 192).

Deleuze'ün *Kapitalizm ve Şizofreni*'de ortaya çıkan özneye yönelik bakış açısı, koşullar açısından farklı olsa da özünde önceki düşüncesinden ayrı değildir. Burada da özne arzu üretiminin içinde bir tortu olarak ortaya çıkması açısından bir yandan pasif yönüyle ortaya konulurken diğer yandan da yeni ve farklı bağlantılar

kurarak mevcut üretim süreçlerini dönüştürebileceği yönünde ona aktif bir rol de vermektedir: “Sorun bilinçdışını ve onunla beraber yeni sözceleri (énoncés), başka arzuları üretmektir, rizom işte bu bilinçdışı üretimdir” (Deleuze, 1980: 27). Böylece kodları bozan, yersizyurtsuzlaşma hareketi içinde farklı kaçış çizgileri yakalayan hareketler de düzenlemeye dâhil olarak, karşıt-gerçekleşme şeklinde ilerler: “salt bir ölüm yahut gülümseme yahut mücadele vermek yahut nefret etmek yahut sevmek, gitmek yahut da yaratmak...” (Deleuze, 1990: 103). Ve endüstri= doğa = tarih olduğundan, sonuçta bu tarihin –ve şizofreniyi son kısıtlamalarından, kapitalizmin kısıtlamalarından kurtardığı ölçüde evrensel tarihin- gerçek öznesi, ne proleterya ne de egodur: O, bilinçdışından, Nietzsche’nin güç istenci gibi, aktif, üretici yaşam gücü olarak bilinçdışından başka bir şey değildir (Holland, 2006: 108).

Bilinçdışı Deleuze açısından ele alındığında şu söylenebilir: içkinlik sorunu bizi aynı zamanda bilinçdışı sorununa götürür. Spinoza üzerine yazdığı eserde “içkinlik öz bilinçtir” (Deleuze, 1981: 31) saptamasında bulunur. Çokluk olarak tanımlanan bilinçdışı kavramı arzunun yeni kavramıdır, çünkü arzu “içkin üretici” olarak tanımlanmıştır (Deleuze, 1990: 134), hem arzu üretimini hem de sosyal üretimi gerçekleştirir.

Deleuze ve Guattari “oluş”u arzu kavramı ile birlikte ele alırlar. Bu açıdan onlar “itki” kavramının yerine “oluş”u koyarlar: hayvan-oluş, yoğunluk-oluş, algılanamazlık-oluş. Buna göre her zaman her şey devinim halindedir ve takip edilen yollar oluşun yollarıdır. Bilinçdışımız bize olanaklı şemaları ve bizi an içinde tanımlayacak olan takip edilecek yolları önerir. Her birimiz ayrı oluşlar üretiriz, bunlar hep arzunun üretimleridir. Monique David-Menard, Deleuze ve Guattari’de oluşların, düşüncenin yeniden organizasyonunu dayattığını belirtir (David Menard,

2006: 79). Beden, arzu fabrikasıdır. Deleuze “güç istenci” kavramını, Nietzscheci okumasının merkezine yerleştirerek, yinelenmeyi, ayrımlaşma, yenilik ve yaratma olarak yorumlar (Holland, 2006: 36). Deleuze ve Guattari arzunun, doğada olduğu kadar kültür içinde de yaratmanın koşulu olan başkası-oluşun ayrımsal üretim gücünü bedenleştirmek şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürerler (Patton, 2000: 69-70).

Aslında pratik alanda düşünce üretme açısından *Ampirizm ve Öznellik* ile *Kapitalizm ve Şizofreni* arasında benzerlik olduğu söylenebilir. Ancak ilkinde daha çok inanç-formasyonunun mekanizması ve dinamizmiyle ilgili bir düzenleme düşüncesi varken *Kapitalizm ve Şizofreni* psikolojik ve sosyal-politik koşullar açısından düşüncenin doğuşu üzerine odaklanmıştır. Yine de bu anlamda Hume’un içebakış yoluyla özne modeline doğru giden dinamizm düşüncesi *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin öncüsü olarak görülebilir. Bunun dışında Bogue da bilinçdışı arzunun Nietzsche’nin güç istencinin radikal versiyonu olduğunu ileri sürer (Bogue, 1989: 151-55). Güçler arasındaki ilişkileri belirleyen güç istenci, hem güçleri hem de kendisini dönüştürerek kendisini olumlayan güçler arasındaki aktif ayrımdır. Bengi dönüş oluşun zamansal sentezidir.

Sonuç olarak Deleuze felsefesinin bu iki aşamasının altta yatan bir politikayı paylaştığı söylenebilir. Deleuze, ampirik edimsellikleri sezen aşkın bir ideal ampirizm ile bireyler ve onların arasındaki ayrımı pozitif bir yolla ele alan pratik bir politika arasında, onları üreten nedensel oluş anlamında, bir bağ olduğunu düşünür. Böyle bir düşünce olumsal koşulların tekilliğini öne sürerek, evrensel norm ve standartların olmadığını ortaya koymayı hedefler. Deleuze ve Guattari’ye göre çifte bağın özdeşliği yoluyla özne, durumun birlik biçimini takip eder: ilk olarak, nesnel,

ortak egemen bağı; sonra tüm kişisel öznel bağlantı biçimleri; son olarak kendini bağlayan Özne.

Öznenin yaratma gücü ile ilgili bir bağlantı noktası yakalamak ve konuyu bu açıdan genişletmek amacıyla Deleuze'ün *Kapitalizm ve Şizofreni*'de geçen görüşlerine kısaca değindikten sonra şimdi çalışmanın sonucu açısından bir değerlendirme yapılacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde, Deleuze'ün Decartes, Kant ve Husserl felsefelerinden hareketle “cogito” düşüncesine karşı yönelttiği eleştiri noktaları ele alınmıştır. Cogito, temelde sağduyu ve ortak duyudan hareket ederek genel ve evrensel sonuçlara vardığı için, varlığın ve olayın temelindeki ayrım, çokluk ve oluşu tıkayan bir düşüncedir. Deleuze “Ben”in hiçbir şekilde her şeyden bağımsız olarak ele alınamayacağını ortaya koyarak “kurucu” ve “kurulan” özne düşüncelerini eleştirir. Ona göre “cogito” başlangıç düşüncesinden hareket ederek öznenin karşılaşmaya dayalı oluşumunu yadsır.

İkinci bölümde Deleuze'ün duyumsamayı temele alan düşünce girişiminde Hume felsefesi üzerine yaptığı çalışması olan *Ampirizm ve Öznellik*'ten hareketle elde ettiği sonuçları ve Hume düşüncesini kendi açısından nasıl okuduğu incelenmiştir. Burada özne, atomistik ideler arasındaki dinamik etkileşimin rölatif olarak durağan bir sistemi olarak ortaya çıkmıştır. Sistem bir yandan tutkuların söylemlerine göre diğer yandan da durağanlaştıran kurallar ve kurmacaların etkisiyle kurulmuştur. Bu durumda insan, içe bakışsal olarak açık eğilimlere sahip olarak doğasında bulunan idelerle birlikte uzaya yerleşmiş bir türdür, burası değişen biçimlerin meydana geldiği ayrımsallık ve edimsellik alanıdır. Humecu Deleuze'e

göre özne, alışkanlık olarak kurulmuştur ve kurmaca bir bütünlüğe sahiptir ve bu da toplumda yaşamak için gerekli olan bir durumdur. “Ben” adı böyle bir düşüncenin ürününe işaret ederek, atomculuk ve çağrışımıcılık ile ortaya çıkan görünüşte durağan bir yapıdır.

Hume idelerin doğası ve kaynağı hakkında tam bir kuram ortaya koyamadığı için Deleuze Bergson’a yönelmiştir. Bergson sezgi yöntemine sahip olarak ve aşkın ampirizmi önemli ölçüde kesinleştirerek, Hume düşüncesinin bilincin zamansallığı hakkında kesin olmadığını ve sağlam olmadığını ortaya koymuştur. Bergsoncu Deleuze’e göre bilinç, zihinsel durumların müdahale eden bir akışı olarak deneyimlenmiştir, ideler arasındaki hareketlilikle yeniden kurulmuş olmak yerine her zaman değişmektedir. Deleuze Bergson’da tür ayrımının dışsal olduğunu ileri sürerek ondaki düalizmi içsel ayırım düşüncesiyle aşma yoluna giderek içkin bir düzlemde düşünce geliştirmiştir. Bilincin sınırları içinde ortaya çıkan özneliliğin sınırlarını aşarak, benliğin zaman içindeki oluşumunu ortaya koyan bir olay ontolojisi geliştirmiştir. Stagoll’un da belirttiği gibi, Deleuze’de içsel ayırım, gelişmenin her çizgisi üzerinde bulunan açıcı koşulları kat ederek tüm işlevlere ve mekanizmalara içkindir. İlk etapta, kendi (*moi*) ile nesne arasında ayırım vardır, ikinci olarak özel duyumsamalar, bedensel koşullar ve cevaplar arasında ayırım vardır, üçüncü olarak bellekler arasında virtüel ve edimsel açıdan ayırım vardır, dördüncü olarak, iki gelişme çizgisi arasında, beşinci olarak, yaşamın anları arasında vardır (Stagoll, 1998: 173). Bu ayrımların üretim ve sonucu boyunca çalışarak Deleuze şimdiyi özel olarak kuramlaştırır ama öznenin kurulduğu deneyimin geçen anı, geçici nokta olarak kuramlaştırır. Böylece öznenin üretimi ve bilincinin zamansallığı bir araya gelmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünden itibaren Deleuze'ün kendi özgün düşüncesi üzerinde durulmuş ve zamanın sentezlerinden hareketle geliştirdiği olay ontolojisi içinde öznenin dinamik oluşumu incelenmiştir. Kant ile başlayan ben'in parçalanması süreci Deleuze'ün gelecek zaman düşüncesi, bengi dönüş ve Aion zaman kavrayışı ile ilerleyerek Ben'in bin parçaya bölündüğü bir oluş düşüncesi ortaya konulmuştur.

Virtüel ve edimsel arasındaki ayrım Bergsonculuk'ta önemlidir ama daha sonra *Ayrım ve Yineleme* ve *Anlamın Mantiği*'nda tamamen gerçekleşme olanağı bulmuştur. Bu eserlerde Deleuze Ben'in bireyselliğini zihinsel durumların ve bedensel etki ve duygulanımların özel birliği olarak düşünür. Deleuze olay'ı yaşamın her anının içsel dinamizmini ve tekilliğini betimlemek için kullanır. Bu Hume'da ilkeler, Bergson'da gelişme çizgileri ve Nietzsche'de oluşun gidişatının sınırsızlığı ve bu anların karşılıklı birbirlerini içermesi anlamındadır.

Dördüncü bölümde bireyleşme düşüncesi üzerinde durularak, bireyin, sorunsal bir durumun çözüm süreci olduğu ortaya konulmuştur. Deleuze, bireyleşme ve edimselleşmeden hareketle ortaya çıkan dinamik bir oluş süreci içinde ortaya çıkan *özne-oluş* düşüncesini ortaya koyarak “kurucu” özne düşüncelerine yer bırakmaz. Deleuze için felsefi düşünce tek tek bireylerin oluşumları dışında ve ötesinde statik bir özne düşüncesi geliştiremez. Temelde uzamsal ve zamansal düzlemde meydana gelen bireysel oluşumlardan hareket etme koşuluyla, felsefe kendi hakkı olan düşünme alanında (*en droit*) bir özne imgesi geliştirebilir. Bu açıdan “özne” de tüm diğer kavramlar gibi temeli oluşum ve dönüşüm içinde gelişen bireyleşmeye bağlı olarak özne kavramı kurabilir. Ancak buradan çıkan sonuca göre bu kavram sürekli değişim, dönüşüm ve hareket içinde, oluşun sorunsal ve

paradoksal yapısına dayanarak çözümsel süreç niteliği taşıyan bireyleşmenin sonucu olarak ortaya çıkar.

Bu süreçte “ben” daha ziyade koşulların kendisiyken özne daha çok bir sonuç olarak ortaya çıkar. Deleuze bireyleşmeyi kökensel sorunun çözümü yönünde ele aldığı için bireyleşme sürekli oluşum içindedir. Özne bunun bir sonucu olarak pasif bir durumda çıksa da aslında sürekli dinamizm ve dönüşüm içinde ve oluşa açık durumdadır. Bunun nedeni her edimselliğin ardında gerçek bir virtüel oluşun varlığıdır. Özne bireysel edimselliklerle sürekli yenilenme ve dönüştürme gücünü kendinde taşır. Karşılaşılabilen, ayrılmazma olarak görünen tüm şeyler bizzat çokluktur. Burası öznenin asla kuramayacağı, biçimlendiremeyeceği, özdeşlikler kuramayacağı kadar genişlikte olup, o yaklaştıkça her daha da açılan ve genişleyen içkin bir alandır (Deleuze, 1991: 40).

Virtüel oluşum derindeki ayrımın sürekli ayrı bir şekilde yinelenmesinin de kaynağıdır. Deleuze böylece virtüel oluşu bir güç unsuru olarak ele alır ve böylece özne’nin sınırlarını aşan boyutu da devinim halinde ortaya koyarak statik düşüncelere asla yer vermez. Deleuze sürekli yinelenen yinelenmenin arkasındaki derinde bulunan ve her defa ayrımlaşarak yüzeye yansıyan güce işaret eder:

Böylece Deleuze’ün açık bir sistem ortaya koyduğu ortaya çıkmıştır. Deleuze’ün olay etiği yaşanmış bir zamandadır, pasif sentezin zamanı ve dinamik öznenin üretimi bir aradadır. Böylece düşünmenin zamansallığı gibi, üretim, edim ve bellek sürenin çakışmasına göre ve gelişme çizgileri arasındaki etkileşimin etkisine göre birbirine geçmiş, aşkın ampirizm için başlangıç noktasını belirleyen açık birlik yoluyla açığa kavuşmuştur. Pasif özne aktif olarak dönüştürme etiğinin

biçimlenmesine ve edinilmesine katılabilir çünkü içkin etkilerin üretiminin hızı, düşünme hızıyla birbirine karışır. Olaylar bilincin müdahalesine ya da aktif dönüştürücü etiğe yer bırakmayan bir adımda edimselleşmiştir.

Deleuze'ün düşüncesi olayların olumsuzluğu ve koşulların ve süreçlerin olumsuzluğu üzerine kaldığı için, o, aşkın alanın ne kişisel ne de bireysel olduğunu ve ne evrensel ne de genel olduğunu iddia eder, bununla beraber kişisiz ve birey-öncesi bir düzenleme yüzeyi olduğunu ve bunun insan türünü tanımlamanın bir koşulu olarak bir işlev gördüğünü ortaya koyar. Böylece onun teorisinde özne kavramı birey-öncesi tekillikler ve kişisel olmayan bireysellikler adına çok şey kaybetmiştir. Ben, oluşun kendisidir, özne olmayan iki şey arasında meydana gelen şeyin adıdır. Ben, dönüşümün koşullarına ve ayrımsal bir özne birliğinin kuruluşuna işaret eder.

ÖZET

Bu tez çalışmasında Gilles Deleuze'ün sağduyu ve ortak duyuya dayalı olarak ortaya konulan “kurucu” ve “genel” özne düşüncelerini hangi açılardan eleştiriye tabi tuttuğu incelenerek kendi olay felsefesi içinde ortaya çıkan *özne-oluş* düşüncesi ortaya konulmuştur. Bu amaçla öncelikle Deleuze'ün uDescartes, Kant ve Husserl'de bulunan cogito düşüncelerini eleştirisi ve kendisinin bu düşünceler karşısında ortaya koyduğu olay düşüncesi içinde yer alan özne anlayışının genel özellikleri ortaya konulmuştur. Deleuze'ün “özne-oluş” düşüncesinin gelişim seyrini incelemek açısından onun Hume ve Bergson felsefeleri üzerine yaptığı çalışmalara geniş yer verilerek, “özne”nin Deleuze'ün “aşkın ampirizm” düşünce yapısı içindeki yeni yeri irdelenmiştir. Bundan sonra Deleuze'ün *Ayrım ve Yineleme* ve *Anlam'ın Mantiği* eserlerinde geliştirdiği ayrım, yineleme, çokluk, olay, oluş, sorun ve paradoks kavramları etrafında geliştirdiği bireyleşme düşüncesi incelenmiştir. Deleuze, Oluş'un sorunsal ve paradoksal durumuna dair bir düşünce geliştirerek,özne-oluşu ya da bireyleşmeyi de bu durumun çözümsel sürecindeki oluşum olarak değerlendirir.Özne, bu süreçten arta kalan tortu olarak sürekli oluşum içindedir. Deleuze tüm bu düşünceleri, zamana bağlı sentez düşünceleri üzerine yaptığı eleştirel ve yenileyici bir bakış açısıyla daha somut bir hale getirir. Böylece o, “Ben”in parçalanması sürecini daha ileri noktalara taşımış ve bengi dönüş düşüncesi ile birlikte de öznenin yaratıcı yönüne de vurguda bulunmuştur.

ABSTRACT

This study brings to show how Gilles Deleuze criticized the ideas of ‘founder’ and ‘general’ subjects based on good sense and common sense and the idea of becoming-subject emerging within its own philosophy of the Event. For this aim, Deleuze’s critics on Descartes, Kant and Husserl’s idea of cogito and the basic characteristics of Subject concept, one aspect of the incident idea that he put forward as opposed to these ideas, are primarily suggested in the study. In order to investigate the development process of Deleuze’s becoming-subject idea, the studies that he carried out on the philosophies of Hume and Bergson have been enormously presented and the new role of Subject in Deleuze’s frame of mind related to ‘transcendent empiricism’ has been investigated. And then the idea of individualisation based on the concepts of difference, repetition, event, becoming, problem and paradox that Deleuze introduced in the works of *Difference and Repetition* and *Logic of Sense* has been examined. Deleuze came up with an idea related to problematic and paradoxical situation of Existence and regarded becoming-subject or individualisation as the formation during the analytical process of this situation. Subject still continues to exist at the end of this process and is constantly involved in formation. Thanks to the critical and innovative perspective on the ideas of synthesis based on time, Deleuze made these ideas more concrete. Thus, he developed the process of dissolution of “I” and also put an emphasis on the creativity of the subject along with the idea of eternal recurrence.

KAYNAKÇA

Alison, Ross (2010), Kant, Immanuel (1724-1804), **The Deleuze Dictionary**, Edited by Adrian Parr, Edinburg University Press, 2010.

Altuğ, Taylan (1995), Yargı ve Bilinç, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul.

Baugh, Bruce (1992), Transcendental Empiricism: Deleuze's Response to Hegel, **Man and World**, 25:133-148, Kluwer Academic Publishers.

Batra, Anupa (2010), **Experience, Time and the Subject**, for the Doctor of Philosophy degree in Philosophy, presented on June 8 2010, at Southern Illinois University Carbondale.

Bell, Jeffrey A. (2006), **Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference**, University of Toronto Press.

Bell, Jeffrey, A. (2009), **Deleuze's Hume; Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment**, Edinburg University Press.

Bergson, Henri (1959), **Evolution Creatrice (1907)**, PUF, edition numerique:

http://www.acnice.fr/dumont/CPGE_Litteraires/file/PHILOSOPHIE/evolution_createurice.pdf.

Bergson, Henri (2011), **La Pensee et le Mouvant**, Felix Alcan, edition numerique:

http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/bergson_pensee_mouvant.pdf

Bergson (1912), **An Introduction to Metaphysics**, çev. T.E. Hulme, G.P. Putnam's Sons, third edition.

Bergson, Henri (2001), **Matiere et Memoire**, PUF, edition numerique: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/bergson_matiere_et_memoire.pdf

Bergson, Henri (1975), **Mind Energy: Lectures and Essays**, çev. H. Wildon Carr. Westport, USA: Greenwood.

Bergson, Henri.(1950), **Time and Free Will**, Trans. F.L Pogson, London: George Allen and Unwin.

Beulieu, Alain (2009), Edmund Husserl, **Deleuze's Philosophical Lineage**, Ed. By Graham Jones and Jon Roffe, Edinburg University Press.

Bogue, Ronald (1989), **Deleuze and Guattari**, Routledge, London.

Boundas, Constantin (1991), Introduction to Empiricism and subjectivity, **Empiricism and subjectivity**, çev. Constantin V. Boundas, Columbia Univ. Press. 1991.

Boundas, Constantin (1996), Deleuze-Bergson: an Ontology of the Virtual, **Deleuze: A Critical Reader**, ed. Paul Patton, Oxford: Blackwell.

Bumin, Tlin (2010), **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, YKY, 4. Baskı, İstanbul.

Chiari, Joseph (1975), **Twentieth-Century French Thought - From Bergson to Levi-Strauss**, London: Paul Elek, 1975.

Cottingham, John (1995), **Akılcılık**, çev. Bülent, Gözkan, Sarmal yayınevi, İstanbul.

David-Menard, Monique (2006), **Deleuze et la Psychanalyse**, PUF, Paris.

Deleuze, Gilles (1972), **Difference et Repetition**, Press Universitaire de France, Paris, 1972.

Deleuze, Gilles (1969), **Logique du Sens** (Anlamların Mantığı), Les Edition de Minuit, Paris, 1969.

Deleuze, Gilles, (1980), **Capitalisme et Schizophrenie 2: Mille Plateaux**, Minuit (Felix Guattari ile birlikte).

Deleuze, Gilles (1972/73), **Capitalisme et Schizophrenie: L'Anti-Oedipe**, Minuit, Paris (Felix Guattari ile birlikte).

Deleuze, Gilles (1991), **Qu'est-ce que la Philosophie?**, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles & Claire Parnet (1990), **Diyaloglar**, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları.

Deleuze, Gilles (2003), **Nietzsche et la Philosophie**, quatrieme edition, PUF/Quadriage, Paris.

Deleuze, Gilles (2010), **Nietzsche ve Felsefe**, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, İstanbul.

Deleuze, Gilles (2008), **Ampirizm ve Öznellik**, çev. Ece Erbay, Norgunk Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles (2005), **Bergsonculuk**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, 2005.

Deleuze, Gilles (2000), **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi.

Deleuze, Gilles (1995), **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles (1968), **Spinoza et le Probleme de l'Expression**, Minuit, Paris.

Deleuze (1981), **Spinoza, Philosophie Pratique**, Minuit.

Deleuze, Gilles (1986), **Cinema 1: The Movement-Image**, çev. Hugn Tomlinson & Barbara Habberjam, Athlone Press, London.

Deleuze, Gilles (1985), **Cinema 2: L'Image-Temps**, Les Edition de Minuit.

Deleuze, Gilles (1993), **Critique et Clinique**, Les Edition de Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1970), **Proust et les Signes**, PUF, Paris.

Deleuze, Gilles (2009), Bergson'da Farkın Kavranışı, **İssız Ada ve Diğer Metinler (1953-1974)**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles (2009/2), İçkinlik: Bir Yaşam..., **İki Delilik Rejimi (1975-1995)**, çev. Mahir Ender Keskin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Deleuze, Gilles (1973), **dualisme; monisme et multiplicité**, 26/03/73 tarihli *seminer*; <http://www.le-terrier.net/deleuze/anti-oedipe1000plateaux/1126-03-73.htm>

Descartes, Rene (2007), **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara.

Descartes, Rene (2010), **Yöntem üzerine Konuşma**, Çev. Afşar Timuçin, Bulut Yayınları, İstanbul.

Frank, Manfred (1989), **What Is Neostucturalism?**, çev. Sabine Wilke & Richard Gray, Minneapolis: Univ. Of Minnesota Press,.

Glassford, John, **Disrupting Philosophical Boundaries: Gilles Deleuze on David Hume**,
<http://www.angelo.edu/faculty/jglassford/my%20publications%20encrypted/Deleuze%20on%20Hume2.pdf>.

Goodchild, Philip (2005), **Deleuze & Guattari: Arzu Politikasına Giriş**, çev. Rahmi A. Ögdül, Ayrıntı Yayınları.

Gödelek, Kamuran (2006), Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, sayı: 2 (Güz), s. 17-28.

Guerlac, Suzanne (2005), Thinking in time: Henri Bergson, **An Interdisciplinary Conference**, MLN, Vol. 120, NO. 5, 2005, pp. 1091-1098, The Johns Hopkins University Press.

Hallward, Peter (2006), **Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation**, Verso, New York.

Hallward, Peter (1997), Gilles Deleuze and the Redemption from Interest!, **Radical Philosophy**, no. 81: 6-21.

Heimsoeth, Heinz (2012), **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, DoğuBatı Yayınları, 5. Baskı, Ankara.

Holland, Eugene W. (2006), **Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus'u**, çev. Ali Utku, Otonom Yayınları, İstanbul.

Hume, David (2009), **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayınları, Ankara.

Husserl, Edmund (1964), **The Paris lectures (1929)**, çev., P. Koestenbaum, The Hague:Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund, (2006) **Kartezyen Meditasyonlar (Meditations Cartesiennes)**, çev. Kasım Küçükcalp, in Husserl, SAY Yayınları, İstanbul.

Husserl, Edmund (1950), **Cartesian meditations: An Introduction to Phenomenology(1931)**, Trans by. D Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1931), **Ideas: General introduction to pure phenomenology (1913)**, trans. By. W.R. Boyce Gibson, London, G.Allen & Unwin.

Joachim, Hans Störing (2011), **Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi**, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul.

Kant, Emmanuel (2010), **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları (3. Baskı), İstanbul.

Küçükcalp, Kasım (2008), **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yayınları.

Longuenesse, Beatrice (2008), Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a thing that thinks', **Kant and the Early Moderns**, Daniel Garber & Beatrice Longuenesse (eds), Princeton University Press, New York.
<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/longuenesse1.pdf>.

May, Todd G. (1991), The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze, **Substance**, No:20: 24-36.

McHugh, Patrick (1989), Subjectivity and Foucault's Ethos of Modernity, **Boundary 2**, Vol. 16, No. 2/3, pp. 91-108.

Parusnikova, Zuzana (1993), "Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume", **Hume Studies**, Volume XIX Number I (April, 1993), Wolfson College, University of Cambridge.

Patton, Paul (2000), **Deleuze & the Political**, Routledge, London.

Pearson, Keith Ansell (1999), **Germinal Life**, Routledge.

Perason, Keith Ansell (2002), **Philosophy and the Adventure of the Virtual**, Routledge.

Roff, Jon (2009), David Hume, **Deleuze's Philosophical Lineage**, Edited by Graham Jones and Jon Roff, Edinburg University Press.

Ross, Alison (2010), Kant, Immanuel (1724-1804), **The Deleuze Dictionary**, Edited by Adrian Parr, Edinburg University Press.

Sauvagnargues, Anne (2004), Deleuze, De l'Animal à l'art, **La Philosophie de Deleuze**, PUF, 2004.

Stagoll, Clifford Scott (1998), **Deleuze's 'Becoming Subject': Difference and The Human Individual**, Basilmamış Doktora Tezi, Warwick Üniversitesi.

Stagoll, Cliff (2010), Hume, David (1711-76), **The Deleuze Dictionary**, Edited by Adrian Parr, Edinburg University Press.

Toscano, Alberto (2007), Everybody Knows: Deleuze's Descartes, **Paper delivered at the Deleuze and Rationalism conference**, Centre for Research in Modern European Philosophy (14–15 May 2007).
http://www.academia.edu/709449/Everybody_Knows_Deleuzes_Descartes

Wayne M. Martin (2008), Descartes and the Phenomenological Tradition, **Wiley Online Library**, 15 APR 2008.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470696439.ch29/summary>.

Welchman, Alistair (2009), Deleuze's Post-Critical Metaphysics, **Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy**, Vol. 13, Iss. 2, pp. 25-55.

Williams, James (2003), **Gilles Deleuze's Difference and Repetition**, Edinburg University Press.

Williams, James (2010), "Cogito", **The Deleuze Dictionary**, Revised Edition, Edited by Adrian Parr, Edinburg University Press.

Yücefer, Hakan (2005), Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş, **Bergsonculuk**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk.

Lawlor, Leonard (1998), The end of phenomenology: expressionism in Deleuze and

Merleau-Ponty, **Continental philosophy review**, 31: 15–34, kluwer academic publishers; <http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/pdf/b50.pdf>.

Zourabichvili, François (2004), Une Philosophie d’Evenement (Bir olay felsefesi), **La Philosophie de Deleuze**, PUF, 2004.

Zourabichvili, François (2011), **Deleuze Sözlüğü**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Say yayınları.